

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

ERINNERN UND GEDENKEN

Haunerland · Gedächtnis unserer Erinnerung

Raberger · „Ich benötige keinen Grabstein“

Vanoni · Der biblische Kanon

Boelderl · „Die Maus im Vogelkäfig“

Wagner · Kirchliche Gedenkarbeit nach 1945

Halbmayr · Religion und Konflikt

Lehner/Schrattenecker · Haussammlungen

Braun · Das andere Europa

Literatur:

Der Gott aller Menschen (Michael Hofer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik,
Fundamentaltheologie, Hochschuldidaktik,
Kirchengeschichte, Lexikon, Liturgie,
Moraltheologie, Ökumene, Pastoraltheologie,
Philosophie, Soziologie, Spiritualität

1 2003 151. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2003

Schwerpunktthema: Erinnern und Gedenken

Winfried Haunerland: Gedächtnis unserer Erlösung. Die Liturgie als Ort der Erinnerung	4
Walter Raberger: „Ich benötige keinen Grabstein“ – oder: Über den Umgang mit angstmachender und sinnstiftender Erinnerung	17
Gottfried Vanoni: Der biblische Kanon. Institutionalisierte Erinnerung	29
Artur R. Boelderl: „Die Maus im Vogelkäfig“. Zum Status der Erinnerung und deren psychohistorischer Dimension in Phänomenologie und Psychoanalyse	38
Helmut Wagner: „Selbst die Kirche ist mit ihren eigenen Märtyrern zur Zeit des Nationalsozialismus nicht zurechtgekommen“. Kirchenhistorische Notizen zur kirchlichen Erinnerungs- und Gedenkarbeit nach 1945	51
Abhandlungen:	
Alois Halbmayer: Um Gott streiten. Religion und Konflikt im Zeitalter der Globalisierung	64
Markus Lehner/	
Andrea Schrattenecker: Haussammlungen als pastorale Chance	79
Karl-Heinz Braun: Das andere Europa: Italien der Barockzeit	90
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Michael Hofer: Der Gott aller Menschen (Peter Strasser)	93
Besprechungen: Aktuelle Fragen (95), Bibelwissenschaft (96), Dogmatik (96), Fundamentaltheologie (98), Hochschuldidaktik (100), Kirchengeschichte (100), Lexikon (102), Liturgie (102), Moraltheologie (104), Ökumene (106), Pastoraltheologie (106), Philosophie (108), Soziologie (108), Spiritualität (109)	
Eingesandte Schriften	109
Offenlegung nach § 25 Mediengesetz	112
Impressum	112

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: <http://www.ktu-linz.ac.at/thpq>

Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber (*Chefredakteur*),

Mag. Dr. Eva Drechsler (*Redaktionsleiterin*),

Univ.-Ass. Dr. Christoph Freilinger,

Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann,

Univ.-Prof. Mag. Severin Lederhilger (*Redakteure*)

Anschriften der Univ.-Ass. Dr. Artur R. Boelderl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Karl-Heinz Braun, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Univ.-Ass. Dr. Alois Halbmayer, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Univ.-Prof. DDr. Winfried Haunerland, Sanderling 2, D-97070 Würzburg

Univ.-Ass. Dr. Michael Hofer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Univ.-Prof. Dr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Univ.-Prof. DDr. Walter Raberger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Mag. Andrea Schrattenecker, Holzheimerstraße 29A, A-4060 Leonding

Prof. Dr. Gottfried Vanoni, Gabrieler Straße 71, A-2340 Mödling

Univ.-Ass. Dr. Helmut Wagner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatsschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert. Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

151. Jahrgang 2003

Herausgegeben von den Professoren und Professorinnen
der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen
1802 und 1821 erschienenen „Theologisch-praktischen
Monatschrift“)

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber

Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag. theol. Dr. iur. Eva Drechsler

Redaktionsleiterin

Dr. theol. Christoph Freilinger

Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr. theol. Franz Hubmann

Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Lederhilger OPraem

Professor des Kirchenrechts

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



Liebe Leserin, lieber Leser!

Die Fähigkeit, sich zu erinnern, ist ein herausragendes Merkmal des Menschen. Es gibt keine biographische oder kulturelle Identität ohne Erinnerung. Was wir erinnern und wie wir uns Vergangenes vergegenwärtigen, gibt Auskunft darüber, wer wir sind.

Der Begriff „Erinnerung“ hat in den vergangenen Jahrzehnten eine zunehmende theologische und kulturpolitische Relevanz erhalten, weil er einen unverzichtbaren, wenngleich gerne verdrängten Gegenpol in unserer fortschrittsorientierten Gesellschaft darstellt. In ihr wird allzu gerne nur Zukunft um den Preis des Vergessens von Vergangenheit gesucht. „Der Mensch heißt Mensch. Weil er vergisst, weil er verdrängt“ – so singt H. Grönemeyer wahr und ungeschminkt. Die Amnesie, nicht die Anamnese prägt den Zeitgeist. Dass dennoch Erinnern zur herausfordernden und bisweilen anstößigen Kategorie historischer, wissenschaftlicher, künstlerischer Tätigkeit geworden ist, hat zweifelsohne mit den geschichtlichen Ereignissen des 20. Jahrhunderts zu tun. In keiner Epoche zuvor sind so viele Menschen Opfer von Gewalttaten geworden wie in diesem „Jahrhundert der Extreme“ (Erik Hobsbawm). Im gebündelten Licht der Opfer, das als stummer Zeuge wie nachtdurchleuchtendes Sternenlicht in unsere Gegenwart einschlägt, erkennen wir beschämend die dunkle Spur, die menschliche Geschichte hinterlässt. Erst in der Erinnerung des Leidens enthüllt die Kategorie der Erinnerung ihren wahren Ernst und ihre Anstößigkeit angesichts unserer Neigung, das Leid der Vergangenheit zu vergessen. Aber im Vergessen kehren wir nicht nur den Opfern den Rücken zu, sondern bringen uns um jene humanisierende Kraft des Erin-

nerns, die erst Gegenwart und Zukunft öffnet. Der Theologe J.B. Metz hat diese Wahrheit einmal so ausgedrückt: „Was wir nicht verstehen können, müssen wir erinnern“. Er berührt mit diesem Satz jene unstillbare Wunde des unverstandenen Leides, die zur widerständigen Ausdruckskraft der Literatur und Kunst geworden ist. Als Zeuge dieser Arbeit des Erinnerns sei nur einer, der ungarische Schriftsteller Imre Kertész, Nobelpreisträger für das Jahr 2002, namentlich genannt.

Es gibt wohl keine andere Institution, die dem „Erinnern und Gedenken“ so sehr verpflichtet ist wie die Religion. Es fiel in diesem Zusammenhang das Wort von der „gefährlichen Erinnerung“ (J. B. Metz), welche die jüdische und christliche Tradition darstellt, geht es doch in ihr um die „memoria passionis et resurrectionis“. In Ritus und Symbol, in ihren narrativen Zeugnissen des Glaubens erinnert sich das Christentum der menschlichen Leiden, aber ebenso sehr der darin zuteil gewordenen rettenden und befreienen Hilfe Gottes. Das Gedächtnis der Heilsgeschichte ist eine der die Kirche konstituierenden Säulen des Glaubens. Und dennoch kann Erinnern und Gedenken dem liturgisch-rituellen Kontext nicht allein überantwortet werden. Der Anspruch, Rede und Antwort zu stehen für die Hoffnung, die uns bewegt (vgl. 1 Petr 3,15), verlangt von allen theologischen Disziplinen, sich diesem Thema zu stellen. Darum haben wir in diesem ersten Heft des 151. Jahrganges versucht, den Bogen von der Liturgiewissenschaft bis zur Philosophie und zur Kirchengeschichte zu spannen.

Die themenüberschreitenden Beiträge setzen Akzente, die, wenn auch indirekt, durchaus mit dem Themenschwer-

punkt in Verbindung stehen. Die sicherheits- und kulturpolitischen Wellen des Terroranschlags vom 11. Septembers 2001 sind lange noch nicht abgeklungen, wie der erste Beitrag deutlich macht. Die explosive Mischung von Religion und Gewalt, Gottesrede und Fanatismus zeigt einmal mehr, dass auch Religionen auf falsche Weise gefährlich sein können und darum der Dialog der Kulturen wichtiger ist denn je zuvor. Einen anderen Schauplatz des Eingedenkens, nämlich die Armen und Bedürftigen, stellt die alljährliche Praxis der Haussammlungen der Caritas dar. Der Artikel dazu hebt die pastorale Chance dieser wichtigen Tätigkeit ans Licht.

Liebe Leserin, lieber Leser!

Mit dem ersten Heft des 151. Jahrgangs der Theologisch-praktischen Quartalschrift ist auch der definitive Wechsel der Chefredaktion und des Redaktionsteams vollzogen. Mit dem neuen Chefredakteur, Dr. Franz Gruber, Professor für Dogmatik und Ökumenische

Theologie der Kath.-Theologischen Privatuniversität Linz, übernimmt wieder ein „Systematiker“ die Leitung der Zeitschrift. Das wird dem Anspruch der Fachzeitschrift, Theorie und Praxis einander wechselseitig zu vermitteln, keinen Abbruch tun. Mit den beiden neuen Mitgliedern der Redaktion, Prof. Dr. Franz Hubmann und Ass. Dr. Christoph Freilinger, steht zusammen mit Prof. DDr. Severin Lederhilger und der Redaktionsleiterin Dr. Eva Drechsler ein Team zur Verfügung, das sein Bestes geben wird, Ihnen aktuelle und wichtige Themen einerseits sowie bemerkenswerte Autoren und Autorinnen andererseits zu präsentieren. Dem bisherigen Chefredakteur, Prof. Dr. Winfried Haunerland, und dem scheidenden Redaktionsmitglied, Mag. Franz Böhmisch, gilt unser herzlichster Dank für ihre geleistete Arbeit. Wir wünschen beiden in ihren neuen Wirkungsfeldern alles Gute und Gottes Segen.

*Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber*

WINFRIED HAUNERLAND

Gedächtnis unserer Erlösung

Die Liturgie als Ort der Erinnerung

Nirgendwo anders wird der Glaube so sehr zur permanenten lebendigen Erinnerung wie in der Liturgie. Liturgie ist institutionalisiertes Gedächtnis. In den symbolischen Handlungen, im Bekennen und Beten wird widerfahrenes Leid und geschenktes Heil gegenwärtig. Dass dieses Erinnern jedoch vielschichtige Dimensionen und Funktionen aufweist, ist zumeist nicht bewusst. Der Würzburger Professor für Liturgiewissenschaft und frühere Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift Dr. Winfried Haunerland arbeitet in seinem Beitrag diese Aspekte heraus und verknüpft sie auf erhellende Weise mit den wichtigen Erinnerungstheorien von Aleida und Jan Assmann. (Redaktion)

Als das Konzil von Trient in seiner 22. Sitzung am 17. September 1562 die Lehre und die Kanones über das heilige Messopfer verabschiedete, verurteilte es unter anderem die Vorstellung, die Messfeier sei „ein bloßes Gedächtnis des am Kreuze vollzogenen Opfers“¹. Im zeitbedingten Kontext reformatorischer Angriffe gegen die Messopfertheologie interpretierte die Definition den Gedächtnisbegriff im Sinne subjektiver oder rein mentaler Erinnerung². Erst im 20. Jahrhundert sollte sich in der Theologie wieder ein gefüllterer Gedächtnisbegriff durchsetzen, der auch vom 2. Vatikanischen Konzil aufgegriffen wurde. Das eucharistische Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu konnte jetzt als dessen sakramentale Vergegenwärtigung verstanden wer-

den. Mehrfach wird in diesem Sinn in lehramtlichen Texten der Gedächtnischarakter der Liturgie herausgestellt und nicht selten dabei die Eucharistiefeier als „memoriale“ bezeichnet³. In einem weiteren Sinn wird man allerdings die Liturgie insgesamt als Gedächtnis des Paschamysteriums und unserer Erlösung bezeichnen können⁴. Dabei ist die Liturgie nicht nur Anlass zur subjektiven Erinnerung an die Heilstaten Gottes, sondern ein Geschehen, in dem die Heilstaten selbst auf eine objektive Weise vergegenwärtigt werden. Ihr Gedächtnischarakter „kommt nicht schon dadurch zustande, dass die christliche Gemeinde dem von Gott gewirkten Heil eingedenkt ist, sondern dass Gott durch die pneumatische Nähe des auferweckten Gekreuzigten in

¹ Can. 3: „Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium... anathema sit“ (DH 1753).

² Vgl. etwa Alexander Gerken, Theologie der Eucharistie. München 1973, 144.

³ Vgl. zu „memoriale“ und zur Eucharistie als Gedächtnisfeier insgesamt die Beobachtungen bei Winfried Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum (LQF 71). Münster 1989, 199–205.

⁴ Vgl. etwa Irmgard Pahl, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996), 71–93. – Die Formulierung der Überschrift „Gedächtnis unserer Erlösung“ ist die Übersetzung des lateinischen Ausdrucks „redemptionis nostrae memoriale“ im 4. Hochgebetstext des Missale Romanum (Editio typica altera 1975, 470; Editio typica tertia 2002, 595; vgl. Messbuch. Einsiedeln u. a. 1988, 508).

der Liturgie des eschatologisch erneuerten Bundes gedenkt“⁵. So ist das lobpreisend-dankende Gedenken der feiernden Gemeinde die liturgische Gestalt, die durch das Gedenken Gottes zu jenem Gedächtnis wird, das Heil ver gegenwärtigt. Als anamnetisches Gedächtnis unserer Erlösung vermittelt und bewirkt die Liturgie die „Gleichzeitigkeit der Feiernden zu den historisch vergangenen, aber auch zu den für die Zukunft verheißenen Heilstaten“⁶. Das anamnetische Gedächtnis steht aber dennoch in einem Zusammenhang mit individuellen und kollektiven Akten der Erinnerung. Die je eigene Geschichte wird in der Liturgie nämlich nicht ausgeklammert. Diese Geschichte aber ist alles andere als eine ungetrübte „Heilsgeschichte“, sondern enthält immer auch Enttäuschung, Schuld und Versagen.

So geht es im Folgenden um das Verhältnis des liturgischen Gedächtnisses zu einer humanen Erinnerungskultur. Dabei wird bei der Frage angesetzt, inwiefern die Liturgie – unbeschadet ihres sakralen Charakters – auch Ort der Erinnerung für die Kirche als Trägerin der Liturgie (1) und für die Teilnehmenden an der liturgischen Feier (2) ist. Es wird sich dabei zeigen, dass die Fähigkeit zur mentalen Erinnerung Voraussetzung gerade auch der christlichen Liturgie ist (3). Weil es aber hier nicht nur um innerweltliche Erinnerungsarbeit geht, sondern um das Ge-

dächtnis der Erlösung, ermöglicht der christliche Gottesdienst, die eigene Schuld nicht zu verdrängen (4) und die Opfer nicht zu vergessen (5).

1. Liturgie und kulturelles Gedächtnis

Der Begriff *kulturelles Gedächtnis* ist in Deutschland vor allem durch die Arbeiten von Aleida und Jan Assmann bekannt geworden⁷. Sie gehen dabei von der Beobachtung aus, dass es nicht nur jene Erinnerung gibt, die aus der Alltagskommunikation erwächst und mündlich weitergegeben wird, sondern dass darüber hinaus jede Gesellschaft noch eine andere Art des kollektiven Wissens hat, das für die Identität der Gruppe von besonderer Bedeutung ist. Auf die Alltagskommunikation bezieht sich das *kommunikative Gedächtnis*. „Sein wichtigstes Merkmal ist der beschränkte Zeithorizont. Es reicht in der Regel – alle Untersuchungen der Oral History scheinen das zu bestätigen – nicht weiter zurück als 80 bis (allerhöchstens) 100 Jahre, also die biblischen 3–4 Generationen und das lateinische *saeculum*.“⁸ Diese Form des sozialen oder kollektiven Gedächtnisses ist von daher einem großen Wandel unterworfen. Geschichte beschränkt sich hier weitgehend auf das, was biographisch erlebt und tradiert werden kann. Für das Selbstverständnis einer Gruppe oder Gesellschaft reicht diese Form der Erinnerung aber

⁵ Helmut Hoping, Gedenken und Erwarten. Zur Zeitstruktur christlicher Liturgie, in: LJ 50 (2000), 180–194, 186. – An diese wichtige Voraussetzung des liturgischen Gedächtnisses erinnert eindringlich auch Robert Wentz: „Herr, gedenke deines Bundes!“ Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese, in: Heiliger Dienst 52 (1998), 203–219.

⁶ Hans Bernhard Meyer, Art. „Anamnese V. Liturgisch“, in: LThK¹ 1 (1993) 592f., 592.

⁷ Vgl. zur Einführung vor allem die summarischen Beiträge Jan Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Kultur und Gedächtnis. Hg. v. Jan Assmann/Tonio Hölscher. Frankfurt am Main 1988, 9–19; Jan Assmann, Was ist das „kulturelle Gedächtnis“?, in: Ders., Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München 2000, 11–44; dazu auch instruktiv Gunda Brüske, Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: LJ 51 (2001), 151–171.

⁸ Assmann, Kollektives Gedächtnis, 11.

nicht aus. Notwendig sind offensichtlich objektivierte Formen der Erinnerung, die die Subjektivität und Unbeständigkeit des kommunikativen Gedächtnisses übersteigen. Diese für die Identität der Gruppe weit wichtigere Form der Erinnerung wird *kulturelles Gedächtnis* genannt.

Im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis hat das kulturelle Gedächtnis gerade keine Alltagsnähe, sondern eine gewisse Alltagsferne oder Alltagstranszendenz. Dies zeigt sich vor allem in seinem Verhältnis zur Geschichte. Bleibt das kommunikative Gedächtnis immer auf die letzten 80 bis 100 Jahre bezogen, so kennt das kulturelle Gedächtnis Fixpunkte in der Vergangenheit, die auch mit fortschreitender Geschichte nicht weniger relevant erscheinen. „Diese Fixpunkte sind schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird... Im Fluss der Alltagskommunikation bilden solche Feste, Riten, Epen, Gedichte, Bilder usw. ‚Zeitinseln‘, Inseln vollkommen anderer Zeitlichkeit beziehungsweise Zeitenthobenheit.“⁹ Das kulturelle Gedächtnis umfasst „den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und

-Riten..., in deren ‚Pflege‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt“¹⁰. Medien dieses kulturellen Gedächtnisses sind also nicht nur kulturelle Texte, sondern auch Riten, Feste und Bräuche der Tradition. Sie ermöglichen es den Einzelnen, „dazugehören, das heißt sich als Mitglied einer Gesellschaft im Sinne einer Lern-, Erinnerungs- und Kulturgemeinschaft zu verwirklichen“¹¹.

Insofern der Mensch ein soziales Wesen ist und zu seiner eigenen Identität nur im kommunikativen und kulturellen Kontext seiner sozialen Umwelt findet, antworten offensichtlich rituelle Vollzüge und die Begehung von Festen auf eine sozial-anthropologische Grundprägung des Menschen. Deshalb sind Riten, Feste und vorgegebene Bräuche Bestandteile aller Religionsgemeinschaften beziehungsweise sich religiös verstehender Gesellschaften. Konsequenterweise bilden sich auch in totalitären Staatsgebilden, die mit einem ganzheitlichen, quasireligiösen Anspruch auftreten, nicht selten eigene Feste und Riten heraus, die als Medien des kulturellen Gedächtnisses dienen und die völkische beziehungsweise nationale Identität stärken sollen¹².

⁹ Assmann, Kollektives Gedächtnis, 12.

¹⁰ Assmann, Kollektives Gedächtnis, 15.

¹¹ Assmann, Was ist das „kulturelle Gedächtnis“?, 20. – Im Anschluss an Aleida Assmann unterscheidet Jan Assmann in diesem Beitrag zwischen Funktions- und Speichergedächtnis, wobei das kollektive Bindungsgedächtnis (Funktionsgedächtnis) dem kulturellen Gedächtnis (Speichergedächtnis) entgegengestellt wird, das auch „das Nichtinstrumentalisierbare, Häretische, Subversive, Abgespalte[n]“ (41) enthält. Der Horizont des Bindungsgedächtnisses ist dagegen „bestimmt von den gemeinschaftsstiftenden Erinnerungsformeln und -figuren und von den Erinnerungsbedürfnissen einer klar definierten Wir-Identität. Im Rahmen des Bindungsgedächtnisses wird die Vergangenheit immer ‚instrumentalisiert‘“ (38). Wir orientieren uns hier allerdings am weiteren Begriff des kulturellen Gedächtnisses, der auch das kollektive Bindungsgedächtnis einschließt.

¹² Vgl. beispielsweise Hansjakob Becker, Liturgie im Dienst der Macht. Nationalsozialistischer Totenkult als säkularisierte Paschafeiern, in: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Hg. v. Hans Maier/Michael Schäfer. Bd. 2 (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 17). Paderborn u. a. 1997, 37–65.

Schon aus einer kulturanthropologischen oder auch religionswissenschaftlichen Perspektive ergibt sich somit eine relative Notwendigkeit der christlichen Feste und ihrer liturgischen Feiern. Sie sind Medien des kulturellen Gedächtnisses der christlichen Gemeinde. Freilich sind damit nicht alle theologischen Dimensionen des christlichen Gottesdienstes ausgeschöpft. Doch zeigt sich bereits hier, dass die Identität der christlichen Gemeinschaft und die christliche Identität der Einzelnen auf die Pflege und Tradierung dieses kulturellen Gedächtnisses angewiesen sind.

Natürlich kennt die Kirche auch andere Medien ihres kulturellen Gedächtnisses. Zuerst ist hier der Kanon ihrer heiligen Schriften zu nennen, die Bibel¹³. Es dürfte dabei kein Zufall sein, dass gerade die gottesdienstliche Versammlung der ursprüngliche und maßgebliche Ort der Rezeption und öffentlichen Tradierung der später als kanonisch bezeichneten frühchristlichen Schriften ist¹⁴. Damit soll der Eigenwert der schriftlichen Zeugnisse nicht bestritten und ihre eigene (und eigenständige) Funktion für das kulturelle Gedächtnis nicht übersehen werden. Doch ist gerade die Rezitation der kanonischen Texte in der Versammlung der Gemeinde eine wesentliche Weise, in der das kulturelle Gedächtnis lebendig bleibt.

Neben Texten und Riten (Feste, Bräuche) hat Assmann auch ausdrücklich auf Denkmäler als Medien des kulturellen Gedächtnisses verwiesen. Die zahlreichen Kirchen, die häufig unüberseh-

bar den Mittelpunkt der Städte und Dörfer bilden, aber auch abseits der Ortschaften stehen, sind solche Denkmäler, die für die Erinnerung der Gemeinschaft wichtig sein können. Aber auch hier gilt, dass diese Kirchbauten nur sachgerecht verstanden werden, wenn im Blick bleibt, dass sie als Orte des Gottesdienstes errichtet wurden. Im Weihegebet bei einer Kirchweihe kommt dies deutlich zum Ausdruck, wenn der Bischof spricht: „In festlicher Feier weihen wir dir heute dieses Haus des Gebetes. Es soll dir für immer gehören und für uns ein Ort sein, an dem wir dich, unseren Vater, voll Liebe verehren, auf dein Wort hören und die Sakramente des Heiles feiern. Dieses Haus weist hin auf das Geheimnis der Kirche, die Christus in seinem Blute geheiligt hat“¹⁵. So sind die Kirchbauten Medien des kulturellen Gedächtnisses zuerst durch die gottesdienstlichen Vollzüge, das Gebet und die Verlesung der kanonischen Texte. Sie werden dadurch Sinnbild der kirchlichen Gemeinschaft, die sich wesentlich aus ihrer Beziehung zu Christus und seiner Hingabe am Kreuz versteht. Dass solche Kirchen auch Jahre und Jahrhunderte nach dem letzten in ihnen gefeierten Gottesdienst noch als Denkmal kulturellen Gedächtnisses und damit als Gedächtnissstütze kirchlicher Identität verstanden werden, dürfte nicht unwesentlich damit zusammenhängen, dass sie an den lebendigen Glaubensvollzug „Gottesdienst“ erinnern¹⁶. Ähnliches wird man wohl auch von Andachtsbildern, Wegekreuzen und

¹³ Vgl. dazu in diesem Heft den Beitrag von Gottfried Vanoni.

¹⁴ Vgl. dazu etwa Winfried Haunerland, „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie als *Sitz im Leben der Schrift*, in: ThPQ 149 (2001), 114–124, v. a. 114f (Lit.).

¹⁵ Pontifikale für die Katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Bd. IV. Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle (Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen. Hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg/Trier/Zürich). Freiburg/Basel/Wien 1994, 62 u. ö.

¹⁶ Insofern ist es verständlich, wenn eine große Scheu besteht, nicht mehr notwendige Kirchen aufzugeben oder gar für eine andere Nutzung zur Verfügung zu stellen.

Wald- oder Feldkapellen sagen können. Nicht selten findet sich ja dort eine Aufforderung, ein stilles Gebet zu sprechen. Selbst das leise gesprochene Vaterunser ist aber bereits eine rituelle Handlung, die (auch) als Medium des kulturellen Gedächtnisses verstanden werden kann.

Dieses kulturelle Gedächtnis der Kirche bezieht sich wesentlich auf die Heilstaten Gottes, die sich am Volk Israel, durch Jesus von Nazareth und in der jungen Kirche ereignet haben. Von ihnen wird im Gottesdienst der Kirche immer wieder gesprochen, diese werden in den liturgischen Feiern erinnert und sind der Kern der kirchlichen Feste. Es sind Ereignisse in der Geschichte, in denen nach dem Glauben der Kirche Gott selbst an seinem Volk gehandelt hat. Es sind Ereignisse göttlicher Begegnung (Gnade), die auch für die Gemeinschaft heute von identitätsstiftender Bedeutung sind und deshalb nicht vergessen werden dürfen. Insofern erweist sich die Liturgie als vorzüglicher Ort des kulturellen Gedächtnisses der Kirche. Kann sie aber auch Ort des kommunikativen Gedenkens sein? Anders gefragt: Ist in ihr auch Platz für jene Erinnerung, die sich in der Alltagskommunikation ereignet und die wesentlich vom subjektiven Erleben der einzelnen Glaubenden bestimmt ist?

2. Liturgie als Ort kommunikativen Gedenkens

Zu Recht wird immer wieder vor einer Liturgie gewarnt, die einen stark subjektiven und individualistischen Charakter annimmt. Wenn der Gottesdienst

Medium des kulturellen Gedächtnisses der Kirche ist, dann muss er eine Gestalt haben, die die Identität der ganzen Gemeinschaft zum Ausdruck bringen und stärken kann. Andererseits darf dies aber gerade nicht zu einer gottesdienstlichen Gestalt führen, bei der die Einzelnen und auch die konkret versammelte Gemeinde mit ihrer eigenen Geschichte und ihrem eigenen Erleben gleichsam ausgeschlossen sind. Dass der liturgische Ritus dafür keine konkreten Texte vorgeben kann, ist nicht verwunderlich. Zu fragen ist aber, ob der Ritus dennoch zum Ausdruck bringt, dass auch die individuelle Erinnerung im Gottesdienst ihre Berechtigung hat.

Es zeigt sich sehr schnell: Neben und in dem rituellen Gedächtnis der Heilstaten Gottes ist auch in unserer Liturgie Platz für das individuelle Erinnern. Ein prominentes Beispiel ist der Canon Romanus, der über Jahrhunderte hinweg der einzige eucharistische Hochgebetstext innerhalb der römischen Liturgie war. An zwei Stellen soll der Priester den Vortrag des vorgeschrivenen Textes unterbrechen, nämlich beim Gedächtnis der Lebenden und beim Gedächtnis der Verstorbenen, und für jene still beten, für die er besonders beten will¹⁷. Diese Gebetsunterbrechung ist zumindest eine Einladung, sich konkreter Menschen zu erinnern. Natürlich müssen dies nicht unbedingt Bekannte des Vorstehers sein, doch geht es hier auf jeden Fall um ein konkretes Beten für konkrete Personen.

Diese Konkretheit ist auch angezielt beim Allgemeinen Gebet der Gläubigen, den Fürbitten, die im Rahmen der nachkonziliaren Liturgiereform wieder

¹⁷ Vgl. Missale Romanum 1975, 447: „Iungit manus et orat aliquantulum pro quibus orare intendit.“ – Ebd. 454: „Iungit manus et orat aliquantulum pro iis defunctis, pro quibus orare intendit.“ Entsprechend auch Missale Romanum 2002, 572 bzw. 577.

zum regelmäßigen Bestandteil einer jeden Messfeier geworden sind. Es gehört zu den erstaunlichen Entwicklungen der liturgischen Erneuerung, dass an vielen Orten ein großes Bemühen zu erkennen ist, die liturgischen Texte im engeren Sinn zu aktualisieren und zu konkretisieren, manchmal aber an denselben Orten gerade beim Allgemeinen Gebet der Gläubigen regelmäßig auf gedruckte Vorlagen zurückgegriffen und stereotype Formulierungen benutzt werden. Damit wird eine wichtige Chance ausgelassen, die Alltagserfahrungen der Menschen aufzugreifen und ihnen einen Widerhall im Gottesdienst zu geben.

Die Pastorale Einführung in das Messlektionar nennt ausdrücklich „kurze, angemessene und frei formulierte [!] Bitten“¹⁸, die vom Diakon oder einem anderen Mitfeiernden vorzutragen sind. Immer wieder ist darauf hingewiesen worden, dass die Intentionsangaben möglichst aktuell und konkret gefasst sein sollten¹⁹. Sollen die Fürbitten nicht nur ein weiterer allgemeiner Gebetstext neben anderen sein, dann müssen sie in einer Beziehung zu dem stehen, was die Menschen erleben, womit sie in ihrem Alltag direkt oder vermittelt durch die Medien konfrontiert werden. Worüber sie miteinander reden und was sie in ihren Gedanken beschäftigt, könnte viel häufiger hier einen adäquaten Ausdruck finden. Fürbitten wären dann auch ein Ort, an dem das kommunikative Gedächtnis mitten im Gottesdienst zu seinem Recht kommen könnte und dabei – wie im Canon Romanus – hingewandt bliebe auf das Gedenken Gottes.

Eine Handreichung formuliert im Blick auf die Fürbitten deutlich, einladend und ermutigend zugleich: „Zu nennen sind also aktuell diskutierte Themen und Ereignisse, die die Christen bewegen; eine Versammlung von Bischöfen, bei der wichtige Entscheidungen getroffen oder Aussagen gemacht werden, aber ebenso die Ermordung von Geistlichen irgendwo auf der Welt, durch die der Einsatz der Kirche zugunsten Benachteiligter schlaglichtartig aufleuchtet; eine Papstreise mit politisch bedeutsamen Begegnungen, aber ebenso das unauffällige Wirken von Bischöfen, Priestern und Laien in der Glaubensverkündigung oder im Widerstand gegen Ungerechtigkeit unter Gewaltregimen...“ – „Es können Tagesereignisse der Weltpolitik genannt werden, Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit für alle, die Arbeitslosigkeit in den Industrieländern und der Hunger in den Ländern der sogenannten Dritten Welt, soziale Probleme, alles, was von Mächtigen entschieden wird zum Wohl oder Wehe der von ihnen Abhängigen, und die von Kriegen und Katastrophen heimgesuchten Menschen in der weiten Welt.“ – Tag für Tag ist Elend um uns zu sehen, das wir nicht heilen können, und die Menschen, die wir darin sehen, sind damit nicht allein, sondern ihrer gibt es unzählige auf der Welt: die an Leib und Seele Kranken, die Gescheiterten, aus der Bahn Geworfenen, die Opfer ganz alltäglicher Gewalt in Familien und auf der Straße, die Opfer zerbrochener Beziehungen, gescheiterter Ehen, die Kleinen, Vergessenen und alle, die sich um andere bemühen und sich einsetzen gegen Leid und Not... Natürlich ist immer wieder auch zu beten für die Verstorbenen und für die Hinterbliebenen.“²⁰

Stärker als im allgemeinen Bewusstsein präsent, enthält also die Liturgie durchaus einen Platz, auch das konkret erlebte Leiden zu erinnern und auszusprechen. Vielleicht wäre es in diesem Zusammenhang für das Empfinden vieler Menschen hilfreich, wenn die ohnmächtige Klage einen größeren Platz im gottesdienstlichen Leben der Kirche bekommen könnte und das Leiden an der eigenen Erinnerung nicht sofort in

¹⁸ PEM 30.

¹⁹ Vgl. etwa Bruno Kleinheyer, Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe, in: HID 46 (1992), 128–144; 174–194, 181f.

²⁰ Mit der Not der Welt vor Gott. Inhalte und Formen der Fürbitten. Deutsches Liturgisches Institut. Erarbeitet von Eduard Nagel (Pastoralliturgische Hilfen 11). Trier 1998, 29–31.

ein vertrauensvolles Bittgebet gewendet werden muss²¹. Wenn der Eindruck nicht täuscht, werden der Sinn der Klage und manche dazu ermutigende biblische Texte vor allem aus dem Buch der Psalmen nicht selten bei Gottesdiensten entdeckt, zu denen sich im Umfeld konkreter Katastrophen häufig auch Menschen mit geringerer gottesdienstlicher Erfahrung versammeln. Die Klage bietet die Möglichkeit, das erlittene Leid zu erinnern, ohne vorschnell mit dem Hinweis auf Gottes größere Zukunft die Trauer zu verdrängen. Sie nimmt ernst, dass der Mensch Zeit braucht, um seine Widerfahrnisse zu verarbeiten. Indem aber die Klage an Gott selbst gerichtet wird oder zumindest eine Klage vor Gott ist, hält sie lebendig, dass die letzte Antwort auf unsere Fragen und die endgültige Überwindung des Leides allein von Gott zu erwarten ist. Die Klage ist insofern immer schon offen für eine Weiterführung in einem Akt des Vertrauens und der Bitte.

3. Dankbare Erinnerung als Ermöglichung liturgischen Handelns

Es wäre allerdings problematisch, wenn das kommunikative Gedächtnis nur im Blick auf die Defiziterfahrungen des Menschen bedeutsam wäre. Gerade für die Liturgie wird es sich als wichtig erweisen, dass der Mensch seine beglückenden Erfahrungen erinnert. An erster Stelle wird man hier sicher auf die Homilie verweisen müssen, in der ja das Wort Gottes und die Glaubensmys-

terien so ausgelegt werden sollen, dass die Relevanz für das Leben der Gläubigen erkennbar wird. Eine hilfreiche Deutung des heiligen Textes wird deshalb nicht selten auch Deutungen der Lebenserfahrungen der versammelten Christen einschließen, anregen oder in Erinnerung rufen. Gerade im Blick auf individuelle Erfahrungen kann der Predigt eine initierende Rolle zukommen. Gelegentlich laden auch die liturgischen Texte selbst ein, positive Erfahrungen des eigenen Lebens zu erinnern. Im Messbuch ist vor allem an die Messformulare „Zum Erntedank“ und „Zur Danksagung“ zu denken²² und an einzelne Tagesgebete zur Auswahl²³. In den Texten für den abschließenden Segen bei einer Tauffeier wird die glückliche Geburt der Kinder erwähnt, für die ihre Mütter (und Väter) danken²⁴. Mehrfach wird auch dankbar die eigene Berufung (vor allem in der Taufe) in Erinnerung gerufen.

Das kommunikative Gedächtnis und die subjektive Erinnerung der Feiernden wird ohne Zweifel angesprochen, wenn es im Hochgebet zum Thema „Versöhnung“ heißt: „Denn inmitten einer Menschheit, die gespalten und zerissen ist, erfahren wir, dass du Bereitschaft zur Versöhnung schenkst. Dein Geist bewegt die Herzen, wenn Feinde wieder miteinander sprechen, Gegner sich die Hände reichen und Völker einen Weg zueinander suchen. Dein Werk ist es, wenn der Wille zum Frieden den Streit beendet, Verzeihung den Hass überwindet und Rache der Vergebung

²¹ Vgl. hierzu etwa den Sammelband: Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage. Hg. v. Georg Steins, Würzburg 2000.

²² Vgl. Messbuch 1988, 1094f und 1109–1111.

²³ Vgl. Messbuch 1988, 305–320. Bei diesen deutschen Eigentexten heißt es etwa in Nr. 14: „Du hast uns verschiedene Gaben geschenkt. Keinem gabst du alles – und keinem nichts. Jedem gibst du einen Teil“ (Messbuch 1988, 309). Wer dieses Gebet nachdenkend mitvollzieht, wird angeregt, seine eigenen Charismen und die anderer zu erinnern.

²⁴ Vgl. Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln u.a. 1971 (Nachdruck 1977), 47–49, ebenso 70–72, auch 90.

weicht“²⁵. Diese Gebetsformulierungen verlangen es geradezu, dass sich die Einzelnen und die ganze gottesdienstliche Gemeinde fragen, wo sie denn diese Erfahrungen in ihrem Leben gemacht haben.

Ein ähnlicher Impuls findet sich ebenfalls in einer Sonntagspräfation des Messbuches. Dort wird gebetet: „Denn in dir leben wir, in dir bewegen wir uns und sind wir. Jeden Tag erfahren wir aufs neue das Wirken deiner Güte“²⁶. Auch wenn der Text dann sofort auf den Heiligen Geist und dessen Wirken zu sprechen kommt, so verlangt doch der verständige Mitvollzug dieses Gebetes die persönliche Erinnerung: Wo erfahre ich denn in meinem Alltag das Wirken der göttlichen Gnade?

So wird man sagen können: Vorherrschend ist in den liturgischen Texten zwar die Erinnerung an die Heilstaten Gottes in der Geschichte Israels, Jesu und der Kirche, doch manche Formulierung ist durchaus offen für die Heilserfahrungen der Kirche und ihrer Glieder auch in der Gegenwart.

Mitte und Höhepunkt des ganzen liturgischen Lebens der Kirche ist nun die Feier der Eucharistie. Sie ist wesentlich, was ihr Name sagt: Danksagung. Nur der Mensch, der danken kann, ist eucharistiefähig. Wer sein Leben selbst nur als sinnlos, leer und belastend empfindet – wofür soll dieser danken? Und wer meint, alles in seinem Leben aus eigener Kraft geschafft zu haben – wem soll dieser danken? Voraussetzung jedes Dankes ist deshalb die Erinnerung an das, was mir geschenkt ist. Die meisten Heilstaten Gottes, die in der Eucharistiefeier gläubig bekannt werden und für

die in ihr gedacht wird, gehören nicht zur Erfahrungswelt der Einzelnen. Am ehesten kann noch der Dank für die Schöpfung, der auch Teil des eucharistischen Dankes ist, in einen direkten Zusammenhang mit dem eigenen Leben gebracht werden. Diese Verbindung aber ist wichtig. Denn nur wenn der Mensch entdeckt, dass vieles in seinem Leben verdankt und damit dankenswert ist, wird er auch fähig, die großen Taten Gottes zu preisen und ihm dafür zu danken. Ohne die Fähigkeit und Bereitschaft zur Erinnerung ist der Mensch deshalb liturgieunfähig.

Obgleich die Liturgie wesentlich Ausdruck des kulturellen Gedächtnisses und – theologisch gesprochen – sakramentale Vergegenwärtigung des Heilshandlens Gottes in der Geschichte ist, ist es für die feiernden Menschen also nicht unwichtig, dass ihre eigenen biographischen Heilserfahrungen erinnert werden. Dies muss natürlich nicht notwendigerweise in der Feier der Liturgie selbst geschehen, kann aber durchaus zu deren spiritueller Erdung beitragen und die innere und fromme tätige Teilnahme erleichtern. Dass es etwa für die Danksagung der Eucharistie hilfreich sein kann, wenn die liturgischen Themen durch konkrete Danksagungsmotive angereichert werden, hatten die deutschen Bischöfe bereits 1970 in ihren Richtlinien für Gruppenmessen erkannt. Sie hatten konzidiert, dass bei der Präfation nach dem Ruf „Erhebet die Herzen“ – „Wir haben sie beim Herrn“ „aktuelle Motive der Danksagung“ ausgesprochen werden konnten, bevor der Zelebrant etwa mit den Worten fortfahren sollte: „Für das alles und für alles,

²⁵ Fünf Hochgebete. Hochgebet zum Thema „Versöhnung“. Hochgebet für Messfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes mit einem Anhang: Hochgebet für Messfeiern mit Gehörlosen. Approbierter und konfirmierter Text. Hg. v. d. Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Einsiedeln u.a. 1981, 11f.

²⁶ Messbuch 1988, 408.

was Gott durch Jesus Christus wirkt, lässt uns dem Herrn, unserem Gott, danken“²⁷. In leicht modifizierter Form übernahm diese Anregung auch 1973 das (römische) Direktorium für Kindermessen²⁸. Solche Danksagungsmotive helfen erkennen, dass es nicht nur um die großen Heilsereignisse in der Geschichte geht. Auch das Heil in der eigenen Biographie soll erinnert werden. Erst diese Fähigkeit zur kommunikativen Erinnerung macht den Menschen fähig zum liturgischen Handeln.

4. Schuldbekenntnis im Gedächtnis der Erlösung

Ist die Fähigkeit zur Erinnerung einerseits die Voraussetzung für die Fähigkeit zum liturgischen Akt, so erweist sich andererseits ebenso, dass der spezifisch theologische Aspekt der Liturgie dem Menschen auch eine neue Fähigkeit für die eigene Erinnerung eröffnen kann. Denn die Liturgie ist anamnestische Vergegenwärtigung des Pascha-mysteriums und lässt die Feiernden Anteil erlangen am Erlösungshandeln Gottes. Wer wahrnimmt, dass Gott ihm hier mit seiner verzeihenden Liebe begegnet, wird frei, auch die dunklen Seiten seines eigenen Lebens in den Blick zu nehmen. Schuld und Sünde müssen

nicht verdrängt werden, sondern können ehrlich erinnert und bekannt werden. So ermöglicht gerade der im Gottesdienst sich immer wieder verdichtende Versöhnungswillen Gottes jene erinnernde Gewissenserforschung, die auf Selbsttäuschung und Lebenslügen verzichten kann.

Eine solche nüchterne Erinnerung an das eigene Versagen wird sich beim Schuldbekenntnis der Messfeier kaum entfalten können. Bei der auch vom Messbuch geforderten kurzen Stille der Besinnung vor dem Schuldbekenntnis²⁹ geht es ja „nicht um eine Gewissenserforschung, der ein (Einzel-)Bekenntnis folgt, sondern um das Erwecken der Bußhaltung, aus der heraus der Einzelne und die Gemeinde ihre (allgemeine) Sündhaftigkeit „erkennt““³⁰. Eine Gewissenserforschung ist ausdrücklich allerdings empfohlen am Beginn der Komplet³¹. Sie ermöglicht, den vergangenen Tag noch einmal mit seinen Höhen und Tiefen zu erinnern und ihn somit in gewisser Weise aufzuarbeiten. Indem der Mensch dabei dann das erinnerte Versagen in die Hand Gottes geben kann, wird eine solche Gewissenserforschung geradezu zu einem schlaffördernden Handeln³².

Dass die ehrliche Erinnerung an die eigenen Sünden zum gläubigen Lebens-

²⁷ Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Messfeiern kleiner Gruppen (Gruppenmessen), Nr. 24, hier zit. nach: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77). Bonn 1990 (8. Aufl. 2001), 163–172, 171.

²⁸ Vgl. Direktorium für Kindermessen, Nr. 22, hier zit. nach: Die Messfeier – Dokumentensammlung 145–161, hier 151. Nach diesem Direktorium sollen die Dankmotive genannt werden, „bevor der Priester den Dialog der Präfation beginnt“. Die Änderung geht auf eine Intervention Papst Pauls VI. zurück. Vgl. dazu Reiner Kaczynski, Direktorium und Hochgebetstexte für Messfeiern mit Kindern. Ein Arbeitsbericht, in: LJ 29 (1979), 157–175, hier 165.

²⁹ Vgl. AEM 23.

³⁰ Hans Bernhard Meyer, Der Bußakt der Messfeier. Möglichkeiten und Probleme, in: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier. Hg. v. Theodor Maas-Ewerd/Klemens Richter. FS Emil Joseph Lengeling. 2. Aufl. Einsiedeln u. a. 1976, 209–216, 210f.

³¹ Vgl. AES 86.

³² Vgl. Heinrich Rennings, Die Psychohygiene der Komplet. Kleiner Kommentar zum kirchlichen Nachtgebet, in: Ders., Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. In Verbindung mit dem Deutschen Liturgischen Institut hg. v. Martin Klöckner. Freiburg/Basel/Wien 1995, 210–231, hier 219–221.

vollzug gehört und dass diese Erinnerung ihren sachlichen Halt in der versöhnungsbereiten Zuwendung Gottes finden kann, wird im Sakrament der Buße am deutlichsten – stärker aber als in der isolierten Einzelbeichte in jenem entfalteten Ritus, der die Grundstruktur christlicher Umkehr und Versöhnung klarer erkennen lässt. Die „Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Losprechung der Einzelnen“³¹ zeigt, dass vor der Gewissenserforschung die Verkündigung des Wortes Gottes ihren Platz hat³². Die im Rituale vorgesehenen Schrifttexte³³ sind dabei nur selten als Gewissenspiegel geeignet. Vielmehr enthalten sie einerseits den eindringlichen Ruf zur Umkehr und andererseits die ebenso eindringliche Vergebungsbereitschaft Gottes. „Der Pönitent stellt sich unter den Richterspruch Gottes über die Sünde, wird sich dadurch seiner Sünde bewusst und gelangt zum Bekenntnis seiner Schuld und der Heiligkeit Gottes; er hört zugleich das Evangelium von der unendlichen Güte und Barmherzigkeit des Vaters, der auch, ja gerade die Sünder annimmt und die Schuld vergibt, und kommt dadurch zur glaubenden Gewissheit der Verzeihung und zum Bekenntnis und Lobpreis des Erbarmens Gottes³⁴.“ Mag zur Motivierung der Gewissenserforschung der Aufruf zu Umkehr und Buße grundlegend sein, so dürfte die ja nicht nur informierende, sondern wirkmächtig proklamierende Verkündigung der „ein für allemal geschehenen Versöhnung durch Leben,

Sterben und Auferstehung Christi“³⁵ die nüchterne Gewissenserforschung und das selbstkritische Bekenntnis erst ermöglichen. Denn nur weil der Christ um seine Rettung bereits weiß und weil er sich der Gegenwart des rettenden Herrn und seiner Heilstat gewiss sein kann, muss er nicht auf die üblichen Entschuldigungsmechanismen zurückgreifen oder zur eigenen Beruhigung den Schleier des Vergessens über das individuelle Versagen breiten.

So erweist sich die Gegenwart des Herrn und die Vergegenwärtigung seines Versöhnungswerkes als ein tragfähiger Grund, auf dem Erinnerung möglich bleibt, auch wenn sie Anlass zu Scham und Reue ist. Weil Vergebung der Sünden geglaubt werden darf, muss die Erinnerung nicht zu einem selbstquälischen Akt werden, sondern kann vielmehr vertrauenvoll als Schritt auf dem Weg zur Befreiung erfahren werden.

Obwohl Sünde zuerst immer die Sünde des Einzelnen ist, kann es durchaus sinnvoll sein, dass sich auch Gemeinschaften kritisch ihrer Geschichte stellen und im Vertrauen auf Gottes vergebenen Liebe sich zu den Schattenseiten und der gemeinsam zu verantwortenden Schuld bekennen. Insofern können Bußgottesdienste durchaus auch einen eigenständigen Charakter haben und darin auch nicht durch die Einzelbeichte ersetzt werden. So wäre es durchaus sinnvoll, dass eine Pfarrgemeinde oder eine kirchliche Gruppe angesichts eines Jubiläums nicht nur dankbare Festgot-

³¹ Vgl. Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Hg. v. d. Liturgischen Instituten Salzburg/Tier/Zürich. Einsiedeln u. a. 1974, 35–47.

³² Zwar kennt auch die Einzelbeichte eine (fakultative) Lesung aus der Heiligen Schrift. Doch geht die Gewissenserforschung hier dem gottesdienstlichen Geschehen voraus und wird somit zumindest aktuell nicht durch das verkündigte Wort Gottes motiviert.

³³ Vgl. Die Feier der Buße nach dem Rituale Romanum, 64–74 (Nr. 101–201).

³⁴ Reinhard Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: Ders./Reiner Kaczynski, Sakramentliche Feiern I/2 (GdK 7,2). Regensburg 1992, 9–240, 221.

³⁵ Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung, 221.

tesdienste feiert, sondern in einer eigenen Feier sich auch der dunklen Seiten ihrer Geschichte erinnert. Solche Erinnerung wäre ein Akt des kommunikativen Gedächtnisses, wenn hier gerade nicht nur von einer fernen Vergangenheit gesprochen wird, sondern nüchtern anerkannt wird, dass die eigene Geschichte nicht nur eine Erfolgsgeschichte und nicht nur Heilsgeschichte war, sondern auch Unheilsgeschichte, in der durch das gemeinschaftlich zu verantwortende Versagen andere Menschen ausgesetzt und ungerecht oder lieblos behandelt wurden.

Einen anderen Charakter haben allerdings öffentliche Schuldbekenntnisse und damit die Erinnerungsakte, wenn es gerade nicht (nur) um Ereignisse der jüngeren Vergangenheit und der eigenen Lebensgeschichte geht. Das Schuldbekenntnis, das Papst Johannes Paul II. am 12. März 2000 in Rom gesprochen hat, wollte ganz bewusst das Versagen der Kirche beziehungsweise ihrer Mitglieder in der (gesamten) Geschichte in den Blick nehmen. Der Mut zu einem solchen außergewöhnlichen Schritt erwächst natürlich auch aus dem Bewusstsein, dass die Kirche auf Gottes Vergebung angewiesen ist und auf diese Vergebung vertrauen kann. Ohne Zweifel wollte der Papst hier einen Beitrag zum kulturellen Gedächtnis der kirchlichen Gemeinschaft leisten. Die Gebets-

texte zeigen freilich deutlich, dass die Erinnerung und das Schuldbekenntnis im Dienst an der Zukunft stehen und die kirchliche Gemeinschaft in die Pflicht nehmen will. So lautete etwa das Gebet des Papstes bei dem „Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel“: „Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen: Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn.“³⁸ In dem Bekenntnis zum Einsatz für einen brüderlichen Umgang mit dem Volk Israel wird deutlich, dass es dem Papst offensichtlich um das so genannte Bindungsgedächtnis³⁹ ging. Denn hier wird das geschichtliche Gedächtnis spürbar für eine neue Praxis in Dienst genommen oder „instrumentalisiert“⁴⁰. Das ist aber durchaus legitim und entspricht in der Sache der Bußpraxis der einzelnen Christen, wenn das Bekenntnis des eigenen Versagens in den Vorsatz zur Besserung übergeführt wird.

Das bewusst gewählte Beispiel aus dem „Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel“ steht – wenn auch unausdrücklich – in einem engen Zusammenhang mit

* Hier zit. nach:

http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_prayer-day-pardon_ge.html vom 26. Oktober 2002.

³⁸ Siehe dazu oben Anm. 11.

³⁹ Ganz in diesem Sinn hat Papst Johannes Paul II. auch bei der Stunde der Erinnerung in der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem am 23. März 2000 – hier allerdings konkret im Blick auf die Judenverfolgungen des Nationalsozialismus – gesagt: „Wir möchten uns erinnern. Wir möchten uns aber mit einer bestimmten Zielsetzung erinnern, nämlich um zu gewährleisten, dass das Böse nie mehr die Überhand gewinnen wird, so wie es damals für Millionen unschuldiger Opfer des Nationalsozialismus der Fall war.“ Und: „Für uns bedeutet Erinnerung, für Frieden und Gerechtigkeit zu beten und uns dieser Sache zu verpflichten.“ Hier zit. nach: Jubiläumspilgerreise zu den Heiligen Stätten. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei der Feier zum Gedenken an Abraham und bei seinen Pilgerfahrten zum Berg Sinai in Ägypten und ins Heilige Land im Jubiläumsjahr 2000 (VAS 145). Bonn 2000, 52.

der Shoa und der Erinnerung an das himmelschreiende Verbrechen an den Juden zur Zeit des Nationalsozialismus. Wenn diese Erinnerung aber für die Zukunft Konsequenzen haben soll, dann muss sie Teil des kulturellen Gedächtnisses sein oder werden und ist sicher nicht mit einem einmaligen und symbolträchtigen Akt erledigt⁴¹. Wie schwer freilich eine solche Erinnerung ist, zeigt eindringlich das römische Dokument „Wir gedenken: Eine Reflexion über die Shoa“ von 1998⁴². Berechtigt bleibt auch die Frage, wie eine solche Erinnerung einen festen Platz im kulturellen Gedächtnis der Kirche und damit vermutlich auch in ihrem liturgischen Leben bekommen kann, ohne dass dies zu einer kalendarischen Pflichtübung wird. Im Kontext des Bindungsgedächtnisses wird Geschichte „instrumentalisiert“, aber von der Gedächtnisgemeinschaft selbst, die sich durch diese Erinnerung in die Pflicht nehmen will. Wenn jedoch die Kirche, aber auch andere Gesellschaften die Erinnerung an die eigene Schuldgeschichte nicht selbst pflegen, werden sie damit rechnen müssen, dass andere auf ihre Weise die verdrängte Geschichte zu ihren je eigenen Zwecken politisch instrumentalisieren. Auch insofern kann sich das bekannte Wort bewahrheiten: „Wer die Vergangenheit nicht kennt, den kann es die Zukunft kosten.“⁴³

5. Gedenken der Opfer

Mit diesem Blick auf die Zukunft derer, die sich erinnern, muss allerdings auch noch ein Blick auf die Opfer der Vergangenheit verbunden werden. Denn die Erinnerung an das eigene Versagen darf nicht zur Reinigung und Lossprechung der Täter auf Kosten der Opfer führen. Wie aber kann es eine Überwindung jener Schuld geben, die nicht an den Opfern wieder gutgemacht werden kann? Anders gefragt: Was hilft den Toten unser Gedenken? Bleibt nicht am Ende doch die Schuld der Vergangenheit als Last für die Zukunft? Rein innerweltlich wird es keine befriedigenden Antworten auf diese Fragen geben können. Die Lösung dieser Fragen dürfen wir deshalb auch nicht von uns erwarten.

Genau hier kann wieder die Liturgie eine Dimension eröffnen, aus der heraus das erlittene Unrecht der Opfer nicht verdrängt werden muss und die Opfer nicht vergessen werden müssen. Vergegenwärtigt werden in der Liturgie nicht nur die Heilstaten der Vergangenheit. Die Liturgie ist zugleich Anamnese des noch ausstehenden eschatologischen Heils. „Christliche Anamnese ist Erinnerung an die Zukunft, ist Antizipation der Vollendung der Welt im Reich Gottes.“⁴⁴ Wer in diesem Glauben Liturgie feiern kann, kann auch ver-

⁴¹ Vgl. dazu etwa Stephan Wahle, „Wir möchten uns erinnern.“ Gedenkgottesdienste am 9. November, in: LJ 52 (2002), 46–58, hier 47.

⁴² Vgl. dazu Franz D. Hubmann, Nach der römischen „Reflexion über die Shoa“. Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden von 1998, in: ThPQ 147 (1999), 53–61.

⁴³ Das Wort wird Reiner Kunze zugeschrieben, ein Beleg dafür konnte jedoch nicht gefunden werden. Geradezu das Gegenteil findet sich in seinem Gedicht „Gegenwart“ (hier zit. nach Reiner Kunze, gedichte. Frankfurt am Main 2001, 102) ausgesagt:

„Was ich verwahre hinter schloß und siegel? / Keine konspiration nicht einmal / pornografie / Vergangenheit, tochter / Sie zu kennen kann / die Zukunft kosten.“

⁴⁴ Reinhard Meßner, Die Kirche an der Wende zum neuen Äon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese, in: Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS Lothar Lies. Hg. v. Silvia Hell. Innsbruck/Wien 2000, 209–238, 222.

trauensvoll der Toten und aller Opfer gedenken, denen innerweltlich keine Gerechtigkeit mehr zuteil werden kann. Sich der Opfer des Unrechts, der Sünde und des menschlichen Versagens zu erinnern, ist im Kontext der Liturgie mehr als ein säkularer Totenkult. Es gibt ihnen nicht nur – für eine begrenzte Zeit – einen Platz im Gedächtnis der Lebenden. Es empfiehlt sie vielmehr in das Gedächtnis Gottes, der mit seiner Verheißung dafür steht, dass die Gewalt und der Terror, das Unrecht und die Sünde nicht das letzte Wort behalten werden.

Die liturgische Antizipation der eschatologischen Vollendung wird den Feiernden zum Unterpfand, dass auch die, die in ihrem Leben zu kurz gekommen sind, Anteil erlangen werden am „Reich der Wahrheit und des Lebens, ... der Heiligkeit und der Gnade, ... der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“⁴⁵. Gott, der sich in der Vergangenheit als Herr über Leben und Tod erwiesen hat, wird auch den Opfern dieser Welt Gerechtigkeit widerfahren lassen. „Ohne die Hoffnung auf jenen Gott, der nie aufhört, seine Geschöpfe mit Namen zu nennen, ist das namentliche Totengedächtnis bloße Klage und Anklage, ein ungetrösteter Ruf in die Stille der Namenlosigkeit.“⁴⁶ Ja mehr noch: Ohne den Glauben an einen Gott, der auch das Unrecht der Vergangenheit überwinden kann, wäre die stän-

dige Erinnerung an die Opfer in der Gefahr, diese Opfer für die Ziele der Nachgeborenen zu instrumentalisieren und sie zu verzwecken. Das Vertrauen auf den Gott, der auch für die schon Gestorbenen noch eine Zukunft bereitstet, erlaubt aber, sowohl sich der Opfer des eigenen Weges als auch der Opfer vergangenen Unrechts zu erinnern und sie der Barmherzigkeit und größeren Gerechtigkeit Gottes anzuvertrauen. So wird das Gedenken der Menschen zum Hoffnungszeichen dafür, dass bei Gott die Opfer der Geschichte und alle Toten nicht vergessen sind, sondern er ihrer gedenkt⁴⁷.

Auch wenn säkulares und christliches Erinnern gemeinsame Züge haben, so wird doch deutlich, dass der jeweilige Kontext das Erinnern selbst noch einmal prägt. Gerade das Gedächtnis der Toten lässt das Spezifikum christlicher Erinnerung aufscheinen. Allerseelen und Volkstrauertag unterscheiden sich, weil Gebet und weltliche Gedächtnisrede unterschiedliche Adressaten haben. Kann letztere nur die Lebenden beschwören und in die Pflicht nehmen, so baut das Gebet auf den, dessen Macht stärker ist als die Mächte dieser Welt. Die Zusage seiner heilschaffenden Gegenwart steht deshalb nicht im Gegensatz zu einer humanen Erinnerungskultur, sondern gibt dieser einen letzten Grund, der tragen kann.

⁴⁵ Präfation vom Christkönigssonntag, in: Messbuch 1988, 263.

⁴⁶ Dorothea Sattler, Gedächtnis der Toten in der Feier der Eucharistie. Systematisch-theologische Überlegungen aus ökumenischer Perspektive, in: Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen, 239–257, 257.

⁴⁷ Vgl. auch Hoping, Gedenken und Erwarten, 193: „Da aus unserer ‚anamnetischen Solidarität‘ allein noch keine Erlösung erwächst, hängt diese im letzten von der *memoria Dei*, seiner Selbstvergegenwärtigung ab.“

WALTER RABERGER

„Ich benötige keinen Grabstein“ – oder: Über den Umgang mit angstmachender und sinnstiftender Erinnerung

Wie eine Kultur sich erinnert und was sie vergisst – lässt sich daran erkennen, über welches humane Potenzial sie verfügt? Seit es Hochzivilisationen gibt, ist das Erinnern ein Identitätsmerkmal jeder Gesellschaft. Doch das Gedenken ist nicht ideologiefrei, denn öffentliche Erinnerung ist in der Regel die Erinnerung der Sieger. Und die Opfer? Walter Raberger, Ordinarius für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, geht in seinem anspruchsvollen Beitrag der Frage nach, was die Erinnerung der Opfer einer kritischen Philosophie und Theologie zu denken aufträgt. Mit W. Benjamin reklamiert er das „Theologische“ im Akt der Leidenserinnerung, zumal auch christlicher Glaube selbst „Gottes rettendes Eingedachten des Gekreuzigten erinnert“. (Redaktion)

„Die Ideologie hat die Höhen und Plätze besetzt.“¹

Ein vor vielen Jahren gelesenes Gedicht Bertold Brechts stellt sich ein, wenn es gilt, sich dem Thema „Erinnern und Gedenken“ zu stellen:

„Ich benötige keinen Grabstein, aber
Wenn ihr einen für mich benötigt
Wünschte ich, es stünde darauf:
Er hat Vorschläge gemacht. Wir
Haben sie angenommen.
Durch eine solche Inschrift wären
Wir alle geehrt.“²

Mit diesen Zeilen verknüpft der assoziative Vollzug der Nachdenklichkeit noch eines anderen Dichters Wort, welches N. Brox in der Einführung seiner Überlegungen zur „historischen Theologie“ zitiert, nämlich F. Dürrenmatts

Schilderung seines Eindrucks anlässlich einer Begegnung mit heiligen Stätten der christlichen Erinnerungskultur: „Hier hat er geredet. Aber auf dem Berg stand eine Kirche, eine Ideologie ... Doch wenn dieses Gebäude auf dem Berge für mich eine Ideologie ist, so vermag sie für andere etwas Existenzielles zu sein: eine heilige Erinnerungsstätte an die Bergpredigt etwa; während mich gerade die Erinnerungsstätte stört, mich an die Bergpredigt zu erinnern.“³ Darauf anspielend meint N. Brox, F. Dürrenmatts „Unterscheidung zwischen Existziellem und Ideologischem“ wäre „hilfreich gegen die Aufdringlichkeit der zahllosen ‚Stätten der frühen Christenheit‘ im ‚Heiligen Land‘, von denen die tatsächlichen Spuren des Nazareners verwischt sind. Während man denkt, dass die Memoria Jesu in diesem Land ge-

¹ N. Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, Freiburg 2000, Einführung.

² Übernommen aus: *Bertolt Brecht, Ausgewählte Gedichte*, Frankfurt 1967, 78.

³ N. Brox zitiert den Text aus: *F. Dürrenmatt, Zusammenhänge. Nachgedanken*, Zürich 1980, 14–16.

lingt, stehen die Denkmäler der Ideologie überall im Weg.“⁴

Vielleicht bedarf es auch einer Begegnung mit dem Tourismusambiente und der Frömmigkeitshysterie in der Jerusalemer Grabeskirche, um der bei Brecht aufgeworfenen Spannung zwischen betroffen machender Erinnerung und schauriger Vereinnahmung des Eingedenkens inne zu werden. Wie viele Stätten des Erinnerns sind nicht umgeschlagen zu Orten der Auslösung des sich erinnernden Bewusstseins, weil sich an den Denkmälern letztlich nur die Siegergeschichte derer exponiert, die mit den Machtmitteln herrschender Architektur über den Ruinen der Besiegten triumphieren! Repräsentieren Monamente und ebenso sakrale Bauten nicht selten jene Selbstvergewisserung eines kollektiven Bewusstseins, welches die eigene Bedeutsamkeit, die Geltung der herrschenden Meinung sowie unaufhebbare Wahrheitsansprüche im ewigkeitsverbürgenden Material fundieren zu können meint? Triumphbögen und Standbilder erweisen sich als symbolträchtige Auskunft darüber, wessen Existenz als bleibender Bezugspunkt für eine Erinnerungspflicht festgeschrieben werden sollte. Der im antiken Strafprozess vorgesehene Akt der „*Damnatio memoriae*“⁵ (Auslösung jeder Möglichkeit des Andenkens) dokumentiert erst recht die Anmaßung des Siegers, im Vollzug der Geschichtsdarstellung die Leidens- und Unrechts geschichten von Opfern je nach Herrschaftsprogramm zu ignorieren.

Im Blick auf die so genannten „Totenmale“ hat R. Koselleck⁶ an einigen Beispielen die Kontinuitäten und Brüche der Mentalitäten aufzuweisen versucht, wie sie zumal in den Monumenten der Erinnerung an die in Schlachten und Kriegen Gefallenen greifbar werden. Mit der Glorifizierung des Heldenodes funktioniert die Gedenkstätte und deren Zuschnitt des Erinnerns als Instrumentalisierung menschlichen Lebens. Der Sieg legitimiert jeden Einsatz. In der Vernichtung der Kämpfenden konstatiert man besten Sinn und erstickt so mit der Verherrlichung der Todesbereitschaft des Helden jede Frage nach der Möglichkeit des geschehenen Unrechts im Keim. Im Modus des Erinnerns besorgt die Ideologie der Siegermentalität dazu noch stets jenen Enthusiasmus, der von vornherein nicht duldet, dass Trauer im Sinne einer Sensibilisierung für die Wahrnehmung der Unrechtsgeschichte aufkommt. R. Kosellecks mentalitätsgeschichtliche Analyse vermag freilich auch die Perspektive der Sinnverschiebungen zu artikulieren, wie etwa zusammenfassend bemerkt wird: „Die Denkmalsbotschaften erheischten in einer ersten Phase bis zum Ersten Weltkrieg von sich aus Zustimmungsfähigkeit. Trotz aller Einwände und Kritik bezog sich die Aussage affirmativ auf die Vorgänge und Ereignisse, die den Tod gewaltsam herbeigeführt hatten ... In einer zweiten Phase, zunehmend seit dem ersten Weltkrieg, lautet die Botschaft, dass der Sinn nicht mehr vorausgesetzt, vorgefunden oder auf-

⁴ N. Brox, Das Frühchristentum, Einführung.

⁵ *Damnatio memoriae* [lat., „Verurteilung des Andenkens“]: Personen, die in einem senatorischen Strafprozess zum Landesfeind erklärt wurden, traf die D. m., die sich vor allem in der Beseitigung der Statuen, der Tilgung des Namens auf Inschriften und der Vernichtung der persönlichen Regierungshandlungen des Verurteilten äußerte (übernommen aus: Lexikon der Antike: *Damnatio memoriae*, S. 1. Digitale Bibliothek Band 18: Lexikon der Antike, S. 1257).

⁶ R. Koselleck, Die Transformation der politischen Totenmale im 20. Jahrhundert: Das Gedächtnis des Jahrhunderts, in: *Transit, Europäische Revue* 22 (2002), 59–86.

gefunden wird. Sinn wird vielmehr gesucht, beschworen oder eingefordert. In einer letzten Phase tauchen Denkmale auf, deren primäre Botschaft das Fehlen jeglichen Sinnes überhaupt ist, die Sinnlosigkeit, die Absurdität... Der Bedeutungsverlust unreflektierter patriotischer Sinnvorgaben ebnet den Weg, der die Sinsuche selbst zum Gegenstand werden lässt.“⁷

Anlass zu einer einschneidenden Herausforderung des Nachdenkens über manifeste Zeichen des öffentlichen und monumentalen Eingedenkens gab zweifellos jene jüngste „Mahnmal-Debatte“⁸, die in der Auseinandersetzung um ein geplantes Holocaust-Denkmal in Berlin das politische Selbstverständnis der so genannten „Berliner Republik“ zu höchster Emotionalität provoziert hatte. Die Wende in der Bedeutungsbotschaft ist unübersehbar:

„Das geplante Denkmal wird den Blick der Besucher nicht mehr verehrend auf die eigenen Toten lenken. So verhält es sich auch noch beim nicht mehr triumphierenden Vietnamdenkmal in Washington. Jetzt muss sich aber der öffentliche Blick auf Opfer richten, die das Tun und Lassen der eigenen Eltern und Großeltern einmal zu Fremden gemacht, als Feinde ausgegrenzt, als Untermenschen gedemütigt, als Menschen, die keine mehr sein sollten, geschunden und vernichtet hat.“⁹ Das Erinnerungszeichen wird zum Mahnmal: „nie wieder!!!“ Das Identifizierungssymbol schlägt um in die Irritation des Befremdens: Man wird konfrontiert mit dem Vorwurf der Täterschaft, welche mit dem Instrument der

Vernichtung und Verletzung anderer eine Identität zu sichern vermeinte, welche Identität nun das Mahnmal subversiv problematisiert. Zur Sanierung der Identitätsvermiesung bedienen sich die der Täterschaft Überführten bekanntlich vertrauter Methoden, nämlich etwa jener eines dreisten Umkehrschlusses: *Die Opfer waren die eigentlichen Täter!* Oder man spekuliert mit der von O. Marquard benannten „Kunst, es nicht gewesen zu sein“.¹⁰ Als probates Mittel erweist sich allerdings immer wieder: *Sich nicht mehr erinnern zu können*, oder vielmehr für die Herstellung des „Vergessens“ Sorge zu tragen.

„Das Bedürfnis, Leiden bereit werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“¹¹

Die als Kontrastfigur erlebbare Disposition von „Erinnern – Vergessen“ kommt meist im Horizont der so genannten „Vergangenheitsbewältigung“ in den Blick, doch dürften die Bedeutungsgehalte der Begriffe eher unter Berücksichtigung der neuzeitlichen Traditionskritik auszuloten sein. In paradigmatischer Weise wurde bekanntlich von M. Horkheimer und Th. W. Adorno das Phänomen der neuzeitlichen Selbstbefreiung aus der Erinnerungspflicht und aus den Bindungsmächten der Tradition als „Dialektik der Aufklärung“ gefasst, insofern der Emanzipationsvorgang selbst wiederum die Bedingungen für eine nachfolgende Selbstentfremdung produziert hätte. So bedürfe es wiederum des Eingedenkens der unab-

⁷ Ebd., 74/77.

⁸ Vgl. dazu einen Beitrag von Jürgen Habermas in: „DIE ZEIT“ (Nr. 14, 31. März 1999).

⁹ Ebd., 44.

¹⁰ O. Marquard, Wie rational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt 1982 (1973), 76.

¹¹ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1975 (1966), 29.

gegoltenen Wegweisungen für ein gelingendes Leben. Die Wahrnehmung des Unabgegoltenen eröffnet aber als Eingedenken die ganze Zwiespältigkeit des sich erinnernden Bewusstseins. Denn „aus Erinnerung erwächst Rache, nicht weniger als Versöhnung, und die Hoffnung, mittels entfesselter Erinnerungen zu einer Katharsis zu gelangen, könnte sich als Illusion erweisen“.¹² Die Aufschaukelung von Emotionen und Verweigerungsakten der Zeitzeugengeneration gegenüber Ausstellungen mit Erinnerungsmaterialien macht die Betroffenheit durch Eingedenken übrigens deutlich genug sichtbar. T. Garton Ash ortet in diesem Verhalten nicht eine Singularität unserer Zeit, sondern eine durch die Geschichte hindurch geübte Strategie der Entsorgung von Beschämung, Trauer und Anfragen an die Identifizierbarkeit mit vergangenen Handlungen. Die nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges ausgerufene Amnestie (403 v. Ch.) habe dasjenige ein erstes Mal versprachlicht („*amnestos* nicht erinnern“¹³), was vielleicht auch Winston Churchill 1946 zu seinem Wort vom „segensreichen Akt des Vergessens“ oder auch Carl Schmitt 1951 zur Redeweise von der „Kraft des Vergessens“¹⁴ motiviert haben mag: Versöhnung ohne Irritation durch die widerständige Reflexion dessen, dass „keine innerweltliche Besserung ausreichte, den

Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“.¹⁵

Die vielen Akte der Widerständigkeit gegen die Einmahnung des „Erinnerns“ dürfen zugleich aber auch als Zeichen einer Mentalitätsveränderung wahrgenommen werden. Selbst einem oberflächlichen Blick auf die gesellschaftspolitischen Äußerungen kann der Wandel nicht entgehen. „Wir erleben eine weltweite Konjunktur des Gedächtnisses. Seit zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren macht sich allenthalben, in allen Ländern, allen gesellschaftlichen und ethnischen Gruppen eine tiefgreifende Veränderung der traditionellen Beziehung zur Vergangenheit bemerkbar“: so unter anderem als „Kritik der offiziellen Geschichtsdarstellung und Wiedererwachen der verdrängten Anteile des historischen Geschehens; Einforderung der Spuren einer zerstörten oder beschlagnahmten Vergangenheit...; juristische Aufarbeitung der Vergangenheit, Eröffnung der verschiedensten Museen; erhöhte Sensibilität für die Vorenthaltung von Archivbeständen und deren Freigabe zur Einsicht ...“¹⁶ Der Grund dieser Mentalitätsverschiebung erschließt sich gewiss nicht mit einer glatten Argumentation. Es könnte zum einen die allmähliche Vergewisserung dessen sein, dass der Wahrheitssinn der gesellschaftlichen Vorgänge nicht einfach mit den Überprüfungsprinzipien einer tech-

¹² A. Margalit, Ethik der Erinnerung. Max Horkheimer Vorlesungen, Frankfurt 2000, 11. Vgl. ferner: A. Margalit/G. Smith (Hg.), Amnestie. Oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie, Frankfurt 1997.

¹³ T. Garton Ash, Mesomnesia: Das Gedächtnis des Jahrhunderts, in: *Transit, Europäische Revue* 22 (2002), 39.

¹⁴ Ebd., 40.

¹⁵ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1975 (1966), 378. Vgl. ferner: Th. W. Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit: „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“. Ein philosophisches Lesebuch. Hg. von R. Tiedemann. Frankfurt 1997, 31: „Der Gestus, es solle alles vergessen und vergeben sein, der demjenigen anstünde, dem Unrecht widerfuhr, wird von den Parteigängern derer praktiziert, die es begingen.“

¹⁶ P. Nora, Gedächtniskonjunktur: Das Gedächtnis des Jahrhunderts, in: *Transit, Europäische Revue* 22 (2002), 18.

nisch-naturwissenschaftlich beherrschten Welt zu identifizieren ist. Zum anderen scheint es die Vernunft selbst zu sein, welche die Verblendungsgefahr des Vernunftinteresses durchschaut. Mit der zunehmenden Entzauberung des Perfektibilitätsraumes und der euphorischen Dominanz einer gewalttätigen Fortschrittslogik wird unweigerlich erkennbar, dass die „Identifizierung von Sinn und Wahrheit mit der Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden“¹⁷ zu einer erschreckend zynischen Verdrängung von Unrechtszenarien führt. Dem zur Selbstaufklärung befähigten Bewusstsein bleibt nicht verborgen, dass die Geschichte des Leids, der Grausamkeit, der Schuld, der Gewalt und Menschenverachtung, dass das Wissen um die Unabgegoltenheit der Sehnsucht vieler, dass die Täuschung und Verführung ganzer Generationen durch Betrug und List der Mächtigen nicht zu versöhnen ist mit einer Theorie des Fortschritts, weil mit der Ansage von *Besserung* und Veränderung das an den Gequälten, Ausgelöschten und Vernichteten prakti-

tizierte Unrecht nicht aufgehoben wird.

„Das Gedächtnis ruft vergangenen Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“¹⁸

Wie einem Bericht über das erste „Ahauser Forum Politische Theologie“¹⁹ vom 6./7. Dezember 2001 zu entnehmen ist, dürfte die zwischen J. B. Metz und J. Habermas geführte Diskussion über die Differenz zwischen biblisch-anamnetischer und philosophischer Vernunft keineswegs versandet sein.²⁰ Die Frage, in welcher Weise einer an der griechischen und hellenistischen Philosophie geschulten Theologie die ursprüngliche Anbindung an das jüdische Selbstverständnis abhanden gekommen sei, wurde in unermüdlichen Wiederholungen von J. B. Metz zum Ausgangspunkt stilisiert für einen von ihm festgemachten Vorwurf, dass eine bloß argumentierende, profane Vernunft das Gespür für ein rettendes Eingedenken vermissen lasse. Ohne diese Thematik weiter ausreizen

¹⁷ J. B. Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997, Mainz 1997, 112.

¹⁸ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied-Berlin 1976, 117 (The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston 1964).

¹⁹ J. Sabel, Anschlussfähigkeit als Falle? Zu einer Diskussion zwischen Neuer Politischer Theologie und Jürgen Habermas, in: Orientierung 66 (2002), 94–96.

²⁰ Vgl. dazu: J. B. Metz, Anamnetische Vernunft, in: A. Honneth/Th. McCarthy u.a. (Hg.), Zwischenbe trachtungen. Im Prozess der Aufklärung (Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag), Frankfurt 1989, 733–738; ders., Athen versus Jerusalem? Was das Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist, in: Orientierung 60 (1996), 59–60; ders., Das humane Gedächtnis zu schärfen. Theologie im Zeitalter kultureller Amnesie, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 2 (1998), 55–66; ders., Für eine anamnetische Kultur, in: Orientierung 56 (1992), 205–207; ders., Zwischen Erinnern und Vergessen. Der Christ im Umgang mit der Geschichte, in: M. Liebmann u. a. (Hg.), Metamorphosen des Eingedenkens, Graz-Wien-Köln 1995, 25–34; ders., Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie, in: Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997, Mainz 1997, 149–155; ders., Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie, in: Karl Rahner Akademie (Hg.), Geschichte denken. Münster 1999, 107–116.

J. Habermas, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: Ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Frankfurt 1997, 98–111.

Th. Freyer, „Anamnetische“ versus „prozedurale“ Vernunft? Theologische Bemerkungen zur Debatte zwischen Metz und Habermas, in: ThG 44 (2001), 162–172; B. Taubald, Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie, Münster 2001.

zu wollen, soll doch in Kürze ein Ausschnitt aus der Replik von J. Habermas gegen diesen Vorwurf zur Sprache kommen. An vielen markanten philosophiegeschichtlichen Abschnitten ließen sich nämlich ganz entschieden die Veränderungen des „griechischen Logos“ verdeutlichen. „Er ist heute nicht mehr nur auf den kognitiven Weltumgang fixiert – ... auf die Bedeutung von Sätzen, die wahr oder falsch sein können. Vielmehr hat die Idee des Bundes, der dem Volke Gottes und jedem seiner Angehörigen eine durch ihre Leidengeschichte hindurchgreifende Gerechtigkeit verheißt, hat jedenfalls die Idee einer Bundesgenossenschaft, die im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt, ihre Sprengkraft auch innerhalb der Philosophie entfaltet und die argumentierende Vernunft für die praktischen Erfahrungen der bedrohten Identität geschichtlicher Existenzten aufnahmefähig gemacht.“²¹ Wie die von J. Habermas subtil geführten Kontroversen mit dem positivistischen Szentismus, mit dem amerikanischen Pragmatismus²² und mit dem radikalen Kontextualismus²³ zeigen, öffnet sich die philosophische Land-

schaft allerdings nur mit großer Skepsis dem biblischen Konzept der Leidenserinnerung. Dieses Problem besteht aber fürwahr nicht nur als philosophisches. Die Geschichte der christlichen Theologie dokumentiert in vielfältiger Weise das „Vergessen“ dieser Dimension, welche J. B. Metz wohl zu Recht einklagt. „Die Spuren kultureller Amnesie in der christlichen Theologie reichen weit zurück – bis in die Trennungsgeschichte von den jüdischen Traditionen.“²⁴ Ch. Münz hat in einer Studie²⁵ auf diese „spezifische Eigenart jüdischer Identitätsfindung“ aufmerksam gemacht, welche geleitet wird von einer „Verhältnisbestimmung zwischen Geschichte und Glauben“. In exemplarischer Weise könnte man „die Grammatik jüdischer Erinnerung“²⁶ an der „Liturgie des Sedermahls“²⁷ ablesen. Die Bezugnahme auf die Leidens- und Befreiungsgeschichte des Volkes erfolgt nicht als feststellender Bericht eines vergangenen, abgeschlossenen Ereignisses, sondern als ein Erinnern dessen, was zu einer neuen Disposition für eine Heilserfahrung freimacht. Aus diesem Grund spricht Ch. Münz von einer „Vorrangstellung des Gedächtnisses gegenüber der Historiographie

²¹ J. Habermas, Israel oder Athen (s. Anm. 20), 102 f.

²² Vgl. dazu vor allem: J. Niznik/J. T. Sanders (Hg.), *Debating the State of Philosophy*. Habermas, Rorty und Kolakowski, Westport 1996; J. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende, in: *Ders.*, Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1999, 230–270.

²³ Vgl. dazu: J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988², 58: „Heute herrscht auf vielen Gebieten ein Kontextualismus, der alle Wahrheitsansprüche auf die Reichweite lokaler Sprachspiele und faktisch durchgesetzter Diskursregeln einschränkt, der alle Rationalitätsstandards an Gepflogenheiten, an vor Ort gültige Konventionen angleicht.“ Vgl. ferner: J. Habermas, Israel oder Athen (s. Anm. 20), 106: „Wenn ein Paradigma oder ein Weltbild so viel wert ist wie das nächste, wenn verschiedene Diskurse jeweils alles, was wahr und falsch, gut und böse sein kann, auf verschiedene Weise kodieren, dann muss sich jene normative Dimension schließen, in der wir die Züge eines missglückten und entstellten, eines menschenunwürdigen Lebens erst identifizieren und als Entbehrungen überhaupt erfahren können.“

²⁴ J. B. Metz, Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie, in: *Ders.*, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997, Mainz 1997, 151.

²⁵ Ch. Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1995.

²⁶ Ebd., 403.

²⁷ Ebd., 404.

innerhalb des Judentums“.²⁸ Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass diese Grundhaltung in den Ritualen der christlichen Gemeinden in etwa aufbewahrt worden sein dürfte.²⁹ Die theologische Theoriebildung, welche für das ekklesiale Selbstverständnis und für die Institutionalisierungsformen der Kirche jedoch durch viele Jahrhunderte hindurch ausschlaggebend war, lässt allerdings eine ganz andere „Gedächtniskultur“ erkennen. Die von der antiken philosophischen Denkwelt herausgeforderte Theologie verbindet mit der Erinnerungspflicht in erster Linie das Anliegen der Identitätssicherung durch Treue zur siegreich ausgefochtenen Wahrheitsgel tung. So manche in Handbüchern der Patrologie wiederholt anzutreffenden Äußerungen bestätigen die zwischen den Zeilen versteckte Mentalitätsstruktur, wenn es beispielsweise heißt: „Von dem umfangreichen und vielfältigen Werk Diodors haben sich auf Grund der erwähnten posthumen Verurteilung nur Fragmente erhalten.“³⁰ Die glatte Aufteilung zwischen einer siegreichen Wahrheit und einem auszuschaltenden Irrtum legt die Regeln des Erinnerns und des Vergessens fest. Der mit der Synode von Elvira (um 300) belegte Auftakt bei der Verwendung des „Anathema“ sowie die bei einer Synode von Gangra³¹ (um 340/41) aufgegriffene biblische Formel (Gal 1,9: εἴ τις .. ἀνάθεμα ἔστω / „...Wenn jemand euch etwas als Evangelium ver-

kündigt entgegen dem, was ihr empfangen habt: er sei verflucht!“) hat ohne Zweifel eine wirkungsgeschichtliche Bedeutung erlangt: Die Verurteilung einer Schrift, einer bestimmten Glaubensauffassung war zugleich auch die Vorgabe für eine Verpflichtung, sich dieser Äußerung und ihres Autors niemals mehr zu erinnern. Mit dem Verzeichnis der verbotenen Bücher und Autoren („Index librorum prohibitorum“), von Paul IV. an der Jahreswende 1558/59 mit organisatorischem Eifer besorgt und von Pius V. im Jahr 1564 für eine 400-jährige Geltung ausgestattet (der Index wurde erst 1966 unter Paul VI. aufgehoben), wurde so manche symbolische Bücherverbrennung legitimiert als Sieg der Wahrheit. Alles Erinnern und Eingedenken zielt daher primär auf ein Aktualisieren der Wahrheitsidentität. Nicht ein auf die Zukunft gerichtetes Fortschrittsdenken drängt die Leidensgeschichten der Opfer ins Vergessen oder entwertet sie als systemischen Abfall, sondern ein unabgängiges Identitätsdenken deklariert jedes Ansinnen auf Wandel und Veränderung als Schuld und Unrecht, dem mit Ausschluss und Vergessen zu begegnen ist.

Als Beispiel für ein radikal identifizierendes Erinnern bietet sich das von Vinzenz von Lérin im Jahr 434 verfasste Commonitorium³² an, eine Schrift, welche für strittiges und kontroversielles Umgehen mit dem rechten Glauben

²⁸ Ebd., 433.

²⁹ Vgl. P. Ebenbauer, „Lass mich deine Leiden singen“. Dimensionen christlicher Leidenserinnerung im liturgischen Gemeindegesang, in: ThPQ 150 (2002), 252–263.

³⁰ H. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg-Basel-Wien 1994, 268.

³¹ Vgl. dazu: K. Baus/E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, in: H. Jedin (Hg.), HKG II/1, Freiburg 1985 (1973), 381f. „... Eustathius von Selaste ... der ... als Haupt einer Asketengruppe gekennzeichnet wird, deren Ideale die innerkirchliche Ordnung der kleinasiatischen Gemeinden ernstlich zu bedrohen schienen.“

³² Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates.

ein Regelsystem zur Wahrheitsbestimmung und Identitätssicherung aufzustellen wollte. Als zentrale Argumentationsfiguren für den Wahrheitserweis werden „Verallgemeinerungsfähigkeit“ (universitas), „Ursprungsbezug“ und „Kontinuität“ (antiquitas) sowie „kollektives Einverständnis“ (consensio)³³ aufgezählt, verdichtet in der noch beim Ersten Vatikanum zitierten Formel, dass an dem festzuhalten sei, was *überall, immer und von allen*³⁴ geglaubt wurde. Die Vorstellung von einem essenziellen Fortschritt³⁵ im Wahrheitsgewinn hat in diesem Bezugsfeld keinen Platz. Alles Erinnern und Eingedenken zielt auf Übereinstimmung und Kontinuität. In diesem Kontext stehen Wahrheit und Siegergeschichte in der Konstruktion einer Gleichung. Im Akt der Erinnerung ereignet sich Bestätigung, nicht Infragestellung. Während in den fortschrittsbestimmten und auf Wissenszuwachs angelegten Modellen des neuzeitlichen Denkens das Eingedenken vergangener lebensweltlicher Zusammenhänge und wissenschaftlicher Anstrengungen doch weitgehend als selbstbewusster Triumph über etwas Vorläufiges und Defizientes angelegt ist und somit alles Nicht-Durchgekommenes als Abfallprodukt *instrumentalisiert* wird, denunzieren Identitätsdenken und Kontinuitätsversessenheit alle Einsprüche und Widerstände als Wahrheitsbedrohung und unterbinden Aktivitäten des Freiheitsbewusstseins.

Es bedurfte vieler weltpolitischer und gesellschaftlicher Veränderungen, um dem Gedanken der Erinnerungspflicht sowohl in der säkularen Öffentlichkeit

wie auch im kirchlichen Milieu einen neuen Stellenwert zu verleihen. Es ist gewiss zu kurz gegriffen, wenn immer nur das Zweite Vatikanische Konzil als Markierung eines Epochenbruchs eingetragen wird, doch gilt sicherlich die Einsicht, dass mit dem Ereignis des Konzils eine Horizontverschiebung im kirchlichen Selbstverständnis manifest geworden ist, eine Horizontverschiebung, die gleichsam als Möglichkeitsbedingung der Konzilsoption vorauslief. Greifbar wird der Prozess einer Neubesinnung – um bei J. B. Metz zu bleiben – an der institutionskritischen Bemerkung, dass die „Kirche als Institution gerade von der ständigen Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit“ lebe, insofern sie „auf das Reich Gottes“ ziele und deshalb sich gegen alle „Verabsolutierungen und Verschließungen“³⁶ einer technologisch-ökonomischen Fortschrittsgesellschaft zum Anwalt der Vergessenen und Geopfer-ten zu machen habe. Ein selbstkritischer Impuls ging aber vor allem von einer ökumenischen Aufbruchsstimmung aus, welche die tragische Konfliktgeschichte der konfessionellen Auseinandersetzungen neu zu beurteilen Anlass gab: Dass es nun gilt, gemeinsam den Weg zurück zu gehen und nicht von einer Position des siegreichen Wahrheitsanspruchs, sondern vom Eingedenken der nun auch als Unrechtsgeschehen wahrgenommenen Geschichte auszugehen. So gewinnt nun im Erinnern ein neues Interpretament an Bedeutung: „Was ursprünglich gegensätzlich-exklusiv ausgesagt war, kann sich heute nicht selten als

³³ Comm. 2 (EnchP 2168): „... si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem“.

³⁴ Ebd., „... quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“.

³⁵ Comm. 22 (EnchP 2173): „Eadem tamen quae didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas nova...“ („... dass du nichts wirklich Neues sagst, selbst wenn du es in neuer Weise vorträgst...“ [e. Ü.]).

³⁶ J. B. Metz, Das Problem einer „Politischen Theologie“ (1967), in: *Ders.*, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997. Mainz 1997, 16; vgl. ferner: *Ders.*, Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunfts begriffs, in: *EvTh* 32 (1972) 338–352.

komplementär erweisen.“³⁷ Unter diesem Blickwinkel schließt sich das Vergangene neu auf und ermöglicht lebendige Akte der Begegnung und der mentalen Rehabilitierung: Das einst Besiegelte wird neu aufgebrochen gegen alle Beteuerungen der Unwiderufbarkeit. Im Erinnern blitzt auf: das, was geschehen ist, hätte auch anders geschehen können, und es geschieht im Widerruf der Verblendung und der opferproduktiven Gewalt nun ja auch anders. In dieser Erfahrung liegt der Schmerz des Erinnerns. Doch: „Wir sollen erinnern, was wir nicht erinnern wollen.“³⁸

Th. W. Adornos einleitender Satz in seinem 1966 gehaltenen Vortrag steht für die tiefste Betroffenheit der säkularen wie auch der theologischen Landschaft: „Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung.“³⁹ Von allen Theologen, welche sich zu dieser Betroffenheit bekannt haben, verdient gewiss J. B. Metz als derjenige angeführt zu werden, welcher permanent seine theologische Bezogenheit auf dieses Ereignis artikuliert hat. In einer selbst-

biographischen Notiz (1996) geht J. B. Metz auf seine Konfrontation „mit jener Geschichte“ ein, „die einen so katastrophischen Namen wie Auschwitz trägt. Immer wieder“ – resümiert er – „habe ich mich seitdem gefragt, warum man unserer Theologie eine solche Katastrophe, wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen, so wenig ansieht und anhört. Haben wir womöglich für die theologische Interpretation der Geschichte viel zu ‚starke‘ Kategorien benutzt, die alle geschichtlichen Verletzungen viel zu schnell überdecken und das Sensorium für Gefahr verkümmern lassen? Heilt die Theologie wirklich alle Wunden? Auschwitz wirkte da wie ein Ultimatum auf mich. Von da an spielen für mich die vermeintlich ‚schwachen‘ Kategorien der Erinnerung und der Erzählung, die auch noch das Erschrecken des Logos der Theologie zum Ausdruck bringen können, wie überhaupt die Aufmerksamkeit für die in der jüdischen Geschichte entfaltete anamnetische Kultur eine immer größere Rolle.“⁴⁰ Die theologische Reflexionskompetenz eines J. B. Metz für

³⁷ K. Lehmann/W. Panneweberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg-Göttingen 1986, Einführung 16.

³⁸ M. Theunissen, *Reichweite und Grenzen der Erinnerung / Scope and Limits of Recollection*, Tübingen 2001, 69.

³⁹ Th. W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz: „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“* (s. Anm. 15), 48.

⁴⁰ J. B. Metz, *Ein biographischer Durchblick: „Wie ich mich geändert habe“* (1996), in: *Ders.*, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, Mainz 1997, 209.

Vgl. dazu auch: J. Manemann/J. B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von T. R. Peters*, Münster 1998; J. B. Metz, *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz: Der Holocaust als Kontinuitätsbruch*, in: *Concilium* 20 (1984), 382–389; *ders.*, *Kirche nach Auschwitz*, in: *Kirche und Israel* 5 (1990), 99–108; *ders.*, *Ökumene nach Auschwitz*, in: E. Kogon/J. B. Metz (Hg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg (1979) 1986, 121–144; *ders.*, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*, in: *Concilium* 8 (1972), 399–407.

Zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Auschwitz-Thema vgl. die folgende Auswahl: M. Görg/M. Langer (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997; H. H. Henrix, *Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas*, in: *ThG* 32 (1989), 129–143; B. Jasper (Hg.), *Christliche und jüdische Identität nach Auschwitz*, Hofgeismar 1996; J. Kohn, *Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz*, München-Mainz 1986; Ch. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben* (s. Anm. 25); F. Mussner, „*Theologie nach Auschwitz*“, Eine Programmskizze, in: *KuI* 10 (1995), 8–23; T. R. Peters, *Nach Auschwitz von Gott sprechen*. Hamburg 1995; B. Petersen, *Theologie nach Auschwitz?* Berlin 1996; N. Reck, *Im Angesicht der Zeugen. Eine*

diese Problemgestalt ist zweifelsohne nicht hoch genug einzuschätzen. Der Theologie als solcher ist damit aber noch kein Lob auszusprechen, denn die Wahrnehmung des Theologischen im „Diskurs der Moderne“ scheint jenseits der theologischen Grenzen angesiedelt zu sein. Es war und ist W. Benjamin, der lange vor dem Auschwitzsyndrom die „zukunftsorientierte Verantwortlichkeit auf vergangene Epochen *ausdehnt*“, getragen von der Einsicht, „dass die Kontinuität des Überlieferungszusammenhangs“ – wie J. Habermas zutreffend bemerkt – „ebenso wohl durch Barbarei wie durch Kultur gestiftet wird; ... dass die jeweils gegenwärtige Generation nicht nur für das Schicksal künftiger Generationen Verantwortung trägt, sondern auch noch für das unschuldig erlittene Schicksal vergangener Generationen“.⁴¹

„Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären.“⁴² (1959)

Wenn R. Langthaler in einem Beitrag zur „kantischen Geschichts- und Religionsphilosophie“⁴³ auch einräumt,

dass „Gedächtnis“ und „Erinnerung“ ... bei Kant zwar lediglich in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ als „Erkenntnisvermögen“ ausdrückliche (obgleich eher untergeordnete) Themen“⁴⁴ sind, wird doch nichts von der Überzeugung zurückgenommen, „dass der gegen Kant bisweilen erhobene Vorwurf einer reduktionistischen Fixierung auf eine geschichts- und „erinnerungslose“ Vernunft nicht zutrifft“⁴⁵. Die aus der praktischen Vernunftidee abgeleitete Hoffnung auf einen Sinn der Geschichte bringt nicht das „Bedürfnis der fragenden Vernunft“⁴⁶ zum Schweigen, wohl angesichts des *Befremdens*, „dass die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und dass doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen ...“⁴⁷. Die Irritationen der Vernunftperspektive weisen aber bei Kant nicht ein in den Prozess der Identifikation mit dem Tatsächlichen oder mit der Anerkennung der „Gewinner“, sondern mobilisieren die Sensibilität

Theologie nach Auschwitz, Mainz 1998; J. Reikerstorfer (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Münster 1998; R. Rendtorff/E. Stegemann (Hg.), Auschwitz-Krise der christlichen Theologie, München 1980; M. Roentgen, Alles verstehen heißt alles verzeihen..., Bonn 1991; G. Taxacher, Nicht endende Endzeit? Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken, Gütersloh 1998.

⁴¹ J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt 1985, 24 / 25; vgl. ebd., 26: „Die anamnetische Wiedergutmachung eines Unrechts, das sich zwar nicht ungeschehen machen, aber durch Eingedenken wenigstens virtuell versöhnen lässt, bindet die Gegenwart in den kommunikativen Zusammenhang einer universalen geschichtlichen Solidarität ein. Diese Anamnese bildet das dezentrierende Gegengewicht gegen die gefährliche Konzentration der Verantwortung, die das moderne, allein in die Zukunft gerichtete Zeitbewusstsein einer problematischen, gleichsam zum Knoten geschürzten Gegenwart aufgebürdet hat.“

⁴² Th. W. Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: *Ders.*, „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“ (s. Anm. 15), 47.

⁴³ R. Langthaler, Gedächtnis, Erinnerung und Trauer im Kontext der kantischen Geschichts- und Religionsphilosophie, in: B. Liebsch/J. Rüsen (Hg.), Trauer und Geschichte. Köln u. a. 2001, 85–100.

⁴⁴ Ebd., 85.

⁴⁵ Ebd., 86.

⁴⁶ I. Kant, Kritik der Urteilskraft. Zweiter Teil. Kritik der teleologischen Urteilskraft, in: Werke in zehn Bänden (hg. von W. Weischedel), Darmstadt 1975, VIII 609.

⁴⁷ I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, IX 37 (A 391).

für die Leidensgeschichten der Opfer und motivieren zur Widerständigkeit gegen das Vergessen jener durch Unrecht und Gewalt ruinierten Verlierer. In seiner Analyse von Kants Geschichtsdenken macht R. Langthaler daher deutlich, dass der „totalitäts-skeptische und auch kontinuitätskritische Protest“ Kants gegen eine glatte Fortschrittskonzeption „sich so gleichermaßen jenes wachsamen Misstrauen darüber“ bewahrt, „ob nicht noch jener durchaus fortschritts-orientierte ‚Gesichtspunkt der Weltbetrachtung‘ allzu leicht selbst in den Sog jenes ‚Triumphzuges‘ gerät, „der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. ‚Vorwärts, über Gräber hinweg!‘ – einer solchen bloß einäugig-utopischen ‚Verstandes‘-perspektive stehen freilich nicht nur wichtige geschichtsphilosophische Anknüpfungspunkte Kants im Wege; desgleichen sind es die für seine Religionsphilosophie maßgebenden Problematische, deren in praktischen Vernunftansprüchen verankerte Hoffnungsperspektiven ‚evolutions-(eschatologischen‘ Verlockungen jeglicher Provenienz eine klare Absage erteilen.“⁴⁸ So gibt es in der Philosophie

Kants jene *Trauer* einer anamnetischen Vernunft zu entdecken, wie sie später bei W. Benjamin zur exemplarischen Reflexion geworden ist, weshalb auch R. Langthaler – wie aus dem im Zitat eingebundenen Verweis zu sehen ist – zu Recht eine Linie von Kant zu Benjamin zieht.⁴⁹

Um der historischen Bedeutsamkeit W. Benjamins auch nur annähernd gerecht werden zu können, müsste nun ein längerer Exkurs folgen, welcher verständlicherweise hier nicht möglich ist. Konsens in der Fülle unterschiedlichster Wertungen besteht jedenfalls darin, dass die (wohl noch in Paris) 1940 abgefassten (so genannten) „geschichtsphilosophischen Thesen“⁵⁰ ein wirkliches „Vermächtnis“⁵¹ des Autors darstellen. Die Motivation für W. Benjamins Beschäftigung mit diesem Thema ist sicherlich aus der zeitbezogenen Konfrontation mit dem politischen Horizont zu deuten; tiefe Betroffenheit dürfte aber zweifellos durch eine geschichtsphilosophische Mentalität ausgelöst worden sein, wie sie beispielsweise in jener vielzitierten Aussage des „frühen“ Horkheimer (1934) zum Ausdruck kommt, wenn es heißt: „Was den Menschen, die untergegan-

⁴⁸ R. Langthaler, Gedächtnis, 95.

⁴⁹ Vgl. den vor kurzem erschienenen Beitrag: R. Langthaler, Benjamin und Kant oder: Über den Versuch, Geschichte philosophisch zu denken, in: Dtsch. Z. Philos. 50 (2002), 203–225.

⁵⁰ W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: Die Neue Rundschau 61 (1950) H. 4, 560–570; diese Thesen samt den Vorstudien wurden von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser in den ersten Band der Gesammelten Schriften (Frankfurt 1974) aufgenommen.

Zur Rezeptionsgeschichte der geschichtsphilosophischen Überlegungen W. Benjamins vgl. etwa: P. Bulthaup, (Hg.), Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt 1975; J. Habermas, Bewusstmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins, in: S. Unseld (Hg.), Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt 1972, 173–223; O. John, „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“ (W. Benjamin). Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Münster 1996; Ch. Lienkamp, Messianische Ursprungsdialektik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie, Frankfurt 1998; G. Raulet/U. Steiner (Hg.), Walter Benjamin. Ästhetik und Geschichtsphilosophie, Bern 1998; Th. Schwarz Wentzen, Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins, Bodenheim 1998; H. Schweppenhäuser, Zum Geschichtsbegriff. Walter Benjamins, in: Karl Rahner Akademie (Hg.), Geschichte denken, Münster 1999, 95–106; B. Wunder, Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „Theologisch-politische Fragment“, Würzburg 1997.

⁵¹ Vgl. dazu Anm. 3 bei: H. Schweppenhäuser, Zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins (s. Anm. 50), 95.

gen sind, geschehen ist, heilt keine Zukunft mehr. Sie werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden. Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan, und die Vorstellung des Jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest des primitiven Denkens, das die richtige Rolle des Menschen in der Naturgeschichte verkennt und das Universum vermenschlicht.“⁵² Gegen diese Identifizierung von Geschichte und Naturgeschichte, gegen diese *Entmenschlichung* des Universums, gegen diese Abgeschlossenheit des Geschehenen hat W. Benjamin in einem Beitrag für Horkheimers *Zeitschrift für Sozialforschung* (1937) sein Plädoyer für die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit eingebracht. Die Stellungnahme M. Horkheimers in einem Brief an W. Benjamin ist deutlich genug. „Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch.“⁵³ Die Wahrnehmung dessen, dass hier „Theologisches“ im Spiel ist, wird von W. Benjamin auch gar nicht infrage gestellt. Sein

Gegenstoß geht von der „Überlegung“ aus, „dass die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder die Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft ‚festgestellt‘ hat, kann das Eingedenken modifizieren... Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheistisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“⁵⁴

Wie das global sich etablierende Ökonomisierungsparadigma zeigt, haben wachstumsorientierte und gewinnoptimierende Gesellschaften keine Option, gegen die Instrumentalisierung der menschlichen Lebenswelt zu opponieren. Das Vermissen des Theologischen fällt deshalb radikal zurück an jene religiösen Institutionen, welche in ihrem Gottesbegriff die Leidenserinnerung und den Protest gegen die dämonischen Siegergeschichten eingeschrieben sehen wollen: dass die Erschlagenen nicht die Erschlagenen sind – provokativ angesagt im Glaubenssatz, dass sich Gottesrettendes Eingedenken des „Gekreuzigten“ erinnerte, den die sieggewohnten Intriganten und Weltverwalter doch der *Damnatio memoriae* anvertrauen wollten.

⁵² M. Horkheimer, *Kritische Theorie I* (aus dem Jahr 1934), Frankfurt 1968, 198.

⁵³ Brief vom 16. 3. 1937; zitiert nach: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 16. Briefwechsel 1937–1940, Frankfurt 1995, 83.

⁵⁴ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt 1983, Bd. 1, 589.

GOTTFRIED VANONI

Der biblische Kanon

Institutionalisierte Erinnerung

Die Bibel ist kanonische Erinnerung. Was in ihr niedergeschrieben steht, ist das raum- und zeitübergreifende Zeugnis von Menschen, die ihr Leid und Glück als die entscheidende Begegnungsgeschichte mit Gott auf vielfältige Weise erzählen. Doch die genaueren Fragen, wie der Kanon erinnert werden soll, wie seine Einheit und Differenz zu verstehen ist, wie sich die beiden unterschiedlichen Erinnerungskulturen von Judentum und Christentum zueinander verhalten, sind besonders in den letzten Jahren heiße Themen der Bibelwissenschaften geworden. Dr. Gottfried Vanoni, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Mödling, greift einige Aspekte in selektiver Weise auf und macht deutlich, dass Glaubensgemeinschaft im Lesen und Tun des biblischen Wortes wesentlich Erinnerungsgemeinschaft ist. (Redaktion)

Die Kanonfrage wird in der Bibelwissenschaft intensiv diskutiert.¹ Vieles ist derzeit kontrovers. Wie ist der Kanon entstanden? Lässt sich ein gestaltender Wille erkennen? Welche Sinnrichtung hat die Heilige Schrift? Ist die Bibel kanonisch auszulegen? Was ändert sich bei kanonischer Lektüre? Was ergibt sich für das Verhältnis von Altem und Neuem Testament? Manche Antworten spiegeln Verlegenheit. Zu fast allen Lösungsversuchen lassen sich Gegenargumente finden. Hin und wieder mischt sich Polemik in die Diskussion ein. Das zeigt, wie wichtig die Kanonfrage ist. Hier ist nicht der Rahmen, all die Fragen zu diskutieren. Für einen Forschungsüberblick ist es zu früh. So werde ich versuchen, auf die Fragen einzugehen, die an mich herangetragen wurden. Manche Gesichtspunkte,

die ich zur Sprache bringe, hören sich vielleicht wie Gegenfragen an. Dies hängt mit meiner Abneigung gegen ein rein disjunktiv-exklusives Denken zusammen.

Ihr sollt nichts hinzufügen und nichts wegnehmen

Im Buch Deuteronomium begegnet man bei der Bibellektüre erstmals der sogenannten Kanonformel: „Ihr sollt dem Wortlaut dessen, worauf ich euch verpflichte, nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen; ihr sollt auf die Gebote des Herrn, eures Gottes, achten, auf die ich euch verpflichte“ (Dtn 4,2; vgl. 13,1). Im Deuteronomium ist auch überdurchschnittlich oft vom „Gedenken / Erinnern“ (hebräisch: *zakar*) und noch häufiger vom „Bewah-

¹ Besondere Aufmerksamkeit erfährt der Kanon im „Jahrbuch für Biblische Theologie“, Neukirchen-Vluyn (seit 1986), und in den „Themen“, der Ergänzungsserie zur Neuen Echter Bibel, Würzburg (seit 1999). Wichtig ist der Sammelband: *Christoph Dohmen/Thomas Söding (Hg.)*, Eine Bibel – zwei Testamente (UTB 1893), Paderborn u.a. 1995. Weitere Literatur findet sich am Ende der einzelnen Beiträge in: *Frank-Lothar Hossfeld (Hg.)*, Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg u.a. 2001. Beachtenswert ist schließlich: *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J.

ren / Achten auf“ (hebräisch: *šamar*) die Rede. Nicht zufällig findet sich das zuletzt genannte Wort an den beiden eben erwähnten Stellen mit der Kanonformel. Die deuteronomischen Weisungen wollen als Lerntext verstanden sein: „Du sollst sie deinen Kindern wiederholen“ (Dtn 6,7). Und nicht zufällig taucht die Kanonformel in den jüngsten Partien des Deuteronomiums auf. Es gehört bereits zu Israels „klassischen“ Texten, die seine kulturelle Identität begründen. Es ist jedoch auch ein „heiliger“ Text, der in einer Liturgie rezitiert wird: „Du sollst diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen“ (Dtn 31,11). Schließlich wird das Deuteronomium zum „kanonischen“ Text, zur Richtschnur für das religiöse Leben.² Das Memorieren der Weisung zielt auf das „Bewahren“, das Praktizieren im Alltag. Diese Zielrichtung wird auch im Neuen Testament nicht aufgegeben: „Lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,20).

Verweilen wir noch etwas beim „Erinnern“. Es will eine Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herstellen. „Sich erinnern“ heißt also nicht einfach: „sich in die Vergangenheit versetzen“. Vielmehr soll Vergangenes, das vielleicht schon in Vergessenheit geraten ist, um seiner Aktualität willen aufgegriffen werden. Durch das Bedenken soll Vergangenes für Gegenwart und Zukunft maßgebend werden. Wiederholt dient in der alttestamentlichen Gesetzgebung die „Erinnerung“ dazu, soziales Handeln zu begründen. Ein Beispiel: „Wenn du in deinem Weinberg die Trauben geerntet hast, sollst du keine Nachlese

halten. Sie soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören. Erinnere dich: Du bist in Ägypten Sklave gewesen. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten“ (Dtn 24,21–22).

Die Erinnerung an die Vergangenheit dient nicht zuletzt dazu, dass die Zukunft anders wird als die Gegenwart. In einem Psalm ist zu lesen – unerhört provokant: „Was wir hörten und erfuhren, was uns die Vorfahren erzählten, das wollen wir unseren Kindern nicht verbergen: die ruhmreichen Taten und die Stärke des Herrn, die Wunder, die er getan hat. Die Kinder späterer Zeiten sollen davon erfahren, damit sie ihr Vertrauen auf Gott setzen, die Taten Gottes nicht vergessen und seine Gebote bewahren und nicht werden wie ihre Vorfahren“ (Ps 78,3–8).

Gottes Familie als Lerngemeinschaft

Nicht nur im Deuteronomium lassen sich Anfänge der Kanonwerdung greifen.³ Das Deuteronomium empfiehlt sich aus vielen Gründen als exemplarischer Einstieg in die biblische Erinnerungskultur. Vor allem als Abschluss der Tora hat das Buch ein eigenes Gewicht. Zu den bereits erwähnten Vorzugswörtern aus dem Wortfeld „Erinnerung“ kommen weitere. Fast ein Fünftel der alttestamentlichen Belege von „Lernen / Lehren“ steht im Deuteronomium. In über der Hälfte der Fälle wird das „Tun“ der göttlichen Weisungen als Lern- und Lehrziel formuliert, in einem Drittel der Fälle die „Gottesfurcht“. Auch negative Lehrziele werden benannt.⁴ Die Zusammen-

² Zur Unterscheidung „klassischer/heiliger/kanonischer Text“ vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, passim.

³ Zu anderen „Wachstumsspuren“ vgl. Christoph Dohmen/Manfred Oeming, Biblischer Kanon – warum und wozu? (QD 137), Freiburg u.a. 1992, 30–54.

hänge legen es nahe, dass der Text auswendig zu lernen ist: „Ihr sollt meine Worte eure Kinder lehren, indem ihr von ihnen redet, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst“ (Dtn 11,19). Permanentes Lernen wird auch dem König abverlangt; er wird als Musterschüler vorgestellt: „Sein Leben lang soll er die Weisung mit sich führen und in der Rolle lesen, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott, zu fürchten, auf alle Worte dieser Weisung und dieser Gesetze zu achten und sie zu tun“ (Dtn 17,19).

Ein weiteres wichtiges deuteronomisches Stichwort mit überdurchschnittlichem Vorkommen ist das „Vergessen“. Es gehört zur Weisheit des Deuteronomiums, dass es die Gefahren voraus sieht, in denen Israel Schaden nimmt, weil es aufhört, sich zu erinnern. Wie ein Kehrvers erklingt die Mahnung: „Vergiss nicht!“ (Dtn 4,9). Als Hauptgefahr wird der gottgeschenkte Wohlstand geortet: „Wenn der Herr, dein Gott, dich in ein prächtiges Land führt ... wenn du dort isst und satt wirst und den Herrn, deinen Gott, für das prächtige Land, das er dir gegeben hat, preist, dann nimm dich in acht und vergiss den Herrn, deinen Gott, nicht“ (Dtn 8,7.10–11). Die synagogale Sabbatleseordnung wird später die institutionalisierte Rückversetzung in die Wüstenzeit dadurch verstärken, dass sie nach dem Tod des Mose die Tora wieder von der Schöpfung an vortragen lässt. Eine regelmäßige gottesdienstliche Verlesung der Schrift ist schon im Deuteronomium vorgesehen: „Beim Laubhüttenfest, wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die der Herr auswählt, das Angesicht des Herrn, deines Gottes zu schauen, sollst

du diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen“ (Dtn 31,11).

Eine analoge Würde wie der Tora im jüdischen Kanon (und auch noch in der urkirchlichen Zeit) kommt im christlichen Kanon den vier Evangelien zu. Die katholische Liturgie hebt die Verlesung des Evangeliums vielfältig aus dem Wortgottesdienst heraus. Ich frage mich, ob dieser formalen Auszeichnung nicht auch (in Fortführung der alttestamentlichen Erinnerungskultur) eine inhaltliche Rückversetzung in die Zeit vor Ostern entsprechen sollte. Dem Kennenlernen des Gotteswillens durch den Lehrer Jesus könnte es gut tun, wenn der Lernprozess nicht durch den Sprung in die nachösterliche Zeit verkürzt würde. Die Erzählung von der vorösterlichen Offenbarung Jesu als Gottessohn lässt jedenfalls ein Verweilen in der Verklärung nicht zu; auf den verlegenen Vorschlag von Jesu Musterschüler Petrus, drei Hütten zu bauen, wird nicht weiter eingegangen (Mt 17,4 par). Und auch der Auferstandene wird sich nur aus der Erinnerung an die vorösterliche Lernzeit finden lassen: „Er ist nicht hier, sondern er ist auferstanden. Erinnert euch an das, was er euch gesagt hat, als er noch in Galiläa war“ (Lk 24,6; vgl. Joh 2,22). Vielleicht liegt es an der kirchensprachlichen Übersetzung „Jünger“, wenn Christenmenschen zu wenig wahrnehmen, dass Jesus in eine Lerngemeinschaft rufen wollte. Der Urtext spricht von „Schülern / Schülerinnen“ oder meinetwegen „Lehrlingen“.

Zusammendenken, was zusammengehört

Der Untertitel „Institutionalisierte Erinnerung“ rechtfertigt sich nicht nur

⁴ Dtn 18,9; 20,18; vgl. Jes 59,8 und das neutestamentliche Zitat Lk 1,79.

durch die in der Heiligen Schrift eingebauten Hinweise auf öffentliche regelmäßige Verlesungen. Auch die Übergänge an kanonischen Schnittstellen und Abschlüssen enthalten Anweisungen zum vergegenwärtigenden Memorieren. Dabei lassen sich subjektive Vergegenwärtigung und kollektives Erinnern nicht auseinanderhalten. Wer die Leserlenkungen der Bibel ernstnimmt, kann nicht im privaten oder familiären Raum des „kommunikativen Gedächtnisses“ bleiben, sondern muss sich unweigerlich vom „kulturellen Gedächtnis“ formen lassen.⁵

Beginnen wir mit dem kanonischen Schluss der hebräischen Bibel, dem Kyros-Edikt in 2 Chr 36,23. Dieser Abschluss des dritten Kanonteils „Schriften“ (Ketubim) enthält deutliche Anspielungen auf die ersten beiden Kanonteile „Weisung“ (Tora) und „Propheten“ (Nebi'im – beginnend mit dem Buch Josua): „Der Herr, der Gott des Himmels, hat mir alle Reiche der Erde verliehen. Er selbst hat mir aufgetragen, ihm in Jerusalem in Juda ein Haus zu bauen. Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört – der Herr, sein Gott, sei mit ihm –, der soll hinaufziehen.“ Kyros spielt mit „der Herr sei mit ihm“ auf die Beistandsformel am Anfang der Propheten an (vgl. Jos 1,9: „Der Herr, dein Gott, ist mit dir bei allem, was du unternimmst“). Mit „sein Gott / sein Volk“ wird an die Bundesformel, mit „hinaufziehen“ an das Exodusereignis allgemein erinnert.⁶ Überdies wird in Vers 2 Chr 36,22 der Prophet Jeremia erwähnt.⁷

Auch der erste Psalm als Anfang des dritten Kanonteils Ketubim setzt Signale, die weit nach vorne weisen: „Selig der Mann, der an der Weisung des Herrn seine Freude hat, der in seiner Weisung murmelt bei Tag und bei Nacht! Er ist wie ein Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken. Alles, was er tut, wird ihm gut gelingen“ (Ps 1,1–3). Der kontrastive Baumvergleich erinnert an Jer 17,5–8. Deutlicher sind die Parallelen zum Beginn der vorderen Propheten mit dem Gotteswort an Josua: „Nie fehle dieses Buch der Weisung bei deinen Reden! Murmle darin bei Tag und bei Nacht, damit du darauf achtest, so zu handeln, wie in ihm geschrieben steht! Dann gelingen dir deine Unternehmungen, und du wirst erfolgreich sein“ (Jos 1,8). Dies wiederum erinnert an die Forderung des Deuteronomiums, die dem König ein permanentes Studium der Tora abfordert (Dtn 17, 19). Die Einteilung des Psalters in fünf Bücher verstärkt die Anspielung auf die fünfteilige Tora. Die Psalmen verstehen sich als meditative Einübung in das praktische Gotteswissen. Überblickt man den Psalter als Ganzen, so lässt sich sagen: In den Büchern 1 bis 3 (also bis Ps 89) überwiegt das „messianische“ Konzept, in den Büchern 4 bis 5 das „theokratische“ Konzept. Dieses Ungleichgewicht markiert ein Gefälle: weg vom menschlichen Herrschen, hin zur Unterwerfung unter die Königsherrschaft Gottes.

⁵ Zur Unterscheidung „kommunikatives/kulturelles Gedächtnis“ vgl. Jan Assmann (s. Anm. 2), besonders 20–45.

⁶ Vgl. im Blick auf die Exilssituation Lev 26,45: „Ich werde zu ihren Gunsten des Bundes mit den früheren Generationen gedenken, die ich vor den Augen der Völker aus Ägypten herausgeführt habe, um ihr Gott zu sein, ich, der Herr“.

⁷ Vgl. Erich Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 174–176.

Ähnlich blickt der Schluss der Prophetenbücher, die im griechischen Kanon der Septuaginta und im christlichen Kanon ans Ende gerückt sind, auf die früheren Kanonteile zurück: „Erinnert auch an die Weisung meines Knechtes Mose; am Horeb habe ich ihm Satzung und Recht übergeben, die für ganz Israel gelten. Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Elija“ (Mal 3,22–23). Die Verflechtung mit früheren Kanonteilen braucht hier nicht vorgeführt zu werden.⁸ Durch die Nennung von Mose und Elija sind die beiden Größen Tora und Nebi’im deutlich hereingenommen. Wichtig für den christlichen Kanon ist dabei, dass das Neue Testament die Konfiguration ‚Mose und Elija‘ aufgreift; sie ist uns oben bei der Verklärung (Mt 17,3f par) begegnet. Die Evangelien zitieren den Schlusstext des Alten Testaments mehrfach, um Johannes den Täufer als den verheißenen Elija zu deuten. Das Neue Testament wird doppelt mit dem Alten verzahnt: „Zum einen wird damit das Neue Testament ‚kanonisch‘ legitimiert ... und zum anderen erhält so das Erste Testament ... die Funktion, in seinem relationalen Eigenwert zur Jesus-Nachfolge hinzuführen, d.h. insbesondere ihn als Paradigma eines Lebens mit der Tora zu sehen.“⁹

Mit der Bibel in der linken Hand

Die neutestamentliche Bibelwissenschaft ist dabei, das Alte Testament als

Prätext der Evangelien verstehen zu lernen. Nicht nur die sogenannten Erfüllungszitate bei Matthäus verlangen eine Lesung seines Evangeliums in der Kontinuität mit der Schrift des Judentums: „Wenn die Leser gleichsam in der linken Hand die Bibel hielten und in der rechten Hand das MtEv, dieses im Lichte jener Glaubensgeschichte und als deren Fortsetzung lasen, lasen sie das MtEv gemäß der intendierten Leserlenkung.“¹⁰ Ähnlich lässt sich dem Johannesevangelium mehr Zuordnungs- als Gegenordnungsdenken abgewinnen. Ohne das Alte Testament kann der Johannesprolog nur missverstanden werden. Sobald Ex 34 als Prätext des Johannesprologs erkannt ist, wird klar, dass sich Johannes in Joh 1,17 nicht auf einen Gegensatz einlassen will: „Denn die Tora wurde durch Mose gegeben, die Gnade und Treue kam durch Jesus Christus.“ Es geht ihm „um die Einheit Gottes, des Gottes Israels. Der durch Mose die Tora Gebende ist kein anderer als der in Jesus Christus Präsente“.¹¹

Die hebräische Bibel als Prätext der Jesusgeschichte empfiehlt unterdessen auch der Katechismus der Katholischen Kirche: „Im übrigen will das Neue Testament auch im Licht des Alten Testamentes gelesen werden“ (Nr. 129). Das ist sicher mit einer Frucht der Kanondiskussion. Auch wenn Christenmenschen beim Lesen des Alten Testaments nicht so tun können, als hätten sie von Jesus nie etwas gehört, die Blickrichtung sollte sich geändert haben: Der neutestamentliche Rück-

⁸ Vgl. Odil Hannes Steck, Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991, 127–136. – Hier geht es vor allem um folgende Prätexte: Dtn 1–6; Jos 1,7–13; 1 Kön 19,8; Joël 3,4.

⁹ Erich Zenger (s. Anm. 7), 183f.

¹⁰ Hubert Frankemölle, Matthäus, Kommentar 1, Düsseldorf 1994, 126–127.

¹¹ Klaus Wengst, Das Johannesevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1). Stuttgart u.a. 2000, 72.

griff auf alttestamentliche Kontexte „will nicht eine Auslegung dieser Schriften oder ein Kommentar dazu sein, sondern es geht dabei immer um ein Verstehen des Christusereignisses ‚von der Schrift her‘, das heißt von der als bekannt und autoritativ anerkannt vorausgesetzten Bibel Israels her“.¹²

Wie verhalten sich beide Erinnerungskulturen zueinander?

Die Andeutungen zeigen: In den Anfängen liegen jüdische und christliche Erinnerungskultur nahe beieinander. Gerade bei der Entstehung des Christentums wurden wichtige Auseinandersetzungen aus dem jüdischen kulturellen Gedächtnis heraus geführt. Ich denke an „das jüdische Profil des neutestamentlichen Christusbekenntnisses“¹³ oder an die Diskussion um die Anwendung der Tora („Halacha“)¹⁴. Gerade in der Kommentierung der Paulusbriefe ist ein großer Wandel festzustellen.¹⁵ So können etwa „die Übereinstimmungen paulinischer Gnadenlehre mit den Aussagen der Hymnen von Qumran“ als große Herausforderung gelten.¹⁶ Natürlich sind Judentum und Christentum durch spätere Gedanken irreversibel auseinander gewachsen. Christenmenschen sollten jedoch damit aufhören, die Bibel erst

durch das Neue Testament als abgeschlossen gelten zu lassen oder gar dem jüdischen Kanon den Charakter der Offenbarung abzusprechen.¹⁷ Eine weitere Herausforderung für die Kanondiskussion stellt die moderne Rezeptionsästhetik dar. Die Rede vom Text als „offenem Kunstwerk“ scheint gegen das Selbstverständnis des biblischen Kanons als abgeschlossenes Phänomen zu stehen. Doch hat das abgeschlossene Korpus immer schon zu Auslegungsmethoden geführt, die einerseits das Ganze intakt lassen, es jedoch für die jeweilige Gegenwart aufschließen wollen. Ein Gesichtspunkt wurde bisher zu wenig beachtet, der in der Diskussion weiterhelfen könnte. Es ist die Frage, ob der heilige Text selbst offen ist oder die Auslegung – oder konkreter: ob „die Vorstellung von einer unbegrenzten Anzahl latenter Bedeutungen in der Gestalt des heiligen Textes“ vorherrscht oder „die Vorstellung von der Unendlichkeit des Interpretationsprozesses“¹⁸. Auf jeden Fall wird zu berücksichtigen sein: „Ein Kanon ist die literarische Verständigungsbasis einer ihn als normativ rezipierenden Gemeinschaft über ihren religiöstheologischen Glauben.“¹⁹ Wenn zum Kanon die rezipierende Kirche gehört, müssen auch die unterschiedlichen christlichen Kanonformen (in Ostkir-

¹² Erich Zenger, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993, 69.

¹³ Klaus Wengst, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1999, 69.

¹⁴ Vgl. die Literatur bei Hubert Frankemölle (s. Anm. 10), 217.

¹⁵ Bezeichnend ist das jüngste Heft von Bibel und Kirche 57 (2002), 122–151 zum Thema „Frauen entdecken Paulus“.

¹⁶ Klaus Berger, Die Bedeutung der zwischentestamentlichen Literatur für die Bibelauslegung, in: Zeitschrift für Neues Testament 8 (4. Jg. 2001), 14–17 (Zitat: 15).

¹⁷ Vgl. entsprechende Andeutungen bei Gottfried Vanoni, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995, 15–16.

¹⁸ Moshe Idel, „Schwarzes Feuer auf weißem Feuer“. Text und Lektüre in der jüdischen Tradition, in: Aleida Assman (Hg.), Texte und Lektüren. Perspektiven in der Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main 1996, 30–46, findet den ersten Standpunkt in der Kabbala, den letzten „in verschiedenen christlichen Texten“: „Während sich in kabbalistischer Perspektive der Leser der Unendlichkeit des Textes anpassen muß, paßt sich in christlicher Perspektive der Text seinen Lesern an“ (Zitate: 38).

¹⁹ Dieter Böhler, Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft, in: ThPh 77 (2002), 161–178 (Zitat: 177).

che, evangelischer und katholischer Glaubensgemeinschaft) keine Schwierigkeiten bereiten. Die Offenheit des Kanons kann auf keinen Fall so weit verstanden werden, dass sie über den Standpunkt der Rezeptionsästhetik hinausgeht: „Auch ein ‚offener‘ Text ist doch immer ein Text, und ein Text kann zwar unendlich viele Interpretationen anregen, erlaubt aber nicht jede beliebige Interpretation.“²⁰

Dem Historiker mag „die Abtrennung des Kanons nichts weiter als ein willkürlicher Schnitt“²¹ sein. Vom theologischen und auch vom literaturwissenschaftlichen Standpunkt aus darf man dennoch von einem gestaltenden Willen ausgehen. Über die oben angedeuteten innerbiblischen kanonischen Prozesse hinaus sprechen Spannungen (und zum Teil Harmonisierungen) innerhalb des Textkorpus dafür. Wie immer man die Entstehung des Pentateuchs (der Tora) erklären will, er enthält eine bedeutende Anzahl von Gesetzeskorpora, die das Ganze weniger als Zufallsprodukt, sondern vielmehr als Ergebnis eines Kompromisses erscheinen lassen. Unter Hintanstellung von internen Differenzen sollten möglichst viele Traditionen vereint werden. Es ging um „Abgrenzung und Einigung im Zeichen des Einen Gottes“.²² Ähnliches darf für das Neue Testament angenommen werden. Viel spricht dafür, „daß es sich bei der kanonischen Ausgabe um eine strenge Auswahl von Schriften handelt, deren Auswahlkrite-

rium darin bestand, Schriften herauszugeben, die den Konflikt zwischen Paulus und den Jerusalemer Autoritäten entschärfen“.²³ Die Auswahl von Schriften zielt also primär nicht auf Ausschluss, sondern auf Einigung. Wer sich die Bibel „gedenkend“ verinnerlicht, muss sie als Kompromissdokument ernstnehmen und sich sagen lassen, dass die Erinnerung auf Taten zielt.

Was ist mit den zensierten Erinnerungen?

Über Strömungen, die im biblischen Kanon keine Aufnahme gefunden haben oder gar ausgegrenzt wurden, wissen wir viel zu wenig. Auch hier empfiehlt es sich, nicht von einem negativen Verdacht auszugehen. Der zu vermutenden Zensur ging es um die Einheit Gottes und nicht um den Ausschluss von positiven Gotteserfahrungen. Dies lässt sich schön am Buch Jesaja zeigen, das mit Recht „das Buch der weiblichen Metaphern genannt“²⁴ wurde. Ausgerechnet der exilische Jesaja, der wie kein anderer alttestamentlicher Theologe die Einheit Gottes betont, bewerkstelligt dies nicht durch Ausschaltung von weiblichen Metaphern aus der Gottesvorstellung.²⁵ Die Überbetonung der Knecht-Gottes-Texte und die gleichzeitig stiefmütterliche Behandlung der Tochter-Zion-Texte in der Auslegungsgeschichte sollte nicht einer Zensurbehörde angelastet wer-

²⁰ Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992, 144.

²¹ So Klaus Berger (s. Anm. 16), 14.

²² Manfred Weippert, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: Jan Assmann/Dietrich Harth (Hg.), *Kultur und Konflikt* (es 1612), Frankfurt am Main 1990, 143–179 (Zitat: 160).

²³ David Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (NTOA 31), Fribourg u.a. 1996, 147.

²⁴ Irmtraud Fischer, *Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern*, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium feministische Theologie*, Gütersloh 1998, 246–257.

²⁵ Vgl. dazu Gottfried Vanoni (s. Anm. 17), 27 (mit weiterer Literatur).

den. Sie resultiert aus einer partiellen Taubheit gegenüber den vielen Stimmen der Bibel.²⁶

Eine Frage bleibt: Gibt es in den biblischen Texten Leerstellen der Erinnerung, die Exegese und Theologie um der Wahrheit willen durch historische Forschung überbrücken müssen? Natürlich gibt es Leerstellen. Sie dürfen jedoch weder als Rechtfertigung dafür dienen, Gutes zu unterlassen oder Böses zu tun, noch bedürfen sie der Auffüllung. Zum Kanon gehört nämlich, dass mit dessen Abschluss die Auslegung beginnt: „Da sich die Zeiten mit ihren Bedingungen ständig wandeln, das in Buchstaben gefaßte Gesetz aber die Verhältnisse seiner Entstehungszeit widerspiegelt, war innerhalb des Judentums das Gesetz immer ein Gegenstand ununterbrochener Diskussion und Fortentwicklung, die sich bis in die heutige Zeit hinziehen“.²⁷ Hier ist tatsächlich die christliche Theologie gefordert; und sie wird gut daran tun, sich wieder mehr von der jüdischen Halacha-Tradition inspirieren zu lassen.

Dennoch: Bevor ich mir den Kopf über Leerstellen zerbreche, freue ich mich

über die Fülle der biblischen Wahrnehmungen. Ein besonderer Hinweis auf die Mitwirkung des Heiligen Geistes ist die radikale Aufdeckung von sündhaften Strukturen und Gewalttaten, die paradoxerweise der Bibel den Vorwurf einer gewaltbesetzten Schrift eingebracht hat.²⁸ Ich staune, dass die Sünden der Erwählten, vor allem derer, denen Verantwortung aufgetragen ist, nicht einer Zensur zum Opfer gefallen sind.²⁹ Zum spannungsvollen Ganzen der Bibel gehört auch, dass sie „jene drinnen“ eindringlicher ermahnt und mit ihnen strenger ins Gericht geht als mit „jenen draußen“. Hierher gehört etwa der gerne als Rückfall in den Partikularismus geshmähte Jesajaschluss (Jes 66,24), der in der synagogalen Leseordnung durch den nochmaligen Vortrag von Vers 23 zwar abgeschwächt, nicht jedoch völlig wegge lassen wird. Leider wird in der christlichen Gottesdienstpraxis nicht nur dieser oder jener Vers übergangen. Ganze Passagen bleiben ausgeblendet³⁰ und dadurch meistens auch die (gefährliche?) Erinnerung daran, dass die biblische Religion ohne gesellschaftliche Relevanz defizitär bleibt.

26) Vgl. Irmtraud Fischer, Ein Blick auf den BK und seine Hermeneutik von der „anderen“ Seite: andere Generation – weiblich – katholisch, in: *EvTh* 62 (2002), 26–36. – Ein gelungener Versuch, auf „die vielen Stimmen der einen Bibel“ zu hören, ist das gleichnamige Themenheft *Conc* (D) 38 (2002), 1–108.

27) Jakob J. Petuchowski, Gesetz, in: *Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma*, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärungen – Perspektiven (Herder Spektrum 4281), Freiburg u.a. 1994, 127–131 (Zitat: 130).

28) Vgl. Gottfried Vanoni, Gott als oberste und letzte Gewalt. Abwägungen aus bibeltheologischer Sicht, in: *Diak* 33 (2002), 320–5.

29) Eine beschränkte Stellenauswahl möge der Füllung des kulturellen Gedächtnisses dienen: Gen 12; 16; Ex 17; 32; Num 11,28–29; 13–14; 20; 2 Sam 11; Mt 16,23; Mt 26,74 par; Lk 9,54.

30) Vgl. die Problemanzeigen in: *Georg Steins* (Hg.), Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie, Stuttgart 1997.

Praktische Theologie heute bei Kohlhammer



Band 51

Thomas Bornhauser
Gott für Erwachsene
 Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt
 3. Auflage 2002. 204 Seiten
 Kart. € 29,90
 ISBN 3-17-017956-X

Band 55

Doris Nauer
Seelsorgekonzepte im Widerstreit
 Ein Kompendium
 2001. 476 Seiten
 38 Schaubilder
 Kart. € 25,-
 ISBN 3-17-017115-1

Band 56

Manfred Rieger
Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen
 Das Sozialtherapeutische Rollenspiel als Methode erfahrungsbezogenen Glauben-Lernens
 2002. 392 Seiten
 Kart./Fadenheftung. € 31,-
 ISBN 3-17-017262-X

Band 60

Andreas Odenthal
Liturgie als Ritual
 Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen
 2002. 288 Seiten. Kart. € 25,-
 ISBN 3-17-017818-0

Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH
 70549 Stuttgart · Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

ARTUR R. BOELDERL

„Die Maus im Vogelkäfig“

Zum Status der Erinnerung und deren psychohistorischer Dimension in Phänomenologie und Psychoanalyse

Sigmund Freud hat den Einfluss des Unbewussten im Menschen als dessen dritte (nach der von Kopernikus und Darwin ausgelösten) Kränkung bezeichnet: Wir sind nicht Herr im eigenen Haus; wir wiederholen unbewusst das Nicht-Erinnerte. Darum war für Freud das Erinnern ein traumatischer Prozess. Mit dieser These hat der Begründer der Psychoanalyse einen sowohl markanten Kontrapunkt gegenüber der Bewusstseinsphilosophie als auch inspirativen Auftakt zum Neubedenken der Kategorien „Wahrnehmung“ und „Erinnerung“ gesetzt. Dr. Artur Boelderl, Assistent und Lehrbeauftragter der KTU Linz und der Universitäten Klagenfurt und Graz, zeigt in seinem anspruchsvollen philosophischen Reflexionsgang, wie diese Kategorie in der Phänomenologie Husserls und in der Psychoanalyse Freuds konzeptualisiert worden ist. (Redaktion)

Du bist, was du vergisst.

Pierre Niccart

1. Die Erinnerung – eine Wiederholung¹

Die Erinnerung sei „eine eigentümliche Modifikation der Wahrnehmung“, no-

tiert Edmund Husserl in einem vom Herausgeber des Bandes XXIII der *Husserliana* mit „wohl 1909 oder anfangs 1910“ datierten knappen Text.² Mit dieser der Erinnerung hier attestierten „Eigentümlichkeit“ hat es, folgt man Husserls Überlegungen, eine mindestens doppelte Bewandtnis: Eigentüm-

¹ Angesichts des Booms der kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Themenbereich „Erinnerung, Gedächtnis, Vergessen“ in den letzten 10, 15 Jahren ist jedweder neue Beitrag fast schon dazu verdammt, in gewisser Hinsicht eine Wiederholung darzustellen. Zu diesem Befund vgl. Peter Matussek, Erinnerung und Gedächtnis, in: Hartmut Böhme, Peter Matussek und Lothar Müller (Hg.), Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will, Reinbek bei Hamburg 2000, 147–164. Als im engeren Sinn philosophisch relevante Publikationen nenne ich – neben den informativen Artikeln „Erinnerung“ und „Gedächtnis“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 2, Sp. 636–643, beziehungsweise Bd. 3, Sp. 35–43) und dem sehr gut gemachten „interdisziplinären Lexikon“ zu *Gedächtnis und Erinnerung* (hg. v. Nicolas Pethes und Jens Ruchatz, Reinbek bei Hamburg 2001) – selektiv und in keiner anderen Reihenfolge als der alphabetischen nur die folgenden: Edward S. Casey, Remembering. A Phenomenological Study, Bloomington-Indianapolis 2000; Jacques Derrida, Mémoires. Für Paul de Man, Wien 1988; ders., Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel ... Paul de Mans Krieg. Mémoires II, Wien 2000; ders., Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression, Berlin 1997; Anselm Haverkamp und Renate Lachmann (Hg.), Memoria. Vergessen und Erinnern, München 1993 (= Poetik und Hermeneutik, Bd. XV); Paul Ricoeur, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 2000 (= Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, Bd. 2); Mark Siebel, Erinnerung, Wahrnehmung, Wissen, Paderborn 2000; Georg Christoph Tholen und Elisabeth Weber (Hg.), Das Vergessene(e). Anamnesen des Understellbaren, Wien 1997; sowie die nicht nur psychoanalytisch interessanten Beiträge im Themenheft *Erinnern und Vergessen* der Zeitschrift für Psychoanalyse RISS (16. Jg. 2001, Heft 51), darunter jene von Emil Angehrn (43–62) und Christoph Keul (13–41).

² Edmund Husserl, Erinnerung als „Wieder“bewusstsein gegenüber Wahrnehmung und purer Phantasie, in: Ders., Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898–1925), hg. v. Eduard Marbach, Den Haag-Boston-London 1980 (= Husserliana, Bd. XXIII), 286ff, hier 286; im Folgenden zitiert als Hua XXIII. Im Inhaltsverzeichnis des Bandes sind die Seitenzahlen für diesen Text irrtümlicherweise falsch angegeben.

lich ist die Erinnerung, als Wahrnehmung, zum einen insofern, als sie offenbar nicht einfach als Wahrnehmung durchgehen kann, als sie keine einfache Wahrnehmung ist, nicht einfach Wahrnehmung, sondern etwas Eigenes. Zum anderen ist die Erinnerung, obwohl nicht einfach Wahrnehmung, eigentümlicherweise doch und sehr wohl eine Art Wahrnehmung, sie ist „gleichsam Wahrnehmung“³, von der Art oder Ordnung der Wahrnehmung, gehört dem Register „Wahrnehmung“ an – im Kontrast zur „(p)ure(n) Phantasie“, die, wie Husserl festhält (der Einsatz der Gänsefüßchen ist vielsagend), zwar irgendwie auch, aber, noch ein bisschen weniger als jene, eben nur „gleichsam“ Wahrnehmung“ sei⁴.

Erinnerung kann also *als* Wahrnehmung verstanden werden, Phantasie hingegen nur *wie* Wahrnehmung. Ist Phantasie „gleichsam“ eine Wahrnehmung *ohne* Wahrnehmung, so ist Erinnerung „gleichsam“ eine Wahrnehmung *mit* Wahrnehmung. Indem man die mit dem zweimaligen Vorkommen des Terms Wahrnehmung in dieser Wendung angezeigte Eigentümlichkeit ein wenig extrapoliert, kann man mit Recht sagen: Erinnerung ist eine doppelte Wahrnehmung oder, präziser, eine *wiederholte* Wahrnehmung. Damit ist ein für das Verständnis des Phänomens Erinnerung philosophisch entscheidender Konnex angesprochen: das Verhältnis

von *Erinnerung und Wiederholung*, mitsamt seinen wichtigen konnotativen Dimensionen wie „Erinnerung durch Wiederholung“ und „Erinnerung als Wiederholung“.⁵

2. Unbewusste Bahnungen

2.1 Auf den Mausberg

Husserl beeilt sich, diesen offenbar komplexen Zusammenhang mit einem Beispiel zu veranschaulichen:

Ich war auf dem Mausberg mit den Kindern, ein herrlicher Sonnenuntergang. Beleuchtung der Stadt durch das Abendlicht. Die von der Sonne erleuchteten Dampfwochen einer Lokomotive. Das Kartoffelfeld mit den langen schwachen Schatten. Der tief rotbraun leuchtende Acker. Heimkehr. Die Maus im Vogelkäfig.

Während Husserl damit fortfährt, diese seine Erinnerung beziehungsweise deren phänomenologischen Status zu erläutern – „Das alles steht nicht nur da als Phantasie. Ich sehe es *wieder* vor mir. Es ist ‚gesehen‘ und ‚wieder‘ gesehen, wenn auch mit Unterbrechungen. Bald wie durch Schleier verdeckt, dann den Nebel durchbrechend. Es ist wiedergesehen, gibt sich als vergangen“⁶ –, scheint es uns angebracht, ein wenig bei dieser Erinnerung und ihrem Inhalt zu verweilen. In ihr, in ihm drückt sich etwas für die Erinnerung „Eigentümliches“ aus, das Husserl (in diesem kurzen Text jedenfalls)⁷ entgeht, das er

³ Ebd.

⁴ A.a.O., 287.

⁵ Zum Phänomen der Wiederholung als solchem vgl. folgende maßgeblichen Texte: Søren Kierkegaard, *Die Wiederholung*, Hamburg 1966; Sigmund Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, Bd. X: Werke aus den Jahren 1913–1917, Frankfurt am Main 1991 (im Folgenden zitiert als GW X), 125–136; Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1997.

⁶ Hua XXIII, 287.

⁷ Ebd.

⁸ Freilich umkreist er es in den in Hua XXIII versammelten Texten laufend, und auch die jüngst veröffentlichten *Bernauer Zeitmanuskripte* zeugen von dieser „gleichsam“ verhaltenen Annäherungsbewegung. Vgl. Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18), hg. v. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht-Boston-London 2001 (= Husserliana, Bd. XXXIII), bes. den Abschnitt VI, *Zur Phänomenologie der Wiedererinnerung*, 361–389. Im Folgenden zitiert als Hua XXXIII.

nicht eigens thematisiert, dem er aber auch sonst kaum Beachtung geschenkt hat, nicht zuletzt aufgrund seiner philosophischen Fokussierung des phänomenologischen Zugangs auf Gegebenheiten des – und für ein – Bewusstsein(s). Was ist dieses Eigentümliche, an das Husserl sich manifest erinnert, das er aber zu würdigen vergisst? Es steht in intrinsischem Zusammenhang mit der soeben als für die Erinnerung konstitutiv behaupteten Wiederholung: Die Erinnerung ist nicht einfach eine Wahrnehmung in dem Sinne, dass in ihr etwas Wahrgenommenes als Wahrgenommen-Gewesenes⁹ wiederholt wird. Bei dieser Wiederholung geschieht etwas, und zwar nicht nur insofern, als sie – als Wiederholung, die Erinnerung als Wiederholung – Inkonsistenzen aufweist, „Unterbrechungen“, insofern sie also „verdeckt“, versteckt, vielleicht auch verzerrt ist.¹⁰ Nein, es tritt etwas hinzu – und ohne dieses Hinzutreten gäbe es keine Wiederholung, ohne es wäre keine Erinnerung: Es tritt, in der Erinnerung, zum Wahrgenommenen-Gewesenen, zum als wahrgenommen gewesen Erinnerten, auf dem Wege der Wiederholung etwas hinzu. Etwas, das zur Erinnerung gehört und nicht gehört, etwas Notwendiges und zugleich Zufälliges, etwas, das die Erinnerung – im konkreten Fall an Husserls Ausflug auf den Mausberg mit den Kindern (und, wie anzunehmen ist, auch mit seiner Frau *Malvine*) – erst zur Erinnerung macht.

Dieses Etwas ist – „(d)ie Maus im Vogelkäfig“. Und mit ihr, wie wir vorausgrei-

fend festhalten wollen, der Tod. Denn: ohne den Tod (und sei es nur als den stets möglichen) keine Erinnerung.

2.2 Die Erinnerung im Vogelkäfig

Dem fraglichen Weg, wie dieses Etwas – „die Maus im Vogelkäfig“ – zur Erinnerung hinzutritt, ist ein anderer näher gekommen als Husserl selbst. *Sigmund Freud*¹¹ ist es unter der Annahme der Existenz einer Instanz, der gegenüber Husserl sich von seinen philosophischen Prämissen her (wenn er sie auch zeit seines umfangreichen reflexiven Bemühens gewissermaßen ständig parat und periphrasiert hat) mit Notwendigkeit skeptisch bis ablehnend verhalten musste und auch verhalten hat – *des Unbewussten* –, gelungen, die Bahn(ung)en, die in dieser Erinnerung Husserls (und, wie wir zu zeigen versuchen werden, bei der Erinnerung überhaupt) vom „Mausberg“ zur „Maus im Vogelkäfig“ führen, zu erhellen.¹²

Man kann ja fürwahr fragen: Warum erwähnt Husserl im Zusammenhang mit einer Erinnerung an den Familienausflug auf den Mausberg (der sich übrigens, laut einer Notiz des Herausgebers, in der Nähe von Göttingen befindet) nach der selbigen – in Wirklichkeit wie in der Erinnerung – beschließenden Heimkehr noch die Maus, die in den Vogelkäfig gekrochen ist, offenbar, um am Futter des Vogels mitzunaschen? Wie ist sie dort hin gekommen, in Wirklichkeit und in der Erinnerung? (Vogelkäfige hängen ja in der Regel etwas höher, und phänomenologische Diskurse über die Erinnerung

⁹ Vgl. Hua XXIII, 287.

¹⁰ Das sieht Husserl sehr wohl und gesteht es, wenn er die Erinnerung „konstituierend“ nennt, auch ein; vgl. Hua XXXIII, 361ff. Der vorherrschende Sinn von Erinnerung, ihr intentionales Ziel, bleibt bei Husserl dennoch die „Identitätsdeckung“ oder, wie er auch sagt, die (intentionale) „Erfüllung“.

¹¹ ... der wie Husserl als Student in Wien die Vorlesungen Franz Brentanos zur intentionalen Psychologie gehört hat (womöglich sogar mit Husserl, wenngleich ohne miteinander bekannt zu werden).

¹² Zum Begriff der Bahnung vgl. z. B. *Jean Laplanche* und *Jean-Bertrand Pontalis*, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main ¹⁰1991, 85.

auch.) Was hat sie mit dem eigentlichen Gegenstand der erinnerten Episode zu tun? Und was trägt sie zum Verständnis des Phänomens der Erinnerung bei – denn zu diesem Zwecke, als explikative Illustration, führt Husserl diese ja überhaupt erst an?

Die Antwort auf diese Frage – was trägt die Maus im Vogelkäfig zur Erinnerung, und zum Verständnis der Erinnerung als solcher, bei? – lautet so schlicht wie paradox: nichts – und alles. Nichts, wenn man auf der Oberfläche des Husserlschen Diskurses bleibt, alles, wenn man ihn ein bisschen gegen den Strich liest. Sie, die Maus, zeigt nämlich – und, in der vorliegenden Erinnerung, nur sie –, dass die Erinnerung keine Wahrnehmung ist, sondern „gleichsam“ Wahrnehmung, nämlich Wiederholung. Die Wiederholung, die aus einer Wahrnehmung eine Erinnerung macht, wiederholt nicht einfach die Wahrnehmung, oder anders: Die Wiederholung der Wahrnehmung ist nicht selbst Wahrnehmung, sondern eben – bestenfalls – Erinnerung. Erinnerung ist nicht einfach eine – in der Wiederholung und durch sie – modifizierte (wie Husserls Bemerkungen andeuten, defiziente) Wahrnehmung, ist genau genommen keine Modifikation der Wahrnehmung, sondern, wenn überhaupt, eine „eigen-

tümliche Modifikation der Wahrnehmung“. Sie ist dies deshalb, weil sie nicht etwa, wie Husserl allein anzunehmen scheint, *weniger* wäre als die Wahrnehmung – weniger genau, weniger authentisch, weniger ursprünglich, weniger wahr usw. –, mithin eine *geringere, sekundäre* Wahrnehmung, sondern weil sie, im Gegenteil, *mehr* ist als die Wahrnehmung. Denn sie fügt der „ursprünglichen“ Wahrnehmung etwas hinzu, etwas, was die Wahrnehmung in ihrer „Wiederholung“ zur Erinnerung macht und damit – das ist das philosophisch Entscheidende – aber auch die Wahrnehmung selbst und als solche, oder besser: „selbst“ und „als solche“ allererst zur Wahrnehmung. Ohne die Maus im Vogelkäfig also nicht nur keine Erinnerung an den Mausberg, nein: Ohne sie auch kein(e) Wahrnehmung des Mausberg(s).

2.3 Erinnerung, assoziativ

Aus Freudscher Perspektive wäre, was Husserl mit dieser Formulierung – genauerhin: der Niederschrift – seiner Erinnerung an den Ausflug auf den Mausberg vorlegt, eine kurze, ob dieser Kürze aber vielleicht umso plausiblere Illustration einer Wirkweise des Unbewussten,¹³ die Freud mit dem Terminus *technicus* der *Assoziation* versieht.¹⁴ Mit

¹³ Und damit unseres Bewusstseins – denn das Unbewusste „ist“ ja nicht, es sei denn, „in“ und „durch“ das Bewusstsein, wenngleich eben gewissermaßen phänomenologisch anders indiziert.

¹⁴ Vgl. *Sigmund Freud* und *Josef Breuer*, Studien über Hysterie, in: *Freud, Gesammelte Werke*, Bd. I: Werke aus den Jahren 1892–1899, Frankfurt am Main 51977, 75–312; vgl. zudem *Laplanche/Pontalis*, Vokabular, 75–79. Zwar spricht bekannterweise auch Husserl von „Assoziation“, und dies bereits sehr früh (in der auf seiner Habilitationsschrift beruhenden *Philosophie der Arithmetik* von 1891), und der Terminus als solcher spielt bis in die Spätzeit hinein eine gewisse Rolle (so etwa noch in den *Cartesianischen Meditationen* von 1929/31). Doch versteht er darunter in der Tat, wie zu zeigen wäre, stets zunächst eine Devianzform der grundlegenden konstituierenden Akte des Bewusstseins. Dem, was Freud unter Assoziation verstehen wird, kommt er u.E. am nächsten im Rahmen seiner Überlegungen zur passiven Genesis, etwa in der Beilage II zur *Formalen und Transzendentalen Logik* von 1929, wo er bereit ist, die Existenz einer *konstituierenden Assoziation* einzuräumen, die für die intentionalen Wesenstatsachen der Empirie überhaupt verantwortlich sei. Vgl. *Edmund Husserl*, Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, hg. v. *Paul Janssen*, Den Haag 1974, 317f. (= Husserliana, Bd. XVII); vgl. zum Thema außerdem die Löwener Dissertation von *Elmar Holenstein*, Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl, Den Haag 1972.

Freud und seit ihm lässt sich angesichts des von Husserl als Erinnerung berichteten Ereignisses behaupten: Die Maus im Vogelkäfig taucht darin nur auf, weil der Ausflug auf den Mausberg ging (und nicht etwa auf den Feldberg, zum Beispiel). Was die Erinnerung an den Familienausflug auf den Mausberg – der gewiss nicht der erste und der einzige der Familie Husserl gewesen sein wird – als *diesen*, als *tode ti* gewissermaßen, identifiziert und erkennbar macht, ist präzise das, was eigentlich nicht zur Erinnerung „selbst“ und „als solche“ dazugehört, eben die Maus im Vogelkäfig. (Denn bei keinem anderen Ausflug auf den Mausberg war, so dürfen wir wohl konjizieren, das Nagetier dort eingedrungen, sondern eben nur bei diesem.)

Mit dieser auf dem Wege der Wortassoziation „Mausberg“ / „Maus im Vogelkäfig“ zustandegekommenen Kette, ist also – und darauf kommt es uns an – keineswegs etwas Zufälliges, dem Phänomen der Erinnerung, zu dessen Verdeutlichung Husserl die Geschichte überhaupt berichtet. Äußerliches bezeichnet. Vielmehr drückt sich darin etwas diesem Phänomen unabdingbar Eigentümliches aus, das zugleich von erinnter Bedeutung für das Verständnis der Bedeutung der Erinnerung für das menschliche Individuum, das Subjekt, und zumal für die menschliche Lebenswelt, die Kultur, ist: Beides nämlich, das Individuum wie die Kultur – oder die Gesellschaft –, gründet auf der Fähigkeit zur Erinnerung – und damit

auf Assoziation¹⁵ und ihrem psychoanalytischen Komplementärbegriff, der Verdrängung (etwa in seiner Gestalt des Vergessens).¹⁶ Erinnerung und Assoziation, aber auch Vergessen und Verdrängen sind – darin besteht eine der Hauptleistungen und wesentlichen Erkenntnisse Freuds, und darin gründet unter anderem seine bedeutende Nachwirkung auf dem Gebiete der Kulturttheorie – ungemein *produktiv* (nicht etwa bloß *reproduktiv*), ja, sie sind *konstitutiv* für das menschliche Leben auf der Ebene des einzelnen sowohl wie auf der Ebene der Gemeinschaft.

3. Die primordiale Erinnerung

Phänomenologisch betrachtet ist die Erinnerung nämlich, so paradox dies klingen mag, alles andere als sekundär. Insofern die (bewusste) Wahrnehmungsfähigkeit eines Subjekts von ihr abhängt,¹⁷ geht die Erinnerung der Wahrnehmung sogar vorauf.

3.1 Erinnerung und Erkenntnis

Philosophiegeschichtlich ist diese Einsicht im übrigen gar nichts überraschend Neues, sie spricht sich bereits im Anfang der abendländischen Philosophie, in Platons Lehre von der Anamnesis, der vorgängigen Kenntnis der Ideen durch (pränatal-unbewusste) Schau und nachmalige (mäeutisch-hebammen-„technische“) Erinnerung des Subjekts an sie (prominent in den Dialogen *Phaidon* und *Menon*), aus.¹⁸ Nur

¹⁵ Vielleicht kommt der Sozius, das Soziale, in diesem Terminus nicht von ungefähr vor.

¹⁶ Vgl. Sigmund Freud, Die Verdrängung, in: *Ders.*, GW X, 247–261; vgl. außerdem *Laplanche/Pontalis*, Vokabular, 582–587.

¹⁷ Sie hängt genauerhin ab von (weitgehend unbewussten) Erinnerungen an (ebenso unbewusste) Wahrnehmungen, Erinnerungen also, mit Husserl zu reden, an andere „gleichsam“-Wahrnehmungen – zu deren Natur unten noch etwas zu sagen sein wird.

¹⁸ Zu Erinnern und Vergessen bei Platon überhaupt sowie in zwei weiteren Dialogen vgl. etwa Petar Ramadjanovic, Plato's Forgetting: *Theaetetus* and *Phaedrus*, in: *Tympanum* 4 (2000), hg. v. Dragan Kujundzic, <<http://www.usc.edu/dept/complit/tympanum/4/ramadanovic.html>>.

muss sie nun, bei Husserl und mehr noch bei Freud, wenngleich bei letzterem aus einem anderen Erkenntnisinteresse heraus (und vielleicht gerade dadurch erst ermöglicht), nicht mehr durch einen Mythos illustriert und abgesichert werden, sondern erlangt – „gleichsam“ zumindest – (natur-)wissenschaftliche Plausibilität und Stringenz.¹⁹

3.2 Erinnerung und Identität

Derselbe (Konstitutions-)Zusammenhang von Erinnerung und Wahrnehmung gewährleistet auch in der Transzentalphilosophie Kants die Möglichkeit des Bewusstseins, das heißt bewusster, begrifflich ein- und zuordenbarer (und damit überhaupt erst der Erkenntnis zugänglicher) Wahrnehmung. Als solche, der Wahrnehmung notwendig voraufgegangene Erinnerung²⁰ ist diese an sich, entgegen dem allgemeinen Verständnis des Terminus, nicht etwas exklusiv Rückwärtsgewandtes, sondern besitzt – auch das ein eminenter Sinn von „Konstitution“ – einen zeitlich ausgreifenden, vorausweisenden Charakter. Adorno hat dies, ebenfalls unter Bezugnahme auf Kant, exemplarisch verdeutlicht:

Es gibt nur soweit ein Ich, ein Subjekt, Identität, wie die Möglichkeit einer ... Reflexion des Subjekts auf es selber besteht. (...) Im Unterschied zu dem, was jedenfalls früher für das Tier unterstellt wurde, leben wir nicht so, dass unsere Erlebnisse

in dem Augenblick, in dem wir sie gehabt haben, verpuffen wie bei einem Hund, der drei Sekunden lang, wenn sein Herr nach Hause kommt, sich überschwenglich freut und bei dem von dieser Regung dann schon nichts mehr übrig ist; sondern in unserem Bewusstsein werden diese Erlebnisse festgehalten, sie hinterlassen Spuren, könnte man mit einer etwas naturalistischen und unexakten Redeweise sagen. Wir können auch sagen, sie werden erinnert oder wir erwarten für die Zukunft ihresgleichen. Wenn wir diesen Mechanismus uns deutlich genug vergegenwärtigen, gehört dazu nicht nur die Erinnerung, sondern auch das Wiedererkennen des Erinnerten. Es genügt nicht, dass mir heute irgendwelche Erlebnisse oder Erfahrungen von gestern in der Erinnerung gegenwärtig sind, sondern ich muss sie zugleich auch identifizieren können als die Erlebnisse, die ich gestern gehabt habe. (...) Erinnerung, die Reproduktion in der Einbildungskraft, bezeichnet die einfache Fähigkeit zur Vergegenwärtigung von Nicht-Gegenwärtigem; dazu tritt die Rekognition im Begriff, wenn dieses Reproduzierte als das identifiziert wird, was es gewesen ist.²¹

Dieser „Reproduktion“ des Erlebten (oder Wahrgenommenen) haftet, insfern sie – wie Adorno festhält – auf die „Rekognition im Begriff“ verwiesen ist, ein in letzter Instanz (und zwar gerade „begrifflich“) unausdenkliches Moment an: ein dem Erlebten oder Wahrgenommenen gegenüber zusätzliches, „hinzutretendes“, überschüssiges Moment der Produktion (und eben nicht nur Reproduktion). Das ist das Neue. Es ist das, was in der Phänomenologie Husserls immer wieder durchbricht, ohne sich ganz durchsetzen zu können, und dem erst Freuds Psychoanalyse

¹⁹ Was nicht heißt, dass Freud sonst ganz um die Konstruktion von Mythen herumgekommen wäre, wie man weiß – man denke nur an den Mord der brüderlichen Urhorde am Urvater zur Erläuterung der (psycho-)historischen Genese des ödipalen Konflikts; auf der erkenntnistheoretischen Ebene ist der Mythos allerdings in der Tat obsolet geworden. Die völlige Ablösung vom Mythos, auch und gerade vom philosophischen, wird erst möglich, nachdem die Fragilität von Identität einmal erkannt und anerkannt – Nietzsche würde sagen: bejaht – worden ist.

²⁰ In leiser, aber deutlicher Ahnung der fundamentalen Funktion der Erinnerung hat Husserl, dessen Annahme einer in Retention und Protektion sozusagen zeitlich auspendelnden Urimpression, mit hin einer „ersten“, „ursprünglichen“ Wahrnehmung, dieser Einsicht oder vielmehr ihrer Anerkennung stets zuwiderließ, mit der Kategorie der „passiven Synthesis“ oder auch „passiven Genesis“ in seiner Spätzeit etwas Vergleichbares, auf diese paradoxe Gegebenheit Abzielendes entwickelt.

²¹ Theodor W. Adorno, Philosophische Terminologie, 2 Bde., Frankfurt am Main 1973f., Bd. 2, 118f.

(unter dem Titel des Unbewussten) zum erkenntnismäßig-theoretischen Durchbruch verhilft – und was gerade der auf beide, Husserl wie Freud, in unterschiedlichen Perspektiven und mit wechselnder Wertschätzung rekurrierende Adorno mit seinen Beiträgen zu einer Dialektik der Negativität stets unter dem Stichwort des Nicht-Identischen herausgestellt hat.²² Um es aufzufreien: In der Erinnerung, als Wiederholung, gibt es etwas Nicht-Identisches, etwas Überschüssiges, ein Moment der „Einbildungskraft“, das die Identifizierung einer Wahrnehmung als solche, auch und gerade bereits als eine „erstmalige“, von der Möglichkeit ihres Erinnertwerdens und damit von der Möglichkeit ihrer Wiederholung – in der die Möglichkeit des Todes impliziert ist – abhängig macht.

3.3 Erinnerung, traumatisch

Zu den beiden zitierten Stellen von Husserl und Adorno, in denen – wohl nichts weniger als zufällig – jeweils von einer Heimkehr und vom Nicht-Menschlich-Tierischen die Rede ist – „Heimkehr. Die Maus im Vogelkäfig“; der Hund, der sich „überschwenglich freut, wenn sein Herr nach Hause kommt“ –, muss in unserem Zusammenhang eine dritte hinzutreten, jenes bekannte Diktum

Freuds, demzufolge „das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus“²³, mit der Begründung, dass – wie man weiß – dort, im vermeintlichen Eigenheim, eigentlich und „eigentümlicherweise“, das Es regiert: auch hier also dieselben Motive des Heims und der Heimkehr sowie des nicht-ichlich Verfassten, Tierischen.²⁴

Diese Entmachtung des Ichs oder besser, die Korrektur seines ideengeschichtlich überbewerteten Stands, hat mit der Tatsache zu tun, dass, wie Freud in der seelenärztlichen Praxis sieht, im Bewusstsein der Subjekte – namentlich unter Anwendung der psychoanalytischen Technik der freien Assoziation – Dinge auftauchen, deren Herkunft unklar ist, die sich sonst dem Bewusstsein entziehen, Erinnerungen, die keine sind, oder vielmehr Erinnerungen an Erlebnisse und Wahrnehmungen, die nie solche waren (oder gewesen sein müssen). Geht Freud im Austausch mit Josef Breuer anlässlich der gemeinsamen Patientin *Anna O.* (*Bertha Pappenheim*)²⁵ anfänglich noch davon aus, deren psychische Probleme seien verursacht durch konkrete, „reale“ Erfahrungen des Missbrauchs – in der Diktion der Zeit: „Verführung“²⁶ – durch den Vater, so weicht er von dieser Verführungstheorie (der Jean Laplanche in

²² Vgl. Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main '1982, z. B. 17f.

²³ Diese oft erwähnte und paraphrasierte, aber selten direkt zitierte Stelle findet sich in: Sigmund Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, Bd. XII: Werke aus den Jahren 1917–1920, Frankfurt am Main '1966, 1–12, hier 11. Zum Kontext der drei großen narzisstischen Kränkungen der Menschheit vgl. auch *ders.*, Die Widerstände gegen die Psychoanalyse, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, Bd. XIV: Werke aus den Jahren 1925–1931, Frankfurt am Main '1968, 97–110, hier 109.

²⁴ Das Es steht ja in Freuds Topik für die unbewussten, vom Ich, dem bewusstseinsmäßig organisierten Selbst, nicht steuerbaren Triebe und Regungen, die nicht dem Realitäts-, sondern dem Lustprinzip folgen.

²⁵ Vgl. Freud/Breuer, Studien über Hysterie; sowie zur Person Bertha Pappenheim, der „eigentlichen Erfinderin“ der Psychoanalyse als *talking cure*, Lisa Appignanesi und John Forrester, Die Frauen Sigmund Freuds, München-Leipzig 1994, 104–123, und zuletzt Marianne Brentzel, Anna O. – Bertha Pappenheim. Biographie, Göttingen 2002.

²⁶ Vgl. Laplanche/Pontalis, Vokabular, 587–592.

jüngerer Zeit einen neuen Gehalt zu geben versucht hat)²⁷ in Anbetracht des durch die wachsenden klinischen Erfahrungen ansteigenden Materials und seiner Aussagekraft in der Folge mehr und mehr ab zugunsten einer Einsicht in die Funktionsweise des Bewusstseins (wozu das Unbewusste sachlich dazugehört), die mit dem Terminus der „Nachträglichkeit“ indiziert wird und insbesondere im späten Aufsatz *Konstruktionen in der Analyse* ihren Niederschlag findet.²⁸ Nicht erinnert der Analysand in der Analyse ein vergangenes traumatisches Ereignis, sondern eine Begebenheit wird vom Analysanden in der Analyse nachträglich als solches vergangenes Ereignis erinnert – und dadurch erst traumatisch. Zu dem Zeitpunkt, als das Ereignis sich tatsächlich zugetragen hat, wurde es in der Regel gar nicht als traumatisch erlebt.²⁹ Für die analytische Praxis und Theorie hat dies zur Konsequenz, dass die Frage nach der Realität, nach dem „Wahrheitsgehalt“ eines in der analytischen Kur vom Patienten berichteten Erlebnisses an Bedeutung verliert. Bearbeitet werden muss zunächst und vor allem das, was der Patient vorbringt – zumal es ohnehin kein anderes Material gibt, das alternativ vorläge.

Hier erhält der oben als Überschuss bezeichnete Mehrwert der Erinnerung, als Wiederholung, gegenüber der Wahrnehmung eine zusätzliche Charakterisierung: Er ist, potentiell zumindest (in Wahrheit aber vermutlich stets, wenngleich quantitativ unterschiedlich) *traumatisch*.³⁰ Die Traumatizität der Erinnerung geht weit über das hinaus, was man für gewöhnlich mit deren Defizienz gegenüber dem „echten“, „ursprünglichen“, „eigentlichen“ Erlebnis in Verbindung bringt: Nicht dass sie „nicht so gut“ oder weniger deutlich, schlechter konturiert ist als *the real thing* macht den traumatischen Charakter von Erinnerung aus, sondern dass sie diesem gegenüber *mehr* ist und *anders* – oder anders, und *insofern* mehr. Diese Empfindung der Erinnerung als Anders und Mehr wirkt nämlich „gleichsam“ zurück auf die Wahrnehmung und erzeugt beim Subjekt den Eindruck, *diese*, die Wahrnehmung „selbst“, sei – nun gegenüber der Erinnerung – genau das gewesen: anders und mehr, eben *the real thing* – und nicht „nur“ eine Erinnerung. So ist Erinnerung auf paradoxe, aber dennoch konzis angebbare Weise zugleich mehr und weniger, und das macht ihre Traumatizität aus: Dass sie mehr ist als die „ursprüngliche“ Wahr-

²⁷ Vgl. Jean Laplanche, De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction générale, in: *Études Freudianes* 27 (März 1986); engl. Übers. From the Restricted to the Generalised Theory of Seduction, in: J. Corveleyn und Philippe van Haute (Hg.), *Seduction, Suggestion, Psychoanalysis*, Pittsburgh 1998; ders., The Theory of Seduction and the Problem of the Other, in: *International Journal of Psycho-Analysis* 78 (1997); sowie von beziehungsweise zu Jean Laplanche allgemein: *Ders.*, Essays on Otherness, London-New York 1999 (=Warwick Studies in European Philosophy); *ders.*, Entre séduction et inspiration: l'homme, Paris 1999; John Fletcher und Martin Stanton (Hg.), Jean Laplanche: *Seduction, Translation and the Drives*, London 1992. Einige einschlägige Artikel finden sich in deutscher Übersetzung in: *Jean Laplanche, Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse. Arbeiten 1967–1992*, Frankfurt am Main 1996.

²⁸ Vgl. Sigmund Freud, Konstruktionen in der Analyse, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, Bd. XVI: Werke aus den Jahren 1932–1939, Frankfurt am Main 1981, 41–56.

²⁹ Das gilt in der Hauptsache für den neurotischen Formenkreis.

³⁰ Zur Bedeutung des Traumatischen im Zusammenhang mit der Genese des Subjekts vgl. meinen Aufsatz: *Trauma and the Subject: First Considerations on Psychohistory as a Theory of Subjectivity* (Il trauma e il soggetto: prime considerazioni sulla psicostoria come teoria della soggettività), in: *Teorie & Modelli* V (2000) 3, a cura di Giuseppe Mucciarelli, Bologna: Pitagora Editrice (2001), 5–16; zugleich in: *The Journal of Psychohistory* 29 (2001) 2, 158–166.

nehmung, insofern zu dieser inzwischen etwas (Anderes) hinzugekommen ist, das sie unterbricht und sistiert, wird zugleich als dieser gegenüber weniger, als geringere (Art von) Wahrnehmung empfunden und registriert.³¹

4. Erinnerung als konstitutive Störung

Von daher eignet der Erinnerung ein gewisses perpetuierendes oder besser: iteratives Moment. Ist sie einerseits nichts anderes als Wiederholung – „Wiederholung ist der entscheidende Ausdruck für das, was bei den Griechen ‚Erinnerung‘ war“³² –, so bedeutet das andererseits zugleich, dass sie nicht einfach Wiederholung ist, „einmalige“ Wiederholung von etwas. Vielmehr verlangt sie danach, wieder und wieder, auf immer wieder andere Weise wiederholt zu werden unter dem Vorzeichen einer Wiederkehr des Verdrängten oder einer ewigen Wiederkunft des Gleichen. Nach außen erscheint sie daher als Zeichen für Kontinuität, für Tradition (im fortschrittlichen Sinn der Weitergabe, nicht im konservativen der Bewahrung), für Lebendigkeit und Vitalität – das ist die Achse, auf der sich ein Bezug zu dem verrät, was Freud die Lebenstriebe genannt hat³³ –, ihre innere Wahrheit aber ist der Tod, die Vernichtung des Lebendigen, das Erreichen eines

Spannungsausgleichs³⁴, die Konservierung, die Konserve. Von daher der Bezug zum Freudschen Todestrieb³⁵ und zum Gedächtnis, zum Archiv, zum Monument, zum Mahnmal. Mit anderen Worten, die Erinnerung, als Wiederholung, reicht weit „hinab“ in die „Tiefen“schichten der Konstitution menschlicher Subjektivität, und zwar sowohl phänomenologisch-systematisch als auch genetisch-chronologisch, nicht zuletzt historisch-biographisch.

4.1 Erinnerung und (individuelle) Psyche
 Was der Psychoanalytiker beim Neurotiker als konstitutiv für dessen „Bewusstseinsstörung“ hervorhebt und bearbeitet oder diesem zur Bearbeitung unterbreitet, verschafft lediglich einen Einblick in eine diesfalls ins Pathologische gekehrte, sonst aber allgemeine und grundlegende Verfasstheit des menschlichen Bewusstseins: In gewissem Sinn ist subjektives Bewusstsein, Ich-Bewusstsein, eine Störung der Erinnerung, ja diese selbst, als konstitutiv für die Heraufkunft des Selbstbewusstseins, eine unverhoffte Störung des „bloßen“ (Wahrnehmungs-)Bewusstseins – über welches auch die Tiere verfügen³⁶ –, die fortan danach trachtet, dessen ungestörten Kreislauf wiederherzustellen. „Deshalb macht die Wiederholung, wenn sie möglich ist, einen

³¹ Die Tragweite des hier anvisierten (nicht-klinischen, sondern psychologisch-philosophischen) Traumbegriffs verdeutlicht eine Feststellung des Psychoanalytikers Theodor Reik (siehe auch unten, Anm. 39): „... der größte Teil der Eindrücke (tritt) den Menschen zu intensiv und zu unvermittelt an, so dass sie zunächst nicht bewältigt werden können. Anders gesagt: wir leben zum größten Teil unbewusst ...“ (Theodor Reik, Der Gegensatz von Gedächtnis und Erinnerung, in: *Ders.*, Der überraschte Psychologe. Über Erraten und Verstehen unbewusster Vorgänge, Leiden 1935, 127–141, hier 131; Hervorhebung d. Verf., ARB)

³² Kierkegaard, Wiederholung, 7.

³³ Vgl. Laplanche/Pontalis, Vokabular, 280ff.

³⁴ Wie der frühe Freud des *Entwurfs* meint; vgl. Sigmund Freud, Entwurf einer Psychologie, in: *Ders.*, Gesammelte Werke. Nachtragsband: Texte aus den Jahren 1885–1938, Frankfurt am Main 1987, 373–486; vgl. auch Laplanche/Pontalis, Vokabular, 509ff.

³⁵ Vgl. Sigmund Freud, Jenseits des Lustprinzips, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, Bd. XIII: Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es, Frankfurt am Main 1987, 1–69; Laplanche/Pontalis, Vokabular, 494–503.

³⁶ Vgl. das Adorno-Zitat oben.

Menschen glücklich, während die Erinnerung ihn unglücklich macht“³⁷. Das Ziel der Erinnerung ist ihre Auslösung, oder präziser, in den Worten des Freud-Schülers und nachmaligen Kritikers *Theodor Reik*, der die oben angedeutete Spannung zwischen „Erinnerung als Wiederholung“ und „Erinnerung als Gedächtnis“ operativ macht:

Das Gedächtnis ist im Wesentlichen konservativ, die Erinnerung ist destruktiv. (...) (Die Erinnerung) stellt eine besondere Art der psychischen Arbeit vor, die zur Erledigung von Eindrücken führt. Erst wenn wir ein Erlebnis oft genug und klar genug erinnert haben, kann es unserem Gedächtnis entzweilen. Das Nicht-Erinnerte [sc. Nicht-Wiederholte] ist psychisch unsterblich.³⁸*

Was nicht erinnert wird, drängt zur Wiederholung. Auf solchen unbewussten, unausdrücklichen, in bestimmter Hinsicht nicht erinnerbaren Wahrnehmungen³⁹ gründet sowohl das oben von Adorno im Blick auf die Geschichte der Bewusstseinsphilosophie hervorgehobene Spezifikum menschlicher Identität als Kontinuität der ichlichen (Selbst-) Wahrnehmung – ohne Erinnerung keine Wahrnehmung, sagten wir eingangs –

als auch der Drang oder Zwang zur Wiederholung, dem das Individuum wie die Gemeinschaft (um nicht zu sagen: die Geschichte) gleichermaßen, wenngleich mit naturgemäß unterschiedlichen Formen der Manifestation, unterliegen. Die individuelle Psychologie gibt hier gleichwohl ein Muster für den Versuch einer Erklärung des Phänomens der Wiederholung auf über-individueller, sozialer, staatlich-politischer Ebene ab, so zwar, dass sie nahelegt, dass „Wiederholungen“ auch auf dieser Ebene ein und demselben Zweck dienen: der „Erledigung von [unbewältigten] Eindrücken“, sprich: der Erinnerung. Kann ein Erlebnis vom Subjekt nicht bewältigt werden, fällt es zunächst der Verdrängung anheim. Es bildet zwar eine „Spur im Gedächtnis“, ist aber kein Gegenstand bewusster Erinnerung, es wird „vergessen“. Unbearbeitet, drängt es aber zur Bewältigung und realisiert sich – ruft sich in Erinnerung, „wiederholt“ sich – bei günstiger Gelegenheit, etwa in Situationen, die dem Umfeld der „erstmaligen“ Begebenheit ähnlich sind.⁴⁰

³⁷ Kierkegaard, Wiederholung, 7.

³⁸ Bliebe das Offensichtliche nicht – hier wie auch sonst oft – besser den Fußnoten, also dem Kleingedruckten vorbehalten, würde man sagen müssen: *Erinnerung ist dekonstruktiv*.

³⁹ Reik, Gegensatz von Gedächtnis und Erinnerung, 132f. Reik schließt hier unmittelbar an Freuds zunächst frappierende Feststellung im Briefwechsel mit Fließ an, wonach „*Bewusstsein und Gedächtnis sich nämlich ausschließen*“; Sigmund Freud, Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904, hg. v. Jeffrey M. Masson, Bearb. d. dt. Fassung v. Michael Schröter, Frankfurt am Main 1999, 218 (Hervorhebung i.O.). Das Überraschende an dieser Wendung Freuds löst sich – ganz im Sinne dessen, was wir hier vorbringen – auf, wenn man weiß, dass Freud unter Bewusstsein an dieser Stelle, wie auch sonst zumeist, sein sog. System *Wahrnehmung-Bewusstsein* versteht. Zu Reik vgl. einführend Joseph Rattner, Theodor Reik, in: *Ders.*, Klassiker der Psychoanalyse, Weinheim 1990, 191–225.

⁴⁰ In Abweichung von Reiks terminologischer Festlegung könnte man mit einem anderen, psychologisch-psychoanalytisch gut einführtenden Terminus hier auch sagen: auf unbewussten Erinnerungen (solchen an Ereignisse und Erlebnisse nämlich, die vor der Bewusstwerdung und zum Teil vor der Geburt des Subjekts liegen).

⁴¹ Von dieser Möglichkeit lebt die Psychoanalyse als therapeutische Praxis, beispielsweise – um nur das Plastischste heranzuziehen – bei der Aufarbeitung von ödipal bedingten Konflikten, wenn der Analytiker in der Gesprächssituation aus Sicht des Analysanden zu dessen Vater mutiert, das heißt mit der Gestalt des realen Vaters verbundene Gefühle und Erlebnisse auf den Analytiker übertragen und so allererst bewusst und idealiter bearbeitbar werden. Vgl. auch diesbezüglich Freuds bahnbrechenden Aufsatz *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* sowie *ders.*, Zur Dynamik der Übertragung, in: *ders.*, Gesammelte Werke, Bd. VIII: Werke aus den Jahren 1909–1913, Frankfurt am Main 1990, 363–374.

4.2 Erinnerung und (gesellschaftliche) Psyche – „deMause im Vogelkäfig“

Lloyd deMause hat dafür argumentiert, dass es sich auf überindividueller Ebene vergleichbar verhalte: Teilen viele Menschen in einer Gruppe – einer Stadt, einem Land, einer Nation – bestimmte Erlebnisse (vornehmlich aus der Zeit der Kindheit und – weiter zurückliegend noch – der Geburt), die vom je Einzelnen nicht bewältigt werden konnten, so tendiert nicht nur der Einzelne, sondern die Gruppe als solche dazu, diese auf dem Wege der Wiederholung, genauerhin durch Transposition auf die Ebene der Öffentlichkeit, des Politischen, zu bearbeiten: Die Inszenierung politischer Prozesse – wie Wahlgänge, Regierungswechsel, aber auch Revolutionen und Kriege – dient in dieser psychohistorischen Perspektive der Erinnerung unbewältigter Erlebnisse vieler Einzelner.⁴² Wie tief die Wurzeln derartiger Prozesse, wenn es sie denn gibt, reichen, verdeutlicht *deMause* zufolge der

Nachweis einer von ihm so genannten *Krieg-als-Geburt-Fantasie*,⁴³ und in der Tat ist die Häufigkeit geburtlicher Metaphorik im politischen Diskurs zumindest auffällig und prima vista unerklärlich.⁴⁴ *DeMause* knüpft an diese Einsicht die – traditionell aufklärerisch anmutende und auch so gemeinte – Hoffnung, dass eine Dezimierung der Zahl traumatischer Erlebnisse um die Zeit der frühesten und frühen Kindheit auch die Wahrscheinlichkeit der Notwendigkeit von destruktiven Formen der Erinnerung an diese Erlebnisse zum Zwecke von deren Bearbeitung und Bewältigung verringert.⁴⁵ Diese Hoffnung scheint, gleichsam als Zielvorstellung, um nicht zu sagen als regulatives Postulat des (politischen) Handelns, freilich stützenswert und geradezu lebensnotwendig. Indes deuten die vorstehenden Hinweise auf den fundamentalen, Selbstbewusstsein und subjektive wie überindividuelle (Gruppen-)Identität allererst konstituierenden Charakter der Erinnerung als Störung

⁴² Vgl. *Lloyd deMause*, Was ist Psychohistorie? Eine Grundlegung, hg. v. Artur R. Boelerl und Ludwig Janus, übers. v. A. R. Boelerl, Gießen 2000. Die Frage nach dem „Medium“ der Kommunikation zwischen den Elementen dieses unbewussten Übertragungs- beziehungsweise Ausagierungsvorganges, mit anderen Worten nach dem „Subjekt“ dieser „kollektiven“ Erinnerung als (unbewusster) Wiederholung bleibt freilich zu klären. Vieles spricht dafür, dass es in gewisser Hinsicht die Sprache selbst ist, die Trägerin dieses Geschehens ist beziehungsweise die notwendige „Vermittlung“ zwischen dem Einzelnen und der Gruppe ermöglicht. Vgl. zu diesem Themenkomplex meine Aufsätze: The Shared Unconscious: Some Philosophical Remarks on the Psychogenetic Theory of History, in: *Mentalities/Mentalités* 13 (1998), 1–8, dt. Das geteilte Unbewusste: Zur philosophischen Kritik der psychogenen Geschichtstheorie, in: *Ralph Frenken* (Hg.), Psychohistorie und Biographik. Tagungsdokumentation, Heidelberg 1999, wiederveröffentlicht in: *Ders. und Martin Rheinheimer* (Hg.), Die Psychohistorie des Erlebens, Kiel 2000, 49–64 (= PsychoHistorische Forschungen, Bd. 2); A Philosophy of Birth? Psychohistory as a Cultural Theory, in: *Dialogue and Universalism* IX (1999), Heft 11–12, 29–46, dt. Philosophie der Geburt? Psychohistorie als Kulturtheorie, in: *Frenken/Rheinheimer*, Psychohistorie des Erlebens, 65–90; sowie den am 4. April 2001 auf Einladung der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie in Wien gehaltenen Vortrag Was heißt *Krisis*? *Husserl als Psychohistoriker*, unveröff.

⁴³ Dieser zufolge reinszeniert ein Krieg die prä- und perinatalen Vorgänge, die den Stock der frühen Wahrnehmungen – der „gleichsam“-Wahrnehmungen also – bilden und damit das Material der „ersten“ Erinnerungen, vielfach sogenannter Körpererinnerungen, abgeben, auf der sozialen Ebene und dient insgesamt vornehmlich der Befreiung von damit assoziierten, individuell empfundenen sowie kollektiv-medial verstärkten und transportierten, aber als solchen unbewussten Einengungs- und Erstickungsgefühlen und nicht etwa einem wie auch immer gearteten politischen, ökonomischen oder sonst bewussten strategischen Ziel.

⁴⁴ Vgl. *deMause*, Die psychogene Geschichtstheorie, in: *Ders.*, Was ist Psychohistorie?, 183–198; sowie *ders.*, Historische Gruppenfantasien, a. a. O., 229–321.

⁴⁵ Vgl. beispielsweise *ders.*, Der Golfkrieg als Geistesstörung, a. a. O., 465–487, hier 487.

der „bloßen“ Wahrnehmung, als selbst traumatisches Ereignis in der jeweiligen Geschichte, ihr intrinsischer Konnex mit Wiederholung und Tod, eher auf die Eitelkeit dieser Hoffnung hin. Sie sprechen für den Verdacht, dass der Wiederholungzwang und seine Folgen (mögen sie nun Neurose heißen beim Individuum oder Krieg bei der Gruppe) unabdingbar sind, dass man, anders gesagt, aus der Geschichte tatsächlich nichts lernen kann, weil es – im Sinne des oben über die Wahrnehmung Gesagten – keine Geschichte gibt ohne Subjekt und Subjekte, deren geschichts- wie identitätskonstitutive Erinnerungen sich einer Störung des harmonischen Gleichgewichts, ja – glaubt man dem späten Freud – der letztlichen Identität von Lebenstrieben und Todestrieb verdanken beziehungsweise einer solchen gleichkommen.

5. Schöne Aussichten – eine Erinnerung

Eine derartige Sicht der Dinge führt nicht *eo ipso* zur – theoretischen wie persönlichen – Resignation, genauso

wenig wie Adornos Diktum „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“⁴⁶. Ein Eingeständnis der „Beschädigung“ des Lebens, der Kränkungen, die das Subjekt allenthalben erfährt⁴⁷ – und ohne die es kein Subjekt wäre! – und die es nicht anders kann als zu erinnern, mag vielmehr den geeigneten Ausgangspunkt, die Motivation für gelingendes, zukunftsgewandtes Engagement in wissenschaftlicher wie politischer Hinsicht sein, die Antriebsfeder eines „Und dennoch!“, von deren Wirkkraft nicht zuletzt die zahlreichen existenzphilosophischen Theorie- und Lebensentwürfe von Kierkegaard bis Camus, von Heidegger bis zu Sartre⁴⁸ zeugen.

Die Erinnerung – und damit ihr „Träger“-Subjekt, das ihr mehr unterworfen ist als sie „hat“⁴⁹ – ist (wie) eine Maus im Vogelkäfig des Gedächtnisses, hineingekrochen, um sich der Körner ihrer Identität zu versichern. Sie ahnt nur dunkel von der Gefahr, in die sie sich begeben hat, sie weiß nicht mehr, wie sie dort hingekommen ist, und noch nicht, ob sie nun mehr tot ist oder mehr lebendig. Aber immerhin, die Aussicht ist nicht schlecht von hier oben.

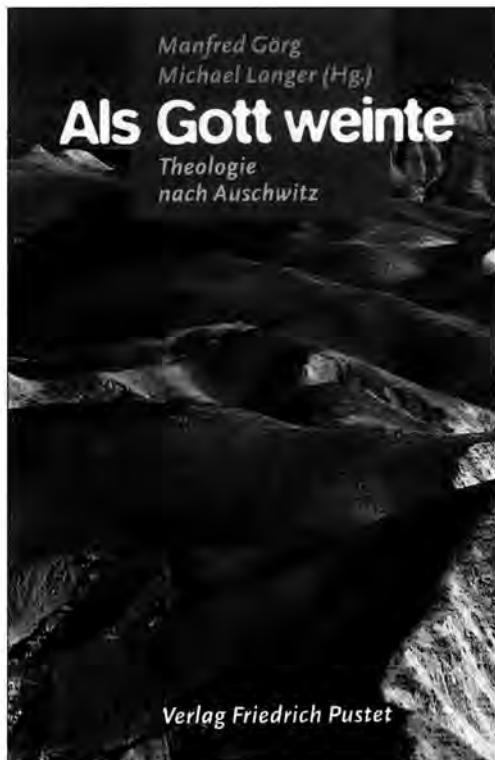
⁴⁶ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1951, 42.

⁴⁷ Die Kränkung Husserls: ein schöner Ausflug mit den Kindern, dann kommst du heim und die Maus frisst dem Vogel sein Futter weg; die Kränkung Adornos: da wedelt der Hund vor Freude mit dem Schwanz, und in der nächsten Sekunde ignoriert er dich vollkommen; die Kränkung Freuds: da entdecke ich, dass das Ich nicht alles ist, und dann kann ich nicht einmal sagen, „ich“ hätte diese Entdeckung gemacht – denn das haben schon die Literaten und Künstler vor mir getan ... Bei der Genese des Subjekts spielen die großen menschheitsgeschichtlichen Kränkungen (durch Kopernikus, Darwin, Nietzsche und Freud) aller Wahrscheinlichkeit nach eine geringere Rolle als die – dafür umso zahlreicheren – „kleinen Kränkungen“ des Lebens.

⁴⁸ ... und in mancherlei Hinsicht auch Derrida, wiewohl letzterer natürlich kein Existenzphilosoph im klassischen Sinn ist.

⁴⁹ Darauf, auf dieses Unterwerfungsverhältnis, zielt ja Nietzsches berühmte Erinnerungsschelte in der Zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung*, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*; sie zweckt keine pauschale Apologie des Vergessens, sondern markiert vielmehr kritisch eine anthropologische Konstante. Vgl. Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. III.1, Berlin-New York 1972, 239–330.

Theologie nach Auschwitz?



„Manfred Görg und Michael Langer haben gezeigt, dass es möglich ist, sich diesem Thema anzunähern, ohne einer ‚theologischen Entschuldigung‘ oder einer rationalen ‚Bewältigung‘ zu verfallen.“ *ThPQ*

„Das Buch bietet aus der Perspektive verschiedener Fächer einen Versuch, sich dem unsagbaren Leid verantwortungsvoll zu stellen und dabei auch die Gottesfrage angemessen zu erörtern. Das Ergebnis ist ein eindrucksvolles Dokument theologischer Annäherung an eines der dunkelsten Kapitel menschlicher Geschichte.“

Anzeiger für die Seelsorge

„Damit liegt ein Werk von hohem Problembewusstsein, umfassender Literaturkenntnis und persönlichem Engagement vor.“ *Freiburger Rundbrief*

Manfred Görg/Michael Langer (Hg.)

Als Gott weinte
Theologie nach Auschwitz
 226 Seiten, kart.
 € (D) 22,–/sFr 40,–
 ISBN 3-7917-1567-4

Verlag Friedrich Pustet 

D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

HELMUT WAGNER

„Selbst die Kirche ist mit ihren eigenen Märtyrern zur Zeit des Nationalsozialismus nicht zurechtgekommen“¹

Kirchenhistorische Notizen zur kirchlichen Erinnerungs- und Gedenkarbeit nach 1945

Der Prüfstein der Kirche als Erinnerungsgemeinschaft des leidenden und auferstandenen Herrn ist die je konkrete Geschichte. Für unsere Zeit ist er im Besonderen die Herrschaft des Nationalsozialismus. Bis heute ist das damalige Verhalten der Kirche umstritten. Nach wie vor bedarf es vieler Detailforschung, um vor allem ein verlässliches Bild dessen zu gewinnen, was auf lokaler und regionaler Ebene geschehen ist. Der Historiker Dr. Helmut Wagner, Assistent am Institut für Kirchengeschichte und Patrologie der KTU Linz, leistet in seinem Beitrag diese Erinnerungsarbeit am Beispiel des Umgangs der Amtskirche mit ihren eigenen Märtyrern der NS-Zeit. (Redaktion)

Einleitung

Am 7. Oktober 2001 wurde in Rom der deutsche katholische Arbeiterführer und NS-Widerstandskämpfer Nikolaus Groß seliggesprochen. Scharfe Einwände gegen diese Seligsprechung erhob ausgerechnet sein Sohn Alexander Groß. Seiner Meinung nach „ist jegliche Vereinnahmung des Widerstandes von Christen gegen das Naziregime durch die Kirchenführung – und sei es mit Hilfe von Seligsprechungen – unzulässig“². Immer wieder – so Groß – beansprucht die katholische Kirche für sich, Widerstand gegen das NS-Regime geleistet zu haben. Dieser fand in Wahrheit jedoch „ohne Segen der Kirchenleitungen statt. Die schweren und oft

auch einsamen Gewissensentscheidungen christlicher Frauen und Männer wurden gegen die Interessen und Weisungen der Bischöfe getroffen“³.

Österreich wird ein schlampiger Umgang mit der Geschichte des Nationalsozialismus vorgeworfen. Man erinnere sich an den Waldheim-Konflikt oder an die außenpolitischen Folgen der Regierungsbildung nach den Nationalratswahlen 1999. Ein erst vor wenigen Monaten in „The Guardian“ erschienener Kommentar beschreibt Linz als eine Stadt, in der noch heute NS-Gedankengut, Provinzialismus und Antisemitismus präsent seien.⁴

Auch die Katholische Kirche bleibt von dieser Kritik nicht verschont. Das Verhalten der Bischöfe wird bis heute von

¹ Bischof Maximilian Aichern, Predigt beim Gedenkgottesdienst im Linzer Dom, 13. März 1988, in: Maximilian Liebmann, 1938 Kirche in Österreich 1988. Eine Dokumentation [= Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 4, hg. von Maximilian Liebmann], Graz 1990, 89.

² Publik-Forum 17 (2001) 26.

³ Ebd.

⁴ Jason Cowley, At home with Hitler. The Guardian, 30. Juli 2002, <http://www.guardian.co.uk/comment/story>, ohne Seitenangabe.

vielen Zeitgenossen missbilligt. Das haben jüngst die Publikationen von Daniel J. Goldhagen⁵ und Stefan Moritz⁶ bestätigt.

Franz Jägerstätter entschied sich entgegen dem Rat seines Bischofs – seinem Gewissen folgend – für den Widerstand. Die Reserviertheit gegenüber Jägerstätters Handeln änderte sich auch nach dem Krieg kaum. Im Jahr 1965 richtete ein kanadischer Staatsbürger, der die Biografie über Jägerstätter⁷ gelesen hatte, einen Brief an die Diözese Linz und fragte verwundert, ob es stimme, dass der Bischof von Linz „die Äußerung getan haben soll, dass es noch größere Helden gibt als diesen österreichischen Soldaten und zwar solche, die für Hitler und Nazideutschland das Leben gaben“.⁸ Bischof Franz Sal. Zauner übergab Prälat Franz Vieböck das Schreiben zur Erledigung mit der argumentativen Vorgabe: „Es wäre gut, wenn im Antwortschreiben auch ein bisschen darauf hingewiesen würde, dass die amerikanische Sicht der Dinge bei uns nicht sehr glücklich ist.“⁹ Bischof Joseph C. Fließer, dessen Rolle hier angesprochen ist, wurde erst jüngst von einem amerikanischen Historiker neuerlich angegriffen und – zu Unrecht – der Kollaboration mit den Nationalsozialisten bezichtigt.¹⁰

Alexander Groß fokussiert seinen Blick vor allem auf Versäumnisse der Bischöfe in der NS-Zeit und formuliert un-

missverständlich: Man müsse sich fragen „ob die Bischöfe mit diesen völlig ungewöhnlichen und für sie äußerst schwierigen politischen Vorgängen einfach überfordert waren. Oder ob ihr unerschütterlicher Glaube an die Achtung der gottgegebenen Obrigkeit (Röm 13) und eine legalistische Denkweise sie daran hinderte, sich gegen das Unrechtssystem zur Wehr zu setzen. Waren sie zu sehr in die Maschen der eigenen Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ verstrickt, um eine neue kritische (christliche) Position zu finden? Wie stand es außerdem in den eigenen Reihen, vor allem in den ersten Jahren der NS-Herrschaft, mit der persönlichen Begeisterung für die große nationale Erhebung?“¹¹

Alexander Groß kritisiert aber auch die gegenwärtige Reflexions- und Gedenkpraxis der sogenannten „Amtskirche“ und wirft ihr mangelnde Selbstkritik vor. Er fragt: „Warum haben die Bischöfe ... nur die Auflistung eines ‚heldenhaften‘ Verhaltens von Priestern und Ordensleuten in der NS-Zeit vorgenommen und keine Dokumentation der Mängel, des Fehlverhaltens und des offensichtlichen Versagens? Warum gibt es keine Spezialuntersuchung über die bischöflichen Verlautbarungen dahingehend, ob sie zu einer Stabilisierung oder Destabilisierung des NS-Regimes beigetragen haben?“¹²

Im Folgenden soll versucht werden, den kirchlichen Thematisierungen der na-

⁵ Daniel J. Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, Berlin 2002.

⁶ Stefan Moritz, *Grüß Gott und Heil Hitler. Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Österreich*, Wien 2002.

⁷ Gordon Zahn, *The life and the death of Franz Jägerstätter*, Springfield/Illinois 1964. Die deutsche Übersetzung erschien in erster Auflage 1967.

⁸ Diözesanarchiv Linz (DAL), Franz Jägerstätter Archiv, Sch. 5, Fasz. 3.

⁹ Ebd.

¹⁰ Der amerikanische Historiker Evan B. Bukey unterstellte – fälschlicherweise – Bischof Josef Cal. Fließer, in Linz eine Reihe von Truppenempfängen gegeben zu haben. Vgl. Rudolf Zinnhöbler, *Kirche und Nationalsozialismus in der Gauhauptstadt Linz*, in: *Fritz Mayrhofer/Walter Schuster (Hg.), Nationalsozialismus in Linz*, Band 2, Linz 2001, 956.

¹¹ Alexander Groß, *Gehorsame Kirche – Ungehorsame Christen*, Mainz 2000, 45.

¹² Ebd.

tionalsozialistischen Epoche nachzugehen. Wie hat sich die katholische Kirche zu ihrer eigenen Geschichte mit dem Nationalsozialismus gestellt? Welche Form der „Aufarbeitung“ hat sie gewählt? Verschweigt die Opfertheorie wesentliche Faktizitäten? Gibt es „blinde Flecken“, über welche die katholische Kirche in ihrer Reflexions- und Erinnerungsarbeit gestolpert ist und bis heute stolpert?

Auf Grund der mir zugänglichen Quellen liegt der Schwerpunkt auf dem Gebiet der Diözese Linz. Die Situation anderer österreichischer Diözesen soll aber wenigstens rudimentär Beachtung finden. Beispiele aus dem deutschsprachigen Raum werden – wo es zulässig erscheint – zur Verdeutlichung herangezogen.

Kirche im Widerstand? – Eine Bestandsaufnahme

Der niederösterreichische Kirchenhistoriker Josef Wodka formuliert 1959 in seinem verdienstvollen kirchengeschichtlichen Studienbuch „Kirche in Österreich“ zur Rolle der Kirche im Nationalsozialismus: „Diese brutale und rücksichtslose Bekämpfung der Kirche rief begreiflicherweise Widerstand hervor. Von den Bischöfen, die gegen die kirchenfeindlichen Verfügungen ständig Protest einlegten, den Priestern, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, treu blieben, und den katholischen Laien, die oft ein heroisches Bekenntnis an den Tag legten, wurde der Kampf

um die geistige und sittliche Freiheit geführt. So verstärkte sich eine christliche Einheitsfront gegen die Irrungen und Bedrückungen des Nationalsozialismus.“¹³

Noch im Jahr 1983 erfuhrn Theologie-studierende aus dem bereits in 11. Auflage erschienenen Lehrbuch „Kleine Kirchengeschichte“ des deutschen Kirchenhistorikers August Franzen über die nationalsozialistische Ära: „Der Widerstand der Kirchen ... mag sich angesichts der Größe der Untaten aus heutiger Sicht als unzureichend ausnehmen. So wenigstens lautet der Vorwurf, der gegen sie erhoben wird. In Wirklichkeit sind sie die einzigen Kräfte gewesen, die unentwegt im heftigsten Kampfe gegen das NS-Regime gestanden haben und die von diesem ... als die gefährlichsten Gegner erkannt wurden.“¹⁴

In den 1970er und 1980er Jahren setzte in der kirchlichen Zeitgeschichte ein großer Forschungsschub ein. Zum Teil umfangreiche Forschungsarbeiten führten zu einer neuen – differenzierteren – Darstellung der Geschichte.

Erika Weinzierl war als erste mit zeitgeschichtlichen Forschungen über die katholische Kirche an die Öffentlichkeit getreten.¹⁵ Maximilian Liebmann legte Neues über die Rolle der Bischöfe im März 1938 vor.¹⁶ In Linz erschienen zu dieser Zeit Standardpublikationen wie „Das Bistum Linz im Dritten Reich“¹⁷ oder „Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich 1934–1945“¹⁸. Peter G. Tropper in Kärnten folgte einige Jahre

¹³ Josef Wodka, Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte, Wien 1959, 382.

¹⁴ August Franzen, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg-Basel-Wien 1983, 375.

¹⁵ Zum Beispiel: Erika Weinzierl, Zu wenig Gerechte. Österreicher und Judenverfolgung, Graz 1969; dies., Prüfstand. Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus, Mödling 1988.

¹⁶ Zum Beispiel: Maximilian Liebmann, Theodor Innitzer und der Anschluss. Österreichs Kirche und das Jahr 1938, Graz 1988.

¹⁷ Rudolf Zinnhöbler (Hg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich [= Linzer Philosophisch-theologische Reihe, Bd. 11], Linz 1979.

¹⁸ Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich 1934–1945. Eine Dokumentation. Band 2, hg. vom Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes, Linz 1982.

später mit einer Dokumentation zur Diözese Gurk-Klagenfurt mit dem Titel „Kirche im Gau“¹⁹.

Diese Forschungen änderten auch die Sichtweise. So heißt es im Jahr 1986 im neu erschienenen österreichischen Lehrbuch „Die Geschichte der katholischen Kirche“: „Die anfängliche, bis in höchste Kreise reichende Begeisterung für die neuen Gegebenheiten, die über Nacht den ‚Christlichen Ständestaat‘ hinweggefegt hatten, verebbte bereits nach wenigen Monaten.“²⁰ Was Maximilian Liebmann über die deutschen Bischöfe sagt, trifft in abgeänderter Weise auch auf Österreich zu: „Zu den Judenpogromen der sogenannten Reichskristallnacht im November 1938 schwiegen die Kirchen, auch Rom protestierte nicht. So wie Rom, schwieg auch der deutsche Episkopat, sein Vorsitzender Kardinal Bertram meinte weiterhin an der ‚Eingabe-Politik‘ festhalten zu müssen. In seinem vom Kulturkampferleben geprägten Amtsverständnis hatte die Aufrechterhaltung der Sakramentenspendung und der Pfarrseelsorge absoluten Vorrang vor anderen Bischofspflichten, im konkreten Fall für die personalen Grundrechte.“²¹

Charakteristisch für eine neue – differenziertere – kirchenhistorische Beurteilung der nationalsozialistischen Epoche steht für die „Kirche in Oberösterreich“ bei Rudolf Zinnhobler zu lesen: „Mit diesen Beobachtungen soll keineswegs der Eindruck erweckt werden, als hätte sich die Kirche in der NS-Zeit in jeder Hinsicht bewährt. Es gab sogar unter dem Klerus mehrere Sympathisanten mit dem Regime. Auch gelang nicht

immer die ‚Unterscheidung der Geister‘ und ‚die Balance zwischen Klugheit und Tapferkeit‘ (Ferdinand Klostermann). Die Kirche hat gewiss manchmal versagt, braucht sich aber insgesamt dieser Epoche nicht zu schämen.“²²

Auch Profanhistoriker haben sich zur Rolle der Kirche in der NS-Zeit geäußert. Rolf Steininger, der Innsbrucker Zeitgeschichtler, führt dazu aus: „Ab Herbst 1938 setzten Verfolgungsmaßnahmen ein. Daraus entwickelte sich Widerstand im kirchlichen Bereich. Es hat diesen Widerstand in vielfältiger Weise gegeben, es standen ‚Mönche gegen Hitler‘; es hat religiös motivierten Widerstand von Frauen gegen den Nationalsozialismus gegeben; der Klerus stand an der Spitze der Verfolgten und wohl auch der Gegner des NS-Regimes. Die katholische Kirchenführung dachte damals in erster Linie an sich selbst, nicht etwa an die Juden, sie dachte an die Einheit der Organisation, man wollte keinen ‚Kirchenkampf‘“.²³ Ernst Hanisch, Historiker der Universität Salzburg, sieht die Haltung der Katholischen Kirche zwiespältig: Einerseits war es der Kirche während der Zeit des NS-Regimes gelungen, ihr depositum fidei zu bewahren, sie hatte „ihre Organisationsstruktur gerettet, eine imponierende Zahl von Märtyrern aufzuweisen. Die Not der letzten Kriegsjahre füllte die Kirchen, die Zahl der Eintritte übertraf schon längst die Zahl der Austritte. Viele Nationalsozialisten krochen unter den breiten Schutzmantel der Kirche, ließen ihre gottgläubigen Kinder nachtaufen“.²⁴

¹⁹ Peter G. Tropper, Kirche im Gau, Klagenfurt 1995.

²⁰ Josef Lenzenweger u. a. (Hg.): Geschichte der Katholischen Kirche, Graz 1995, 453.

²¹ Ebd. 455–456.

²² Rudolf Zinnhobler, Kirche in Oberösterreich, Heft 4. Strasbourg 1995, 40.

²³ Rolf Steininger, Katholische Kirche und Holocaust, Innsbruck 2000, 63.

²⁴ Ernst Hanisch, Kirche im Widerstand? Die Auseinandersetzung der Katholischen Kirche in Österreich mit dem Nationalsozialismus nach 1945, in: Kirchliche Zeitgeschichte 1 (1989) 158–159.

Der Nationalsozialismus hatte der Kirche zwar einige Neuerungen aufgezwungen (Einführung des neuen Ehe-
rechtes [1938], Einführung des Kirchen-
beitrages [1939], Beseitigung der katho-
lischen Vereine). Diese Neuerungen
stärkten und verjüngten aber letztlich
die Kirche. An der gesellschaftlichen
Entflechtung von Staat und Kirche und
am Abschied vom politischen Katholi-
zismus hielt auch die Kirche nach 1945
fest. Die Konzentration auf eine spiritu-
ell neu fundierte Seelsorge prägte nun
die Kirche und ließ sie attraktiver er-
scheinen. Vor allem die Caritas mit ih-
rem Hilfswerk für Hunderttausende
von Flüchtlingen machte die Kirche der
Nachkriegszeit in hohem Maße glau-
haft. Eine engagierte Jugend, während
des praktischen Verbots in der NS-Ära
oppositionell aufgeladen, fand in der
Kirche eine authentische Lebensform.
Andererseits konstatiert Hanisch „eine
große Koalition bei der Verweigerung
der Aufarbeitung des österreichischen
Anteils der NS-Herrschaft. Beide klamm-
erten sich an eine überzogene Opfer-
theorie. In endlosen Aufzählungen
konnte ... die Kirche auf ihre Opfer im
Kirchenkampf hinweisen. Die andere
Seite indes, die den Herrschaftsträger
Kirche als partiellen Bündnispartner
des NS-Staates auswies, einen Partner,
der mithalf, das System zu stabilisieren,
diese andere Seite wurde verdeckt und
verschleiert. Kein klares Wort zur Feier-
lichen Erklärung der Bischöfe im Jahr
1938, kein Wort zum breiten Netzwerk
der ‚katholischen Brückenbauer‘, kein
Wort zum katholischen Antisemitismus,
... kein Wort zum Schweigen zur ‚Reichskristallnacht‘ und zum Juden-
mord.“²⁵ Der erste gemeinsame Hirten-
brief der österreichischen Bischöfe vom

Herbst 1945 illustriert laut Hanisch
genau diese Haltung, und er kommt
zur Conclusio: „Wo keine Einsicht der
Schuld vorhanden war, fehlte jedes Be-
dürfnis, Schuld zu bekennen. Die se-
lektive Wahrnehmung der NS-Realität
verlängerte sich in die Nachkriegsge-
schichte.“²⁶

*In der Seelsorge nach 1945 – Heldenkult,
„Versöhnung“*

Neben dem imposanten Aufbruch in
der kirchlichen Jugendarbeit und den
Innovationen der liturgischen Erneuer-
ung bzw. der vorkonziliaren Reformen
war die praktische Seelsorge nach 1945
in erheblichem Ausmaß mit den Kriegs-
folgen und dem damit verbundenen
Leid konfrontiert. Die vielen Soldaten,
die nach jahrelanger Abwesenheit ihren
„Ort“ in der Familie und im Beruf zu
suchen gezwungen waren, und die
vielen Toten in den Familien (Ehegat-
ten und/oder Söhne) waren trotz des
Wiederaufbaus ein Teil der Grundstim-
mung in den (Pfarr-)Gemeinden. Es
existierte das Bedürfnis nach Bewälti-
gung und nach Gedenken. Dies führte
in der Seelsorge zu einer Fortführung
und Transformation jenes „Toten- bzw.
Heldenkultes“, mit dem die Menschen
aus den letzten Kriegsjahren beider
Weltkriege vertraut waren. Neu war
jetzt eine Verknüpfung des Gedenkens
mit dem Bedürfnis nach Unterhaltung.
Ein Beispiel: In der Pfarre Waldburg bei
Freistadt wurde im Jahr 1946 ein Heim-
kehrerfest veranstaltet. Dieses begann
um 7 Uhr früh mit einem Gottesdienst,
der „auf die Meinung aller Heimkehrer
als Dank für die glückliche Heimkehr
und als Bitte für die noch gefangenen
und vermissten Kameraden um baldige

²⁵ Ebd. 159–160.

²⁶ Ebd. 160.

glückliche Heimkehr“²⁷ gehalten wurde. Am Nachmittag folgte um ½ 2 Uhr eine Zusammenkunft im Gasthaus, um 2 Uhr der Kirchenzug zur Dankandacht mit Predigt, Te Deum und Segen. Daran schloss sich die Aufstellung auf dem Dorfplatz mit Begrüßung der Heimkehrer durch die Gemeinde. Es folgte die Ehrung der Gefallenen mit Kranzniederlegung am Kriegerdenkmal. Weitere Programmpunkte waren eine Lichtbildaufnahme aller Heimkehrer, Heimkehrermahl im Gasthaus Raml und am Abend Tanzkränzchen mit Damenwahl, kleinem Juxhafen und verschiedenen Versteigerungen.²⁸

Neben den Totengedenken wurden die Pfarrseelsorger mit der NS-Vergangenheit durch die „Entnazifizierung“ konfrontiert. Ortsansässige Lehrer, Ärzte oder Beamte u.a.m, die in nationalsozialistischen Gliederungen oder Parteifunktionen tätig gewesen waren, baten im Pfarramt händeringend um eine wohlwollend formulierte Bestätigung über ihr Verhalten in der NS-Zeit, um ihrer beruflichen Stellungen nicht verlustig zu werden oder sie wieder erlangen zu können. Sie unternahmen verständlicherweise alles, sich – aus ihrer Sicht – als Opfer unglücklicher Umstände darzustellen, deren Verhalten jedenfalls nichts Schuldhaftes aufwies.²⁹ Wenn die Pfarrseelsorger die Gesuchsteller schon nicht protegieren wollten, so wollten sie ihnen auch nicht schaden. Wer im Ort/im Dorf/in der Pfarre wollte sich schon zum Richter über Mitbürger/Mitchristen aus der eigenen Gemeinde beziehungsweise der eigenen Pfarre machen?

Mentale Übereinstimmungen der Majorität

So bildete sich ein ganz eigener Versöhnungsbegriff, eine Art „nivellierendes Bewusstsein“ heraus, alle seien in dieser Zeit „irgendwie“ Opfer gewesen. Auf diese Weise lebten viele lokale Ideologenträger als angesehene Bürger in der (Pfarr-)Gemeinde nach 1945 weiter wie bisher. Vielfach konnte das Gemeinwesen auch kaum auf die fachlichen Kenntnisse dieser Leute beim Wiederaufbau verzichten.

„Versöhnung“ wurde auch unterstützt durch die alltäglichen Notwendigkeiten. Der Schutt der Gebäude, die Probleme der darniederliegenden Wirtschaft mussten schnellstens beseitigt werden, wollte man nicht im Elend verharren.

Eine erhebliche Bedeutung beim Umgang mit dem Vergangenen kommt dem Phänomen der „Verdrängung“ zu. Die tiefgreifenden Erlebnisse der nationalsozialistischen Herrschaft blieben für kaum jemanden aus der Bevölkerung – Einzelpersonen, Familien oder Gemeinschaften – ohne Konsequenzen. Die Ereignisse der vergangenen Jahre hatten in den Dorf- und Ortsgemeinschaften sowie in den Familien tiefe Spuren und damit Sprachlosigkeit hinterlassen. Für viele Familien waren die vergangenen Jahre – bedingt durch den Krieg – mit dem Tod mehrerer Familienmitglieder verbunden. Andere hatten emotional mit der Enttäuschung über die „Niederlage“, dem Zusammenbruch eines Weltbildes zu kämpfen. So bestand zwar eine große Notwendigkeit

²⁷ Chronik der Pfarre Waldburg, 1946.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Der Gedanke kann hier nicht näher ausgeführt werden. Vgl. z.B. die Rehabilitationsbestrebungen des Pädagogen und Dichters Martin C. Eckmair, in: Helmut Wagner, Der NS-Kirchenkampf in den Pfarren, Linz 1998, 378f.

für die Bewältigung, es fehlte aber das Bedürfnis, das Vermögen und die Bereitschaft zu einer Thematisierung des Erlebten, zu einer kritischen Reflexion der vergangenen Jahre – von Alexander Mitscherlich die „Unfähigkeit zu trauen“ genannt.

Franz Kardinal König drückte es so aus: „Vielleicht haben wir in Österreich nach 1945 die Katastrophe zu wenig überdacht, weil damals alle Energien von den unmittelbaren Notwendigkeiten des Wiederaufbaus in Anspruch genommen wurden. Vielleicht auch deswegen, weil der Schock zu groß war und Vergessen das einzige Heilmittel zu sein schien. Aus eigener Erfahrung: man hat 1945 nicht gern darüber gesprochen, was in den vergangenen sieben Jahren der Einzelne erfahren, erlebt hat, weil es zu schwer und fast unerträglich war, darüber zu sprechen. Das ist menschlich verständlich.“³⁰

Opfer dieser breiten emotionalen Übereinstimmung waren freilich die – aus welchen Gründen immer – Verfolgten und Eingekerkerten des nationalsozialistischen Regimes.

Auch innerhalb der Kirche gab es diese Gruppe – hier meine ich vor allem betroffene Priester. Mit schweren gesundheitlichen und/oder psychischen Schäden waren sie aus dem Konzentrationslager oder aus dem Gefängnis in die Pfarren zurückgekehrt. Ihre Gefühlswelt aber blieb der Bevölkerung weitgehend verschlossen und ihr Schicksal aus der sogenannten „Aufarbeitung“ ausgegliedert. Für sie, die – wie wir heute wissen – viel stärker der Begleitung oder wenigstens der Rücksichtnahme seitens der amtlichen kirchlichen

Stellen bedurft hätten, blieb wenig Verständnis.

Der Umgang des Bischöflichen Ordinariats mit KZ-Priestern

In Deutschland und Österreich drängte es die Bischöfe nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, sich mit einem Hirtenbrief an die Katholikinnen und Katholiken zu wenden, wobei folgende Ambivalenz auffällt: Einerseits vergaßen die Bischöfe in ihren Schreiben nicht die Priester- und Laienhäftlinge. So heißt es im Hirtenbrief der deutschen Bischofskonferenz vom Herbst 1945: „Wir danken all den Priestern und all den Laien, die so zahlreich und so unerschrocken für Gottes Gesetz und Christi Lehre eingetreten sind. Viele sind im Kerker und durch Misshandlungen wahre Bekenner geworden und viele haben für ihre Überzeugungen das Leben geopfert.“³¹

Auch die österreichischen Bischöfe veröffentlichten im Oktober 1945 einen Hirtenbrief ähnlichen Inhalts. Dort heißt es: „Viele sind heldhaft wie Märtyrer gestorben; viele verdienen den Ehrentitel ‚Bekenner‘, den die alte Kirche allen jenen verlieh, die um des Glaubens willen leiden mussten“.³²

Andererseits blieb aber konkrete Unterstützung für die Betroffenen meist aus – nicht nur damals, als sie als „Volksfeinde“ vor Gericht gestanden waren, sondern auch jetzt nach 1945, als es für die Betroffenen darum ging, ihre „Geschichte“ aufzuarbeiten.

Als sich in der Erzdiözese Freiburg elf ehemalige KZ-Häftlinge 1946 zu einer öffentlichen Veranstaltung trafen, „soll-

³⁰ Franz Kard. König, Ansprache bei der Herbstkonferenz der Katholischen Aktion Österreichs in St. Pölten, 21.11.1987, in: Maximilian Liebmann, 1938 Kirche in Österreich 1988 (vgl. Anm. 1), 62.

³¹ Georg Denzler, Widerstand oder Anpassung? Katholische Kirche und Drittes Reich, München 1984, 121.

³² LDBI 3 (1945) 14.

te nach dem Willen des Ordinariats jede Publizität vermieden werden. Die Elf jedoch dachten anders. In einer Dankadresse an ihren Erzbischof verzichteten sie nicht auf massive Klagen: „Wir bedauern es auch, wenn solche, die um des Glaubens Willen gelitten haben, ... ungerechte Zurücksetzung erhalten haben. Wir bedauern es, wenn wir immer noch vom Klerus hören müssen, wir hätten es unserer eigenen Unklugheit zuzuschreiben, dass wir die Opfer der Gestapo geworden sind. Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, als ob ein Priester der Kirchenbehörde umso lieber war, je weniger er mit der Geheimen Staatspolizei in Konflikt kam“. Weil das Bischöfliche Ordinariat die Beschuldigungen als unberechtigt zurückwies, antwortete Pfarrer Wilhelm Köhler im Namen der KZ-Häftlinge mit letzter Schärfe, das Schweigen der kirchlichen Obrigkeit habe die Machthaber des Regimes in ihrem Größenwahn und in ihrer Bereitschaft zu Verbrechen erst noch ermutigt. Viele Geistliche seien der Überzeugung, das Ordinariat sei seiner Pflicht zum Widerstand nicht nachgekommen, ja habe durch unverantwortliches Schweigen und doppeldeutiges Reden das Kirchenvolk in die Irre geführt.³³

Auch die katholische Kirche Österreichs ist, wie folgende Anmerkungen aus der Diözese Linz zeigen, reich an Fällen vorenthaltener Rehabilitierung. Von den über hundert verhafteten Priestern Oberösterreichs sind nicht alle an die Öffentlichkeit getreten. Manche verarbeiteten ihre Geschichte ganz allein. Manche hatten im Schreiben von Bü-

chern ihre Therapie gefunden.³⁴ Manche aber sprachen aus ihrem Gerechtigkeitsgefühl heraus offen die ihnen widerfahrenen Zurücksetzungen aus. Einige Äußerungen sollen die Gefühlswelt dieser Gruppe deutlich werden lassen.

Franz Eiersebner, 1944 zu drei Jahren Haft verurteilt, richtete im Jahr 1953 an das Bischöfliche Ordinariat folgende Anfrage: „Es würde mich brennend interessieren, ob die Nachricht stimmt, dass die zu Hitlers glorreicher Wehrmacht einberufenen Geistlichen zusätzlich zu ihrem Sold von der DFK RM 80,- Zuschuss erhielten, während die von der Gestapo eingezogenen ‚Tölpel‘ diesen Spaß mit ihrem eigenen Geld bezahlen mussten.“³⁵ Der Linzer Kanzleidirektor Ferdinand Weinberger beantwortete die Frage übrigens mit den folgenden Worten: „Was die ... Frage angeht, dass die eingerückten Geistlichen einen monatlichen Zuschuss erhielten, so entzieht sich dies meiner Kenntnis, es [kann] aber ganz gut möglich gewesen sein.“³⁶

Gegen Karl Forstinger, Religionslehrer und Fachinspektor an Mittelschulen, wurde 1940 Klage wegen Missbrauchs der Amtsgewalt erhoben. Obwohl die Anklage zurückgelegt wurde, wurde der Fachinspektor seines Amtes entlassen. Als Forstinger 1945 den Schuldienst wieder aufnehmen wollte, zeigten sich – überraschenderweise – innerkirchliche Schwierigkeiten, auf Grund derer sich seine Rückkehr immer wieder hinauszögerte. Forstinger war darüber äußerst empört und richtete ein Schreiben an Bischof Fließer, in dem es unter anderem hieß: „Ich war stets der

³³ Georg Denzler, Widerstand oder Anpassung? (s. Anm. 29), 123.

³⁴ Aus Oberösterreich sei genannt: Leopold Arthofer, Als Priester im Konzentrationslager, Graz-Wien 1946.

³⁵ Ansuchen des Franz Eiersebner um die Verleihung der Pfarre Pierbach vom 9.5.1949; DAL, Pers A/3, Sch. 17, Fasz. E/27.

³⁶ Antwortschreiben des Kanzleidirektors Ferdinand Weinberger, 23.3.1953, ebd.

Überzeugung, das Bischöfliche Ordinariat werde es als selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeit betrachten, alle Priester, die durch das vergangene Regime wegen ihrer priesterlichen Tätigkeit ... zu Schaden gekommen waren, voll und ganz zu rehabilitieren. Ich war der Auffassung, das Hochwürdigste Bischöfliche Ordinariat werde meine Enthebung vom Schuldienst für den kirchlichen Bereich überhaupt nicht anerkennen, und wenn die Verhältnisse es gestatten, aus eigenem das Nötige veranlassen, dass das mir ... erwachsene Unrecht tunlichst wieder gut gemacht werde. ... [Ich] konnte mich des bestimmten Eindrucks nicht erwehren, Eure Exzellenz würde es lieber sehen, wenn ich auf meine Rehabilitierung verzichten würde.“³⁷

Hermann Kagerer, der Pfarrer von Altenfelden, erhielt auf Grund seiner Verhaftung in der NS-Zeit und der damit verbundenen Hinderung, den Beruf als Religionslehrer auszuüben, 1950 eine staatliche Pension rückwirkend ab 1945 zugesprochen. Die Diözesanfinanzkammer griff postwendend auf dieses Geld zu. Man betrachtete die staatlichen Gelder als sein Gehalt und verlangte eine Rückzahlung des priesterlichen Gehaltes bis 1945. Hermann Kagerer vertraute einem befreundeten Juristen an: „Sie könnten mich auf Grund meiner Pensionierung entlassen, aber mich als Pfarrer belassen und mir auf Grund meiner Pension den Gehalt streichen, das ist nicht gesetzlich. Im KZ war ja ich und nicht die DFK in Linz, die jetzt auf diese Art einen Vorteil, der einem KZ-Priester durch dieses Gesetz erwächst, durch einen Federstrich für sich in Anspruch

nehmen will. Als wir seinerzeit im KZ waren, hat sich das ganze Ordinariat einen Schmarrn um uns arme Teufel gekümmert.“³⁸

Michael Hochrainer war ab 1935 Kooperator in Grieskirchen. Die Gegnerschaft zu den nationalsozialistischen Funktionären brachte ihn im Jahr 1944 hinter Gitter, und er musste anderthalb Jahre im KZ Schörgenhub bei Linz leben. Nach Kriegsende kehrte er an seine frühere Wirkungsstätte zurück. 1946, im 16. Jahr seines priesterlichen Lebens und Wirkens, reichte er um die Verleihung der Pfarre Grieskirchen ein. Als Begründung führte er in seinem Ansuchen aus: „Schon 11 Jahre bin ich in Grieskirchen in der Seelsorge und in der Schule tätig. Schon viel habe ich hier durchgemacht, besonders während der Nazizeit in der Schule. Dreimal bin ich daher zu Sr. Exzellenz, dem Hochwürdigsten Bischof Dr. Johannes Maria Gföllner und bat ihn, um eine Pfarrei einreichen zu dürfen. Der hochselige Hochwürdigste bat mich jedesmal, durchzuhalten ... und da sagte mir der Hochwürdigste wörtlich: ‚Herr Kachet, halten Sie in Gottes Namen noch durch, die jetzige Regierung wird nicht mehr allzulang dauern und der Herr Stadtpfarrer Dr. Eibelhuber wird dann so wieder Regens des Kollegium Petrinum – und dann reichen Sie um Grieskirchen ein und ich verspreche Ihnen, dass ich Ihnen die Pfarre sicher geben werde‘.“³⁹

P. Konrad Just OCist, Pfarrer von Gramastetten, einer der am längsten im KZ Dachau angehaltenen Priester der Diözese Linz, klagte verbittert über die Behandlung, die ihm und seinesglei-

³⁷ Schreiben Karl Forstingers an Bischof Joseph Cal. Fließer vom 12. Juli 1945; DAL, Pers A/3, Sch., 22.

³⁸ Schreiben des Pfarrers Hermann Kagerer, Altenfelden, an einen befreundeten Juristen namens „Rud“, 8. November 1950; DAL, Pers A/3, Sch. 45, Fasz. K/2.

³⁹ Kompetenzgesuch des Michael Hochrainer, Grieskirchen, 1. Mai 1946, DAL, Pers A/3, Sch. 39, Fasz. H/99.

chen angetan wurde. Die Kritik richtete sich gegen den Ordensoberen, die Kirche insgesamt, aber auch gegen die ‚unwissende‘ Bevölkerung im Allgemeinen. In der Pfarrchronik hielt er leidenschaftlich fest: „Wir alle Heimkehrenden waren auf das heftigste enttäuscht und gekränkt über den Geist, der uns umging. Ja, das gute Volk musste die Ungerechtigkeiten der Hitler-Zeit zudecken, denn die Führenden kapieren es nicht. Sie sind die ewig Gestrigen geblieben.“⁴⁰ An die Adresse des Abtes gewandt: „Andere Priester wurden begünstigt. Bei einem Priester mit sieben Jahren schwerster Gefahr im KZ wusste der Prälat noch immer nicht, was er mit diesem anfangen sollte. So werten gewisse Prälaten ihre Untergebenen nach dem blutigen Opfer im Konzentrationslager.“⁴¹

Ein blinder Fleck?

Man könnte die Genannten leichtfertig als „Sonderlinge“ oder verschrobene Persönlichkeiten abtun. Damit ist aber nicht das eigentliche Problem erklärt. Tatsache bleibt, dass sich die „Priester in Haft“, aber auch die verhafteten Laien mit ihren Erlebnissen in KZ und Haft als eine von der offiziellen Kirche „vergessene“ Minorität betrachten mussten. Ihre Sehnsucht nach kirchlicher Rehabilitierung und Anerkennung ging weitgehend ins Leere. Treffend schildert Willi M. Wendel-Gilliar diese Stimmungslage am Beispiel eines italienischen Priesters: „Was ihn allerdings sehr belastete, war die Tatsache, dass sich niemand aus der bischöflichen Kurie damals, als er aus dem KZ nach

Hause kam, für ihn und sein Schicksal interessierte. Niemand war an seiner Geschichte interessiert, niemand aus der Kirche aber auch niemand aus dem Lager der politischen Parteien. Ich musste (das war sein letzter Satz in diesem Gespräch), mit dem was ich erlebt habe, alleine fertig werden!“⁴²

Könnte es nicht sein, dass hinter dem fehlenden Zugehen auf die Opfer des NS-Regimes eine kirchliche Obrigkeitsgläubigkeit steht, die – ob bewusst oder unbewusst – rückwirkend einem Staatswesen selbst dann noch Recht gab, als dieses für seine vergangenen Verbrechen längst als kriminell entlarvt worden war?

Das relativ angepasste Verhalten der Hierarchie während der NS-Zeit wird in der kirchengeschichtlichen Literatur immer wieder damit gerechtfertigt, dass es damals für die Kirche „ums Ganze“ ging. Man mag für die Situation der Bischöfe Verständnis haben oder nicht. Aber auch wenn man ihren Standpunkt teilt, bleibt wahr, dass die kirchliche „Option der unausbleiblichen Anpassung“ nicht wenigen Priestern, die anders handelten, das Leben kostete, viele andere in große Irritation oder Einsamkeit stieß und so manche im Nachhinein um die ihnen gebührende Würdigung brachte – ganz so wie der Linzer Diözesanpriester und Pfarrer von Pierbach Franz Eiersebner sich und seinesgleichen später als von der Gestapo eingezogene „Tölpel“ empfand.⁴³ Die Gruppe der ehemals Inhaftierten muss angesichts ihrer Minderheitenposition und angesichts des Schweigens der Bischöfe zwangsläufig Zweifel bekommen haben, sie hätten vielleicht selbst geirrt;

⁴⁰ Pfarrchronik Gramastetten, 118.

⁴¹ Pfarrchronik Gramastetten, 118.

⁴² Willi M. Wendel-Gilliar, *Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden. Priester und Ordensleute 1933–1945 im KZ Dachau*, Band I, Rom 2001, 96; Interview mit dem italienischen Priester und Häftling des KZ Dachau Guido Pedrott.

⁴³ Siehe Anm. 33.

sie selbst seien vielleicht an ihrer Verhaftung schuld gewesen oder es habe ihnen einfach an Klugheit gefehlt. Historisches Faktum ist auch, dass es lange – für viele Betroffene zu lange – gedauert hat, bis die kirchlichen Verantwortungsträger sich zu einem Einbekenntnis eigener Schuldverstricktheit in den Nationalsozialismus bereit fanden. Vergangenheitsbewältigung „passierte“ also lange eher zufällig oder äußerte sich in abstrusen Formen: Der eine heimgekehrte KZ-Priester beschimpfte von der Kanzel die ehemaligen Nationalsozialisten im Ort, ein anderer drohte ungehorsamen Kindern im Religionsunterricht aus „Spaß“ mit dem „Erschießen“. Die Bevölkerung ihrerseits erinnerte in makabrem Humor den Pfarrer dergestalt an die NS-Zeit, dass sie im Rahmen der Brauchtumspflege in der „Raunacht“ einen Galgen vor die Haustür stellte u.a.m.

Auch auf Diözesanebene musste die Sensibilität für dieses Thema erst wachsen. „Der Vorschlag, im Rahmen der groß organisierten Diözesansynode [1970 – 1972] einen Bußgang nach Mauthausen zu organisieren, ging in den Papierkorb, weil die Freude am demokratischen Spiel größer war und leicht formulierbare Probleme – die Sitzordnung in den Kirchen *Frauen links Männer rechts* muss modernisiert werden – die Tagesordnung füllten.“⁴⁴

In diesem Licht gesehen kommt eine undifferenziert formulierte Proklamation des kirchlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus zweifelsohne einer ungerechtfertigten Vereinnahmung der Opfer gleich. Einer derartigen Ver-

absolutierung fehlen entscheidende Differenzierungen, die man – wenigstens in Ansätzen – erst in späteren Dokumenten findet.

Eine neue Sichtweise entsteht

In den 1980er Jahren brachten neue Erkenntnisse zeitgeschichtlicher Forschung auch eine andere kirchliche Sichtweise. Im Jahr 1988, im 50. Gedenkjahr des Anschlusses Österreichs an das Deutsche Reich, äußerte Hubert Feichtlbauer, namhafter katholischer Journalist, über das Gedenken sogar: „Und, so darf man ohne Überheblichkeit hinzufügen, die Kirche tat es mehr als alle anderen. Keine andere weltanschauliche Gruppierung, keine Partei und kein ‚Lager‘ hat sich selbst so kritisch bespiegelt wie die Kirche in Österreich, niemand außer ihr hat ein Schambekenntnis in eigener Sache abgelegt.“⁴⁵

Tatsächlich nahmen in diesem Jahr die Bischöfe erstmals auch zur eigenen Verstrickung der Kirche in den Nationalsozialismus Stellung. Der damalige Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof Karl Berg, sagte: „Heute wird uns Österreichern vorgeworfen, wir hätten uns zu sehr als Opfer betrachtet und unseren Anteil an Schuld verdrängt. Wir wollen uns diesen Anklagen stellen, den Mut haben, der Wahrheit ins Auge blicken und um Verzeihung bitten.“⁴⁶ In einem Kanzelwort an die Katholikinnen und Katholiken Österreichs räumten die Bischöfe ein: „Die Zurückhaltung der Bischöfe ist überhaupt nur vor dem Hintergrund des nationalsozialistischen Kirchenkampfes zu verstehen, bei dem

⁴⁴ Gottfried Bachl, Andacht auf dem Appellplatz, in: Manfred Scheuer (Hg.), Ge-Denken. Mauthausen/Gusen – Hartheim – St. Radegund, Linz, 2002, S. 155.

⁴⁵ Hubert Feichtlbauer, Vorwort zum Band Kirche in Österreich 1939–1988, in: Liebmann, 1938 Kirche in Österreich 1988 (siehe Anm. 1), 11.

⁴⁶ Erzbischof Karl Berg, Predigt beim Wortgottesdienst im Stephansdom, 11. März 1988, in: Liebmann, a.a.O., 46.

es für die Kirche um Sein oder Nichtsein ging“.⁴⁷

Der Wiener Alterzbischof Kardinal Dr. Franz König hielt bereits im November 1987 ein bemerkenswertes Referat vor der Katholischen Aktion, in dem er zum Umgang mit der Geschichte feststellte: „Eine Kollektivschuld gibt es nicht. ... Wohl aber gibt es eine Schuldverwobenheit. Sie anzuerkennen bedeutet auch Verpflichtung zur Solidarität in der Bereitschaft zur Wiedergutmachung. Wenn wir die Entwicklung seit 1945 prüfend analysieren, dann müssen wir uns eingestehen, dass es an dieser Solidarität oft gefehlt hat. So verständlich das ist in den Sorgen des Wiederaufbaus und einer zehn Jahre dauernden Besatzung, verbunden mit einem Horror, an eine leidvolle, schreckliche Vergangenheit immer wieder erinnert zu werden.“⁴⁸

Bemerkenswert ist die Predigt des Linzer Bischofs Bischof Maximilian Aichern vom 13. März 1988. Aichern sprach schon damals – als erster Bischof – eine kirchliche „Rehabilitierung“ der NS-Opfer, auch jener aus den eigenen Reihen, an. „Eine ehrliche Versöhnung steht auch noch aus mit jenen, die gegen das NS-Regime Widerstand geleistet haben. Diese Menschen waren durch ihr Verhalten eine unbequeme Herausforderung für die Mehrheit und manchmal auch ein geheimer Vorwurf an die Gleichgültigkeit der vielen. Deshalb hat

man so manche von ihnen als ‚Sonderlinge‘ abgetan und ihre Namen ins Abseits verdrängt. Selbst die Kirche ist mit ihren eigenen Märtyrern zur Zeit des Nationalsozialismus nicht zurechtgekommen.“⁴⁹

Obwohl eine kollektive Würdigung der KZ-Priester bzw. der Priester in Haft ausblieb⁵⁰, war es seit den 1970er Jahren immerhin üblich geworden, bei Gratulationsschreiben an Priester aus dem Diözesanklerus anlässlich eines Jubeltages auch auf die NS-Zeit Bezug zu nehmen. Zum Beispiel hieß es: „Für die fünfzig Jahre priesterlicher Mühe und Opfer, nicht zu vergessen die Leidensjahre in Dachau, sage ich Ihnen am heutigen Tage ...“⁵¹.

In den 1990er Jahren folgten weitere einschlägige Veröffentlichungen und Erklärungen kirchlicher Amtsträger bzw. von Kirchenhistoriker/inne/n. Im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz wurden in den Jahren 2000/01 mehrere Bände mit dem Titel „Blutzeugen des Glaubens“⁵² veröffentlicht. Aus allen Diözesen werden darin biogrammartig die Opfer aus dem kirchlichen Bereich beschrieben. Die Gedenkfeier der Diözese Linz, die im Jahr 2001 im Neuen Dom stattfand, stellte den Lebens- und Leidensweg der dort Erwähnten würdigend heraus.

Ein entscheidender Schritt wurde mit der Einleitung des Seligsprechungsprozesses von Franz Jägerstätter gesetzt –

⁴⁷ Kanzelwort der Bischöfe Österreichs zum 50. Jahrestag der Novemberpogrome 1938, in: Liebmann, a.a.O., 382.

⁴⁸ Franz Kard. König, Ansprache bei der Herbstkonferenz der Katholischen Aktion Österreichs in St. Pölten, 21.11.1987, in: Liebmann, a.a.O., 74.

⁴⁹ Bischof Maximilian Aichern, Predigt beim Gedenkgottesdienst im Linzer Dom, 13. März 1988., in: Liebmann, a.a.O., 89.

⁵⁰ Vgl. Helmut Wagner, „Im KZ war ja ich und nicht die DFK“. Bemerkungen zur kirchlichen Würdigung der vom nationalsozialistischen Regime verfolgten katholischen Priester in der Diözese Linz, in: Herbert Kalb/Roman Sandgruber, Festschrift Rudolf Zinnhobler zum 70. Geburtstag, Linz 2001, 349–368.

⁵¹ Schreiben des damaligen Linzer Weihbischofs Dr. Alois Wagners an KsR Leopold Arthofer vom 1.7.1976; DAL, Pers A/3, Sch. 3, Fasz. A/31.

⁵² Österreichische Bischofskonferenz (Hg.), Blutzeugen des Glaubens, Wien, 2000/2001.

zweifellos ein mutiger Schritt zur endgültigen Rehabilitierung dieses katholischen Märtyrers. Die nicht enden wollenden Diskussionen um die Angemessenheit einer solchen Vorgangsweise zeigen aber, dass es noch heute vielen unmöglich ist, Franz Jägerstätter die „Wahrheit“ zusprechen zu können, ohne der eigenen Wahrheit unsicher zu werden.

Eine nächste Etappe wurde in Linz mit der offiziellen biografischen Forschung zu Dr. Johann Gruber begonnen. Das im Ausland vielbeachtete Martyrium dieses Diözesanpriesters im oberösterreichischen KZ-Lager Gusen stand für die Diözese Linz bisher in erheblicher Spannung zwischen seinem Ruf aufgrund der ihm angelasteten persönlichen Verfehlungen und seinem christlichen Zeugnis im Konzentrationslager.

Mögliche Schritte für eine weitere kirchliche Gedenkarbeit

Künftige Gedenkarbeit im kirchlichen Raum müsste das eigene Glaubenszeugnis und die eigene Zivilcourage der verhafteten „Confratres“, die ohne Unterstützung der Vorgesetzten auskommen mussten, noch stärker würdigen und diese Gruppe deutlich von ihrem Ruf als „Sonderlinge“ (die es wissen hätten müssen) befreien. Ihr Verhalten, mit dem sie sich – mag es anderen naiv erschienen sein oder nicht – auf ihrem Platz und in ihrer Art dem Nationalsozialismus entgegengestellt haben, müsste als bleibendes Beispiel für ein mutiges Handeln in der NS-Zeit im Vordergrund stehen.

Das würde für amtliche Vertreter der Kirche bedeuten, jenen Rollenkonflikt der NS-Zeit offenzulegen, der die offizielle Position der Kirche und das Handeln Einzelner zueinander in Gegensatz brachte. Die Organisationspsychologie

lehrt uns, dass Vertreter in der Position einer Gesamtverantwortung in Krisensituationen immer bereit sind, mit Hilfe von Kompromissen einzulenden, um nicht die Existenz der Organisation aufs Spiel zu setzen. Dass sie damit bis zu einem gewissen Grad die eigenen Grundsätze preisgeben, liegt auf der Hand. Dem gegenüber sehen sich Einzelpersönlichkeiten einer Organisation – die nicht unter dem Druck der Gesamtverantwortung stehen – gerade in schwierigen Situationen aufgerufen, den Grundsätzen dieser Organisation treu zu bleiben. Das Offenlegen dieses Rollenkonfliktes, den es für die katholische Kirche in der NS-Zeit zweifellos gab, würde ohne Schuldzuweisungen ermöglichen, jeder Seite – der Hierarchie, aber auch den bisher zu kurz Gekommenen – die ihr zustehende Wahrheit zuzusprechen.

Hinzu käme allerdings noch das Eingeständnis, dass man auch nach dem Krieg kirchlicherseits den tatsächlichen Stellenwert der „Zeugnisse“ der Verhafteten und Verfolgten aus dem Raum der Kirche lange Zeit nicht erkannte und dass einer „Versöhnung“ mit vielen Betroffenen deren Tod zuvorkam. Hier hat aber nicht die Kirche allein versagt, sondern sie war und ist in der Entwicklung des Bewusstseins einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung unterworfen. Es lagern noch zahlreiche Schätze des kirchlichen Widerstands in den Archiven. Zu ihrer Aufarbeitung müssten jedoch die biografischen Forschungen über ehemals Verhaftete, besonders jene, denen die Kirche selbst bisher mit Zweifel und Skepsis gegenüberstand, verstärkt werden. Die Ergebnisse bisheriger ideeller „Wiedergutmachung“ sollten durchaus stärker in der Öffentlichkeit präsentiert werden. Die Menschen honorieren solches als ein Bemühen um Glaubwürdigkeit.

Um Gott streiten

Religion und Konflikt im Zeitalter der Globalisierung

Mit dem Terroranschlag vom 11. September 2001 hat die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt auf entsetzliche Weise wieder Aktualität erlangt. Stimmt der oft erhobene Verdacht, dass die vielen internationalen Konflikttherde letztlich religiöse Auseinandersetzungen sind? Trifft die umstrittene Prognose Huntingtons vom „Kampf der Kulturen“ zu? Oder wird nicht eher der spirituelle Kern und die kulturelle Funktion von Religion verkannt? Alois Halbmayer, Universitätsassistent am Institut für Systematische und Ökumenische Theologie in Salzburg, geht diesen zukunftsentscheidenden Fragen nach und fordert im Dialog der Kulturen und Religionen eine rigorose Aufmerksamkeit auf das je eigene Gewaltpotenzial. (Redaktion)

1. Religion als bedeutender Faktor politischer Krisen

Das vom Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung jährlich erstellte Konfliktbarometer weist für die letzten Jahre eine konstant hohe Anzahl kriegerischer Auseinandersetzungen aus, die nach wie vor in erster Linie um Territorien, Autonomie und nationale Macht beziehungsweise Selbstbestimmung geführt werden.¹ Mit präzisem Datenmaterial ausgestattet, enthalten sich die Berichte eines klaren Urteils, ob und in welcher Weise daran auch die Religionen beteiligt sind. Weit aus weniger zurückhaltend vermittelt die mediale Berichterstattung vielfach den Eindruck, als seien Religionen wesentlich an Entstehung und Eskalation von Krisen und gewalttätigen Konflikten beteiligt. Entgegen ihrem Selbstbild als Friedensstifter, als Überwinder von Gewalt und Hass finden sie sich oft tief in das Konfliktgeschehen involviert, unabhängig davon, ob sich ihre Rolle auf

ein unscheinbares Wirken im Hintergrund beschränkt oder auf unmittelbare Weise erfolgt. Ich nenne nur einige Beispiele:

– Auf dem Schauplatz der internationalen Krisen dominiert schon seit Jahren der mit unverminderter Heftigkeit ausgetragene Konflikt zwischen *Israel* und den *Palästinensern*, der nicht nur als ein Kampf um politische Partizipation, um das Recht auf Eigenstaatlichkeit und die gerechte Aufteilung der knappen Ressourcen verstanden wird, sondern auch als eine Auseinandersetzung zwischen Moslems und Juden, in der beide Seiten ihre Ansprüche häufig mit religiösen Argumenten untermauern.

– Völlig anders gelagert, doch ebenfalls in den Kontext zweier unterschiedlicher Religionen eingebettet, schwelt seit Jahrzehnten ein Konflikt zwischen *Indien* und *Pakistan* um die Region Kaschmir, die 1947 zwischen diesen beiden Ländern im Verhältnis zwei zu eins geteilt wurde und im indischen

¹ Diese sind abrufbar unter: <http://www.hiik.de/de/konfliktbarometer.htm>.

Teil eine starke moslemische Bevölkerungsmehrheit schuf, die zur Zeit ca. 80% beträgt. Das moslemische Pakistan (77% Sunnit, 20% Schiiten, kleine christliche Minderheit) versteht sich seit seiner Staatsgründung als Schutzmacht der getrennten, von hinduistischen Extremisten bedrohten Glaubensbrüder.² Dieser Konflikt, im übrigen eine Hinterlassenschaft des europäischen Kolonialismus, hat bereits zu zwei Kriegen geführt (ohne am Grenzverlauf etwas zu ändern) und sich in jüngster Zeit dadurch zugespitzt, dass in Indien ein Parteienbündnis unter Führung der fundamentalistischen Hindupartei Bharatiya Janata (BJP) mit Ministerpräsident Vajpayee die Regierung stellt und bewusst die religiöse Karte zieht.³

- In unmittelbarer Nachbarschaft, auf Sri Lanka (was übersetzt etwa „glückliches“ beziehungsweise „erhabenes Land“ heißt) sind die buddhistischen Singhalesen (ca. 74%) mit den um ihre Rechte kämpfenden hinduistischen Tamilen (ca. 18%) seit Jahren in einen blutigen, ökonomisch ruinösen Bürgerkrieg verwickelt, der vor allem von Seiten der Singhalesen mit religiösen Argumenten ideologisch untermauert wird.

- Auch ein kurzer Blick auf Afrika, den vergessenen Kontinent, zeigt ein ähn-

liches Bild. In dem hierzulande kaum wahrgenommenen Konflikt zwischen Christen und Muslimen im Norden Nigerias spielt die Religion ebenfalls eine entscheidende Rolle. Zusehends versucht in den moslemisch dominier-ten nördlichen Bundesstaaten ein Teil der politisch dominierenden Klasse die Scharia als staatlich gültiges und sanktioniertes Gesetz einzuführen, was auf erbitterten Widerstand der Christen stößt, die landesweit ca. 50% der 120 Mill. Einwohner stellen.⁴ Mehrere tausend Menschen sind diesen gewaltsauslösenden Auseinandersetzungen bereits zum Opfer gefallen. Ähnlich die Situation in dem seit mehr als 20 Jahren abseits der Weltöffentlichkeit im Süden des Sudans tobenden Vertreibungs- und Vernichtungskrieg des moslemisch-arabisch dominierten Nordens gegen die schwarzafrikanisch christlich-animistische Bevölkerung des südlichen Teils (v.a. der Nuba-Kultur; 25% Animisten, 11% Christen).

- Doch auch Europa ist von dieser religiösen Codierung der politischen und sozialen Konflikte nicht ausgenommen, wie die jüngsten Kriege am Balkan zwischen orthodoxen Serben, katholischen Kroaten und moslemischen Bosniern und Albaner auf bedrückende Weise zeigen. Im mittlerweile abgeflauten Nordirlandkonflikt

² Vgl. P. Mishra, Mord in Indien. Der gärende Hindu-Nationalismus und die Pogrome von Gujarat, in: Lettre International, Heft 58 (Sommer 2002) 26–30.

³ Gerade dieser Konflikt bestätigt, dass eine einfache Gegenüberstellung (gewalttätiges Christentum versus friedvoller Hinduismus oder Buddhismus) der differenzierten Problemlage nicht gerecht wird. Wer den Hinduismus allein auf die Ahimsa (Gewaltlosigkeit) reduziert, kann das in ihm ebenfalls vorhandene Gewaltpotenzial nicht erkennen und damit auch keine erfolgreiche Strategie seiner Bearbeitung entwickeln. Zum Pantheon des Hinduismus zählt auch Kali, die Göttin der Zerstörung und des Kampfes (vgl. E. Schleberger, Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild. Ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie, Darmstadt 1986).

⁴ Ungeachtet der Proteste vieler christlicher Kirchen haben inzwischen zwölf Bundesstaaten im Norden Nigerias die Scharia eingeführt. Offiziell gilt sie in den mehrheitlich von muslimischen Haussa bewohnten Gebieten nur für die muslimische Bevölkerung, doch wird sie zusehends auch auf andere Bevölkerungsgruppen angewandt.

ging der Riss nicht durch die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften, sondern lediglich durch verschiedene Konfessionen.⁵

Trotz dieser beunruhigenden Entwicklungen haben wir uns in den so genannten westlichen Gesellschaften längst daran gewöhnt, die Religion als eine Privatsache zu betrachten, die durch ihre Trennung vom Öffentlich-Politischen in eine Nischenexistenz gedrängt und einer verfassungsmäßigen Kontrolle unterworfen wurde. Umso tiefer saß der Schock, als sich die ungeheure Potenz des Religiösen in den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 auf höchst dramatische Weise wieder in Erinnerung gerufen hatte. Der Einsturz des Word Trade Centers, den Milliarden von Menschen am Bildschirm mitverfolgen konnten, löste weltweit Entsetzen und Fassungslosigkeit aus. Kommentatoren sprachen vom Beginn einer neuen Zeitrechnung, vom Ende einer Weltordnung und dem Anbruch einer neuen Epoche, deren Konturen sich

noch nicht abzeichnen würden. Dieser moderne „apokalyptische“ Angriff hat Fragestellungen an die Oberfläche gespült, die für uns als beantwortet galten, in Wirklichkeit aber nach wie vor der Auseinandersetzung bedürfen. Jede Zeit und jede Gesellschaft muss sich den vielfältigen Facetten des Religiösen stellen und die Fragen klären nach den Darstellungsformen der Transzendenz, nach seiner Macht und seiner Einbettung in den säkularen Kontext, nach dem inhärenten Gewaltpotenzial und seiner Bearbeitung sowie nach den unabgegoltenen Verheißen auf eine friedvolle Zukunft.⁶

2. Ein Kampf der Religionen und Kulturen?

Eine prominente Stimme im Chor dieser neuen Aufmerksamkeit auf den religiösen Faktor ist der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington, der Anfang der 1990er Jahre in der einflussreichen politikwissenschaftlichen Zeitschrift *Foreign Affairs* seinen

⁵ In diesen Konflikt mitten im demokratischen Europa kam erst Bewegung durch einen externen Mediator, den ehemaligen amerikanischen Senator George Mitchell, auf dessen Vermittlung das Karfreitagsabkommen von 10. April 1998 zustandegekommen ist. Die zahlreichen kirchlichen Initiativen der letzten 30 Jahre führten zu keinem merkbaren Durchbruch.

⁶ Vgl. dazu die Überlegungen von Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede vom 15. Okt. 2001 in der Frankfurter Paulskirche, wo er zum Verhältnis von religiöser Tradition und neuzeitlicher Säkularisierung formuliert: „Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen, und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrte. (...) Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren.“ Man muss den Optimismus, den Habermas aus der neuzeitlichen Säkularisierungsgeschichte gewinnt, nicht unbedingt teilen, doch das entscheidende Problem bringt er auf den Punkt: „Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Freilich nicht in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken. Der demokratisch aufgeklärte Commonsense muss auch die mediale Vergleichsgültigung und plappernde Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Morale Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung. Das ist es, was der Westen als die weltweit säkularisierende Macht aus seiner eigenen Geschichte lernen kann“ (zitiert nach der Dokumentation der Frankfurter Rundschau vom 16.10.2001).

Vorschlag für eine Neuinterpretation der Weltpolitik nach dem Ende des Kalten Krieges vorgelegt hat.⁷ Das nachgeführte Buch, das in der deutschsprachigen Ausgabe den programmatischen Titel *Kampf der Kulturen*⁸ trägt, bekräftigt die These, dass in Zukunft weniger politische, ideologische oder ökonomische, sondern vielmehr kulturelle beziehungsweise zivilisatorische Konflikte die neue Welt(un)ordnung bestimmen werden. Die deutlich beobachtbare „Revitalisierung der Religion in weiten Teilen der Welt“⁹ bestätige den fundamentalen Wechsel vom ideologischen zum kulturellen beziehungsweise zivilisatorischen Paradigma, das auf einer tiefen Ebene der menschlichen Selbstidentifikation verwurzelt ist und daher auch eine ganz andere Wirkung entfalten kann. Die entscheidenden Bruchlinien verlaufen in Hinkunft nicht mehr entsprechend den klassischen ideologischen Grenzen der bipolaren Welt, sondern entlang den kulturellen Identitäten, die „heute, nach dem Kalten Krieg, die Muster von Kohärenz, Desintegration und Konflikt“¹⁰ entscheidend prägen. Da für Huntington Kulturen beziehungsweise Kulturreiche in ihrem inneren Kern durch das religiöse Paradigma bestimmt sind, kommt den Religionen sowohl bei der Entstehung als auch bei der Bewältigung zukünftiger Konflikte eine zentrale Bedeutung zu.

Wo die integrativen Kräfte der Religionen schwinden, sinken die Chancen der von ihnen geprägten Gesellschaften, den zukünftigen kulturellen Konflikten gewachsen zu sein. Dementsprechend sieht Huntington die Zukunft der Alten Welt nicht unbedingt rosig, weil in Europa „die westliche Kultur auch durch die Schwächung ihres zentralen Elements, des Christentums, unterminiert werden“¹¹ könnte.

Da Religionen ihrem Selbstverständnis entsprechend auf Universalisierung drängen, hat sich diese Dynamik auch den sie ausbildenden Kulturen beziehungsweise Kulturreichen eingeschrieben, die jetzt, im postideologischen, globalisierten Zeitalter in verstärkte Austauschbeziehungen treten.¹² Ein Zusammenprall dieser unterschiedlichen Kulturreiche ist nur dann zu verhindern, wenn die Kernstaaten, um die sich in der Regel die jeweiligen Kulturreiche gruppieren, auf Interventionen außerhalb der eigenen Einflussphären verzichten. Doch muss dieser Verzicht von einem Perspektivenwechsel gegenüber den eigenen kulturellen Traditionen begleitet werden, der die universalistischen Aspekte hintanstellt zugunsten einer Suche nach dem, „was den meisten Hochkulturen gemeinsam ist. Der konstruktive Weg in einer multikulturellen Welt besteht darin, auf Universalismus zu verzichten, Verschiedenheit

⁷ S. P. Huntington, Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs*, Bd. 72 (3/1993) 22–49.

⁸ S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996. Das Buch ist die Übersetzung der amerikanischen Originalausgabe von 1996 (Titel: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996), in der Huntington die These seines Artikels ausführlich begründet. Das Fragezeichen im Titel des Zeitschriftenartikels ist sowohl in der amerikanischen als auch in der deutschen Buchausgabe verschwunden; darin widerspiegelt sich bereits die einsetzende Rezeptionsgeschichte.

⁹ Huntington, *Kampf der Kulturen* (s. Anm. 8), 25.

¹⁰ Huntington, a.a.O., 19.

¹¹ Huntington, a.a.O., 501.

¹² Zur Definition, Einteilung und Merkmale der Kulturreiche vgl. Huntington, a.a.O., 57–62. Huntington spricht von 5–7 Kulturreichen (sinischer, japanischer, hinduistischer, islamischer, westlicher, lateinamerikanischer, afrikanischer Kulturreich).

zu akzeptieren und nach Gemeinsamkeiten zu suchen.“¹³

Huntingtons viel diskutierten Thesen, die hier nur in aller Kürze dargestellt wurden, kann man von einer theologischen Warte her aus mehreren Gründen – ich nenne nur die beiden grundlegenden – nicht ausweichen. Huntingtons unterbestimmter Religionsbegriff drängt die Sphäre des Glaubens wieder in eine numinose, absolute Unbedingtheit, die sich der Rationalität und dem argumentativen Diskurs mit einem Verweis auf das kulturell und religiös Vorgegebene entzieht. Zum anderen erweist sich aber auch sein Verständnis von *civilization* (das im Deutschen mit Kultur nur unzureichend wiedergegeben wird) als hochproblematisch, weil es den inneren und äußeren Reichtum der Kulturen, ihre Fähigkeiten der Differenzierung und Öffnung nicht erkennen kann und aus ideologischen Gründen die Grenzen dort zieht, wo sie in der Regel nicht verlaufen, zwischen den Kulturen.¹⁴

Doch auch von theologischer Seite scheint der Befund einer latenten Konfliktneigung der religiösen Systeme seine Bestätigung zu finden. Noch vor Huntington hat der Tübinger Theologe Hans Küng mit einer ähnlichen Diagnose die Forderung nach einem neuen Paradigma der Verständigung und Friedenssicherung erhoben. Seine These, die er im *Projekt Weltethos*¹⁵ ausführlich begründet, lässt sich in aller Kürze so zusammenfassen: Unsere krisenhafte Welt braucht, um überhaupt überleben zu können, ein gemeinsames Ethos. Dieses gemeinsame Ethos aller Religio-

nen und Kulturen ist die Voraussetzung für den Frieden zwischen den Völkern und Kulturen. Ein derartiger Weltfrieden lässt sich aber nur gewinnen, wenn auch die Religionen untereinander Frieden schließen. Frieden unter den Religionen ist nur möglich durch Dialog zwischen den Religionen. Programmatisch formuliert: „Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog.“¹⁶ In der Frage, wie dieser notwendige Friede zwischen den Religionen hergestellt werden könnte, schlägt Küng in die gleiche Kerbe wie Huntington auf der Ebene der Kulturen: Nur eine Abrüstung universalistischer Ansprüche und ein Zurückdrängen der jeweiligen Unterschiede könne die Menschheit in ein friedlicheres Zeitalter führen: „Nicht um die Herausarbeitung der Unterschiede und Widersprüche, der Unvereinbarkeiten und Exklusivitäten der großen Weltreligionen (...) geht es, sondern um das, was sie trotz allem verbindet.“¹⁷ In Diagnose und Zielsetzung stimmen Huntington und Küng überein, in der Frage nach den sinnvollen Wegen schlagen beide unterschiedliche Richtungen ein, die sich immer wieder kreuzen und vielfach parallel verlaufen. Denn zwischen einer selbst auferlegten Zurückhaltung beziehungsweise Separation der westlichen, dominanten Kultur und der Verpflichtung auf ein gemeinsames, verbindliches Weltethos bestehen große Kongruenzen, insofern beide dem Spezifischen der eigenen Tradition beziehungsweise Kultur keine besonders relevante Bedeutung zumessen.

¹³ Huntington, a.a.O., 525f.

¹⁴ Vgl. D. Senghaas, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Frankfurt 1998.

¹⁵ H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

¹⁶ So die ersten Sätze von H. Küng, *Projekt Weltethos* (s. Anm. 15), 13.

¹⁷ H. Küng, a.a.O., 80.

3. Sekundärphänomen und Erinnerungsform

So plausibel dieser empirische Befund und die ihn begleitenden Theorien über die konfliktiven Gehalte der Religionen oder Kulturen auch klingen mögen, genaueren historischen und politikwissenschaftlichen Analysen halten sie nicht stand, sie widerstreiten auch zentralen theologischen Erkenntnissen. Die Ursachen-, Entwicklungs- und Verlaufs geschichte der zahlreichen Konflikte mit religiöser Färbung dokumentiert in der Regel das umgekehrte Phänomen.¹⁸ Das religiöse Element spielt zu Beginn einer konfliktträchtigen Situation meist überhaupt keine oder nur eine marginale Rolle, verdichtet sich aber mit zunehmender Eskalation zu einem verständlichen und präzisen Sprachmuster, um die bedrohte Identität bewahren und artikulieren zu können. Im Vergleich der einzelnen Krisenherde zeigen sich erstaunlich ähnliche, teilweise sogar identische Konfliktdynamiken, die aus vergleichbaren sozio-ökonomischen Problemlagen resultieren.

Würden sie umgekehrt von religiöskulturellen Bruchlinien bestimmt sein, müsste man sehr unterschiedliche Verlaufsmuster beobachten können, je nachdem, welche Religionen und Kulturen daran beteiligt sind. „Bruchlinien auf der Mikroebene“, formuliert Dieter Senghaas, „sind also eine Realität, aber

sie werden nicht deshalb zu kulturellen, weil sich Protestanten, Buddhisten, Muslime einerseits und Katholiken, Hindus, Christen andererseits gegeneinander positionieren.“

Bruchlinien sind durch sozio-ökonomische Probleme vorgezeichnet, aus denen strukturbedingt systematische Diskriminierung und Privilegierung resultieren. Verteilungskonflikte machen den Kern des Konfliktgeschehens aus. In diesen Auseinandersetzungen geht es um Bildungschancen, Aufwärtsmobilität, qualifizierte berufliche Positionen, Status, Einkommen, politische Teilhabe, nicht um Art oder Intensität und schon gar nicht um den jeweiligen Inhalt von Gläubigkeit. Gläubigkeit wird erst dann zum Fluchtpunkt, zur Ressource in der Not, wenn anderweitige aussichtsvolle Lebensperspektiven ausscheiden. Dann gleitet ein Verteilungskonflikt über in einen Identitätskonflikt, der aber im Grunde immer noch ein Verteilungskonflikt bleibt.“¹⁹

Die Religionen haben in ihrer wechselvollen Geschichte ein beinahe unerschöpfliches Reservoir an Metaphern und Erzählungen für die Artikulation konkreter Leiden entwickelt. Aus der Not, „aus der Tiefe“ (Ps 130,1) ertönt der Ruf nach Gott, nach Rettung und Erlösung. In den Erfahrungen äußerster Bedrängnis, wenn Menschen bereits alles verloren haben, sind Religionen oft das Einzige, das man nicht auch noch

¹⁸ Vgl. dazu insbesondere die Arbeiten von D. Senghaas, *Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt 1994; *ders.*, (Hg.) *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt 1995; *ders.* (Hg.), *Frieden machen*, Frankfurt 1997; *ders.*, *Zivilisierung wider Willen* (s. Anm. 14).

¹⁹ D. Senghaas, *Zivilisierung*, 144f. Für den Verlauf eines Konfliktes, so Senghaas, mache es keine großen Unterschiede, ob diesseits oder jenseits einer Bruchlinie islamische, christliche, buddhistische oder hinduistische Orientierungen dominieren. Die Kulturgehalte erscheinen austauschbar: „Katholizismus und Protestantismus (Nordirland), Buddhismus und Hinduismus (Sri Lanka) – die Orientierungen unterscheiden sich zwar; eingebaut in eine Dynamik, die sich im Verlauf des Konflikts kulturell auflädt und aus dieser Fixierung kaum noch zu entkommen vermag, wird ‚Kultur‘ (man könnte ohne weiteres auch ‚Religion‘ hinzufügen; A.H.) auswechselbar. Die Dynamik des Konflikts wird nicht durch spezifische Kulturgehalte bestimmt“ (143). Vgl. E.-O. Czempiel, *Gläubenskriege? Der Faktor Religion in politischen Auseinandersetzungen*, in: K. Hofmeister/L. Bauerochse (Hg.), *Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Würzburg 1999, 169–180.

wegnehmen kann. Daher darf es nicht verwundern, wenn in solchen Situationen die abgrenzenden, apokalyptischen Anteile der Religion aktiviert und betont werden. Not und Unterdrückung, Marginalisierung und Ausgrenzung sind der beste Nährboden, die Religion als Verbündete im Kampf um Identität und Anerkennung zu gewinnen. Diese ethnopolitischen Rückbezüge auf Religion sind heute sicherlich am spektakulärsten im Bereich des Islam beobachtbar, doch keineswegs darauf beschränkt. In wachsendem Ausmaß etablieren sie sich auch im Umkreis hinduistisch, buddhistisch und christlich-orthodox geprägter Gesellschaften. Der heute verstärkt beobachtbare Rückbezug auf die Quellen der eigenen Religion erweist sich als „ein potenzieller Aktivposten im politischen Machtkampf innerhalb der betroffenen Gesellschaften“²⁰. Diese politische Instrumentalisierung der Religion korreliert in der Regel mit einer Erwählungstheologie, die der eigenen Identität eine Vorrangstellung einräumt und die auf Verständigung und Ausgleich zielenden Anteile in den Hintergrund drängt.²¹ Das religiöse Element präsentiert sich nicht nur als mit der politischen Macht verbündet, sondern als geteilte Kraft, in der die prophetische Dimension unerdrückt ist und die Differenz über alle fundamentale Einheit hinweg das letzte Wort behält.

4. Religion als Erinnerung an grundlegende Differenzierungen

Diese Verbindung von Religion und Politik, wie wir sie in den sich modernisie-

renden Gesellschaften derzeit beobachten können, hat die westliche Moderne im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung unwiderruflich aufgelöst.²² Eine Rückkehr zu vormodernen Konzepten politischer Theologie ist weder möglich noch in irgendeiner Form auch wünschenswert. Sie ist sogar aus einer fundamentalen theologischen Einsicht heraus verbaut.

Die christliche Religion versteht sich nicht allein als ein *Weg nach draußen* (Peter Strasser), als eine Kommunikationsform der göttlichen Transzendenz, sondern mit der gleichen Bewegung auch als eine Gemeinschaft, die Fragen offen hält und sich um die grundlegende Differenz zwischen dem transzendenten Gott beziehungsweise Göttlichen und seinen konkreten Darstellungsformen in unserer Wirklichkeit kümmert. Diese Differenz ist konstitutiv für den religiösen Erkenntnisakt, lässt sich weder durch den Rückgriff auf Offenbarung noch durch die Verkündigung religiöser Gebote überspringen. Denn mit dem Wort *Gott* kommt unsere Sprache an eine unüberwindliche Grenze. Gott als der ganz Andere, der uns näher ist als wir uns selbst, lässt sich nicht mit unserem Denken, Wünschen und Hoffen in seiner Vollgestalt erkennen. Auch im innigsten Bemühen um Teilhabe und Erkenntnis bleibt er der, den niemand je gesehen hat (Joh 1,18). Unser menschliches Vermögen, all unser Reden und Denken über ihn bleibt unterhalb dieser unsichtbaren Grenze, weshalb Menschsein auch „die Unfähigkeit bedeutet, das Transzendentale adäquat zu befördern“²³. Dennoch müssen wir von Gott sprechen, wenn

²⁰ D. Seinhaas, Wohin driftet die Welt? 104.

²¹ Vgl. H. Lütterbach/J. Manemann (Hg.), Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, Münster 2002.

²² Vgl. G. Marramao, Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt 1996.

²³ R. Schreiter, Weltethos – eine Illusion?, in: ThPQ 149 (2001), 167–178, 176.

wir ihn verkünden als das Heil der Welt, als Schöpfer, der „das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 3,17) und seine Welt erhält und vollendet. Diese unhintergehbare, nicht auflösbare Differenz zwischen Gott und dem, was wir Menschen uns von ihm vorstellen, ist die Form der göttlichen Wahrheit selbst, die gleichsam zwischen den einzelnen Bildern und Perspektiven liegt, in jener Leerstelle, in der die Differenzen zwischen den verschiedenen Glaubensformen und Glaubensgestalten diese Wahrheit bekennen und manifestieren.²⁴ Wir können mit dieser Pluralität des Gottesverständnisses natürlich hadern und sie als Ärgernis empfinden, wir können daraus aber auch die Gelassenheit gewinnen, die Wahrheit der Offenbarung Gottes als ein eschatologisches Geschehen zu begreifen, das sich auf vielerlei Weise zeigt und vermittelt. Damit ist keiner Beliebigkeit das Wort geredet, denn das, was wir unter Gott verstehen, ist nicht austauschbar, weil über deren Wahrheit „keine Glaubensgemeinschaft selbst, sondern allein die Wirklichkeit Gottes“²⁵ entscheidet. Dieser garstig breite Graben zwischen der unendlichen Fülle Gottes und dem bescheidenen Erkannten ist im religiösen Vollzug vielfach nur schwer auszuhalten. Daher röhren der starke Wunsch und die hartnäckigen Versuche, auch im religiösen Verhältnis Eindeutigkeit herzustellen. Die Bibel hat deshalb einige Stoppschilder aufgestellt, wenn sie davon spricht, dass wir den Schatz des Glaubens in „zerbrechlichen Gefäßen“

tragen (2 Kor 4,7), dass Stückwerk unser Erkennen ist, dass wir jetzt, in dieser Welt, in einen Spiegel schauen und „nur rätselhafte Umrisse“ sehen (1 Kor 13,12). Die vollkommene Erkenntnis ist unter den Bedingungen dieser Welt nicht zu erreichen, sie bleibt ein eschatologisches Ereignis. Die dem Glauben angemessene Form ist daher die Suchbewegung, die auf dem „feste(n) Fundament, das Gott gelegt hat“ (2 Tim 2,19), sich offen und engagiert auf die Prozesse der Nachfolge einlässt.²⁶

Diese grundlegende Differenzierung ermöglicht es, sich nun der Frage zuzuwenden, auf welche Weise die Religionen, insbesondere die eigene, christliche, in den vielfältigen Konflikten ihr Friedenspotenzial aktivieren und überzeugende Perspektiven der Versöhnung und des Dialogs entwickeln können.

4.1 Das eigene Gewaltpotenzial erkennen und bezähmen

Wenn also Religionen nicht am Ursprung eines Konfliktes stehen, sondern religiöse Auseinandersetzungen sich als dessen Epiphänomene erweisen, bleibt immer noch die Frage offen, warum sich das religiöse Vokabular so hervorragend für die Ausformulierung von Gewalt, Hass und Krieg eignet? Liegt es an der unsäglichen „frommen Raserei, den bessren Gott zu haben“?²⁷ Die Verweise auf den (religiösen) Fundamentalismus, den Extremismus, oder auf eine falsch verstandene Interpretation mögen plausibel klingen, in der Sache

²⁴ Vgl. I. U. Dälfert, „Was Gott ist, bestimme ich!“ Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: *Ders.*, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 10–35; *ders.*, Wirklichkeit Gottes und christlicher Glaube, a.a.O., 99–132.

²⁵ Dälfert, Was Gott ist, 27.

²⁶ Das ist dann auch ekklesiologisch zu entfalten; vgl. dazu etwa: B. Nitsche, Wahrheitsanspruch und Gewalt. Überlegungen zur Rechenschaft des christlichen Glaubens in den Zeiten des Terrors, in: ThPQ 150 (2002), 63–72.

²⁷ So Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise (Zweiter Aufzug, Fünfter Auftritt).

können sie nicht unbedingt überzeugen, weil sie die Ursachen gleichsam auslagern, an das Andere, Uneigentliche delegieren. M. E. liegen diese jedoch im Wesen und Selbstverständnis der religiösen Verhältnisse selbst begründet. In allen großen Religionen der Welt geht es nicht um Vorläufiges, Äußerliches oder Sekundäres, sondern um das Ganze, um das, was dem Leben im Letzten Sinn, Halt und Orientierung verleiht. Das wird, wie bereits gezeigt, in den existenziell äußerst bedrohlichen Situationen deutlich, in ganz anderer Weise aber auch am gegenüberliegenden Ende der Skala, in den seltenen Erfahrungen des vollkommenen Glücks. In dieser Spannweite ist das ganze religiöse Leben enthalten.

Wenn Menschen aus einer religiösen Motivationslage ihr Leben buchstäblich aufs Spiel setzen, Hab und Gut riskieren, weil sie einen unbedingten Anspruch verspüren, kann dies die Aufmerksamkeit für die Zwischentöne, für die Alternativen jenseits des Entweder-Oder trüben und zu einer lärmenden Eindeutigkeit führen, die auch den Tod unzähliger Unschuldiger in Kauf nimmt. Der vermeintliche Wille Gottes (dessen wir uns ja nur ganz selten sicher sein können) schlägt dann um in ein sicheres Wissen, das sich nicht mehr um hermeneutische Fragen kümmert. Wer will denn gegen Gottes klaren und authentisch vernehmbaren Auftrag ernsthaft etwas einwenden können? Der Ägypter Mohamed Atta, der als Terrorpilot den Boeing-Flug 011 der American Airlines in den Nordturm des WTC gesteuert hatte, lässt in seinem Testament, das in seiner am Flughafen zurückgebliebenen Tasche gefunden wurde, keinerlei Zweifel daran, dass seine bevorstehende Tat gottgemäß sei: „Das

Ende steht bevor, und das Himmelsversprechen ist zum Greifen nahe. Öffne dein Herz, heiße den Tod im Namen Gottes willkommen. Und das Letzte, was zu tun ist, ist stets die Erinnerung an Gott, und die letzten Worte sollten sein, dass es keinen Gott außer Allah gibt und dass Mohammed sein Prophet ist. Danach werde ich Gott im Himmel antreffen. (...) Gib nicht den Anschein, verwirrt zu sein, sondern sei stark und glücklich mit geöffnetem Herzen und Zuversicht, denn du tust Arbeit, die Gott gefällig ist und die er segnet.“²⁸ Diese apokalyptisch aufgeladene Variante des Gottdenkens will von einer Differenz zwischen Gott und Welt nichts wissen, sie begreift sich als verlängerten, direkten Arm des göttlichen Willens. Doch das ist nur die eine mögliche Konsequenz.

Die andere, nicht minder bedeutsame, geht den entgegengesetzten Weg. Auch sie weiß sich einem unbedingten Anspruch verpflichtet, doch öffnet sie den Blick auf die Differenz Gottes und der Welt. Sie greift nicht zur Keule der Gewalt, sondern zu ihrem exakten Gegen teil, zum Opfer. Diese Tradition der Gewaltlosigkeit im Namen der Religion ist nie zur dominierenden historischen Kraft geworden, missverstanden als christlicher Masochismus blieb sie immer im Schatten der ersten Variante. Dennoch ist ihre Quelle nie versiegt, hat sie in ihren untergründigen Strömungen unzähligen Menschen Hoffnung und Kraft geschenkt. Nach Gen 1–11 vermag der Mensch die unaufhörliche Expansion der Gewaltverhältnisse aus sich heraus nicht einzudämmen. Daher experimentiert die biblische Überlieferung immer wieder mit der Möglichkeit, durch die Übernahme der Last von innen her, gleichsam im gewaltlosen

* Zitiert nach dem Text im Spiegel vom 1. Oktober 2001 (Der Spiegel 40/2001, 36–38), 32f.

Leiden den gordischen Knoten zu durchschlagen. Der leidende Gottesknecht (Jes 52,13–53,12) unterbricht die Logik der Gewalt, indem er sich ihr radikal verweigert. Nicht umsonst ist das Vierte Gottesknechtslied zur prägenden Metapher für Jesu heilsbedeutsame Treue zur Botschaft von der grenzenlosen Liebe Gottes geworden. Denn das Kreuz, das Jesus allein auf sich genommen hat, „lässt – bildhaft ausgedrückt – zu, dass die Gewalt ihre ganze Kraft auf Jesus entlädt, bis sie selbst ohne Kraft zurückbleibt“²⁹. Das Opfer ist kein Selbstzweck, keine Kapitulation vor der eigenen Schwäche, sondern eine „Macht, die aus der Ohnmacht kommt“, der Ausgangspunkt einer heilenden Veränderungspraxis.³⁰ Mit der Kategorie des Opfers (*sacrificium*) hat die Theologie eine Sprachform geschaffen, die auf schonungslose Weise die herrschenden Gewaltverhältnisse offen legt, sie zugleich unterbricht und transformiert in Erfahrungen der Umkehr und Heilung.

In der zweiten Bedeutung von Opfer (*victima*) reflektiert die Bibel in unzähligen Geschichten schonungslos das Problem der menschlichen wie göttlichen Gewalt. Die Trauer über die Unausweichlichkeit der Gewaltverhältnisse, in die Menschen hineingeworfen sind, wird selbst in einer ihrer dichtesten Erzählungen, der Exodustradition, lebendig gehalten und reflektiert. Nach einer rabbinischen Auslegung des Exodusge-

schehens wird das Loblied der Engel nach dem Durchzug aus dem Roten Meer untersagt, jenes des Volkes Israel aber erlaubt.³¹ Israel dankt für seine Rettung, nicht für den Tod der Ägypter. Die Engel, würden sie einen Hymnus singen, priesen das Geschehene von einer höheren, gültigeren Perspektive her. Das wäre eine Theorie im eigentlichen Sinne des Wortes, eine höhere Schau, die den Tod der Anderen für die Rettung der Eigenen akzeptierte. Doch soll keine Metaebene eingenommen werden, die das als gut beschreibe. Der Widerspruch bleibt somit in Gott festgemacht. „Gott selbst ist in der rabbinischen Auslegung der Garant gegen die Verwechslung der von ihm erschaffenen und erhaltenen Welt mit einer ‚heilen‘ Welt. Gottes Trauer über den Untergang der Ägypter, ohne den Israel nicht gerettet werden konnte, weist die vordidliche Welt als nicht erlöste aus.“³² Obwohl die Bibel die Welt konsequent aus der Perspektive der Opfer betrachtet, hebt sie dennoch die Teilung der Menschheit in Gut und Böse auf, indem sie die Logik der Dualität zwischen Opfer und Täter unterläuft. Im Täter wird die zerstörte Menschlichkeit, seine eigene Not entdeckt, ohne sich mit dessen destruktiven Anteilen zu identifizieren oder von ihrer unerhörten Abgründigkeit etwas zu nehmen. Der erste Mensch, dessen Leben nach dem Paradies beginnt, Kain, ist ein Mörder, „doch ebenso wichtig ist die Umkehrung: *der Mörder bleibt Mensch*“³³.

²⁹ J. Sobrino, Die Erlösung der Gewalt, in: Conc 33 (1997), 486–494, 493. Auch die Kreuzestheologie hat in der Christentumsgeschichte dunkle Seiten entwickelt. Dazu zählen mindestens die Ausprägung des Antijudaismus wie eine Apotheose der Schwachheit zum Wert an sich. Sein verdecktes Ressentiment verschleiert diese gewalttätige Logik, die dadurch umso mehr durchbricht.

³⁰ Vgl. dazu H.-J. Sander, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg 2001, bes. 37–80. Zur Unterscheidung von *sacrificium* und *victima* vgl. 47ff.

³¹ Vgl. Midrasch Schemot Rabba zu Ex 15,1.

³² J. Ebach, „Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?“ Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns, in: Conc 26 (1990), 430–436, 435.

³³ J. Ebach, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980, 46.

Somit könnte ein wichtiger, deeskalierender Beitrag der Religionen zur Lösung der verschiedenen gewaltsauslösenden Konflikte darin liegen, die Logik der Gewalt aufzuzeigen und praktische Modelle zu entwickeln, wie sie durchbrochen werden kann. Das wird ihnen umso besser gelingen, je mehr sie ihre eigene, leidige Gewaltgeschichte nicht verleugnen, sondern sich ihr offen stellen und lernen, „von den Stärken der anderen her die eigenen religiösen Schwächen zu betrachten“³⁴, den Weg der Umkehr bei sich selbst zu beginnen. Das Schuldbekenntnis des Papstes vom ersten Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000 für „die Gewalt, die einige im Dienst der Wahrheit angewandt haben“³⁵, ist daher ein erster, verheißungsvoller Schritt, dem hoffentlich weitere mutige folgen, die auch die strukturelle Komponente in den Blick nehmen.

4.2 Dialog der Kulturen und Religionen

Im postideologischen, globalisierten Zeitalter müssen wir uns, darin ist Huntington zuzustimmen, zweifellos darauf einstellen, dass Fragen der Religion und Kultur an Bedeutung gewinnen werden. Allein durch die wachsenden Migrationsbewegungen wird es in unserem politischen Gemeinwesen zwangsläufig zu vermehrten, heftigen Auseinandersetzungen kommen über die konkrete Grenzziehung zwischen der staatlich sanktionierten Religionsfreiheit auf der einen und den unterschiedlichen kulturellen Normen und

Verhaltensmustern der neuen Mitbürgerinnen auf der anderen Seite. Ob eine muslimische Lehrerin im Unterricht ein Kopftuch tragen darf, ob das traditionelle Kreuz im Klassenzimmer die Religionsfreiheit von mehrheitlich nichtchristlichen Schülern gefährden könnte, ob der Bau einer Moschee an einem bestimmten Ort angebracht erscheint, für all diese Fragen liegen die richtigen Antworten nicht parat. Sie sind jeweils nur unter Abwägung aller Argumente, unter Beteiligung der Betroffenen und meist ad experimentum zu treffen. Für diese konkrete Grenzziehung hilft das Feststellen von Gemeinsamkeiten im Prinzipiellen, wie im *Projekt Weltethos* empfohlen, nicht weiter, sondern nur ein offener Austausch darüber, welche konkreten Geltungsansprüche in den verschiedenen Religionen und kulturellen Traditionen jeweils erhoben werden und welche Werte und Normen ihnen zugrunde liegen. Bei allen Vorzügen von Küngs Versuch, die nicht hoch genug eingeschätzt werden können (er bringt die Religionen an einen Tisch, bietet eine gemeinsame Sprache an, betont die Wichtigkeit von gemeinsamen Äußerungen), bleibt die entscheidende Frage unbeantwortet: Was ändert sich wirklich am normativen Gehalt der einzelnen sittlichen Weisungen, wenn diese auch von anderen Religionen bestätigt werden?³⁶ Das Tötungsverbot, das in jeder sogenannten Weltreligion zum festen Bestandteil ihres Ethos gehört, wird wohl auch dann nicht befolgt werden, wenn sich alle gemeinsam dazu

³⁴ H.-J. Sander, Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht von Religionen. Dogmatik im Kontext eines Konkurrenzproblems, in: *SaThZ* 6 (2002), 157–162, 162.

³⁵ Kathpress Nr. 61 v. 13./14. März 2000, 4.

³⁶ Zur Kritik an Küng vgl. insbesondere: G. Neuhaus, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“ (QD 175), Freiburg 1999; R. Spaemann, Weltethos als „Projekt“, in: *Merkur* 50 (1996), 893–904; F. Noichl, Das „Projekt Weltethos“ aus moraltheologischer Sicht, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 2 (1994), 7–43; R. Schreiter, Weltethos – eine Illusion? (s. Anm. 23).

bekennen. Umstritten ist ja nicht das Verbot an sich, sondern die Dimension seiner Gültigkeit. Die Konzentration auf die Bedeutung der Unterschiede zwingt hingegen zur Reflexion auf den eigenen Standpunkt, zur Analyse der vorgegebenen Kontextualität und offenbart die innere Pluralität der eigenen Traditionszusammenhänge.

Damit erweist sich Huntingtons These vom Kampf der Kulturen als ein ideologisches Versatzstück, das die eigentlichen Bruch- und Konfliktlinien elegant verdeckt. Denn diese entstehen und verlaufen nach wie vor in erster Linie *innerhalb* der jeweiligen kulturellen Sphären, nicht an ihren schwer bestimmbarer Außengrenzen. Die These vom Kampf der Kulturen setzt voraus, dass Zivilisationen, kulturelle Einflussfelder und religiöse Identitäten „fest umschriebene Grenzen, Handlungsträger und Hierarchien“³⁷ besitzen und von einer relativen Homogenität geprägt sind. Doch die Auffassungen über zentrale Fragen des menschlichen Zusammenlebens sind in Gesellschaften derselben Kulturkreise ebenso umstritten und mitunter sogar noch kontroversieller als zwischen den Gesellschaften unterschiedlicher Kulturkreise. Der indische Software-Ingenieur hat vielleicht mit dem amerikanischen Kollegen weit aus mehr Gemeinsamkeiten als mit dem Straßenverkäufer von nebenan. Huntingtons These vom Zusammenprall

und Konflikt der Kulturen ist daher ein Alternativkonzept entgegenzusetzen, das den entscheidenden Bruchlinien Rechnung trägt: Es lautet nicht Aufrüstung und Abschottung (the west against the rest), sondern Selbstreflexion und Dialog.³⁸ Ein solches Unterfangen wird, wenn es vom aufrichtigen Bemühen getragen ist, sehr schnell zu den entscheidenden Fragen nach Entwicklung und Partizipation, nach ökonomischer Gerechtigkeit und politischer Freiheit vorstoßen. In diesem Prozess führt aber kein Weg am besseren Kennenlernen der anderen Religionen und Kulturen vorbei, das ein tieferes Verständnis der jeweiligen Gesellschaften ermöglicht, Zusammenhänge zu erkennen und die eigenen Vorurteile aufzubrechen vermag.³⁹

Daher liegt eine zentrale Aufgabe der Religionen im unermüdlichen Bemühen, diesen Austausch und Dialog auf theoretischer und praktischer Ebene zu fördern. Das ist natürlich ein riskantes, mühsames, auch von vielen Rückschlägen bedrohtes Unternehmen, das viel Geduld und Ausdauer erfordert. Diese Prozesse der Begegnung, des Austausches bedürfen der ständigen Reflexion und Begleitung. Denn die Frage, wie die näherückenden Kulturen und Traditionen einander so begegnen können, dass sowohl die lokale Identität gewahrt als auch die Öffnung auf den globalen Kontext, die notwendige Pluralität gewähr-

³⁷ O. Kallscheuer, Der Einfluss der Religionen aus politikwissenschaftlicher Sicht. Realität – Chancen – Gefahren, in: H. Schmidinger (Hg.), Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?, Innsbruck 1999, 124–162, 151. Für Kallscheuer ist dies einer der Hauptkritikpunkte an Huntington.

³⁸ Vgl. H. Müller, Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt 1998.

³⁹ In Bezug auf den Islam könnte das etwa heißen, sich nicht allein auf den Fundamentalismus (den es natürlich gibt) zu konzentrieren, sondern die Aufmerksamkeit auch auf die vielfältigen Bewegungen zu lenken, die in den islamischen Ländern selbst bestehen und von westlichen Gesellschaften weder ausreichend wahrgenommen noch ansatzweise unterstützt werden. Viele islamische Gesellschaften erweisen sich auf den zweiten Blick als in sich selbst hoch differenziert und lebendig, mit einflussreichen Gruppen, die sich um eine aufgeklärte Religiosität, um die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechte bemühen, aber durch die autoritären Regime praktisch keine Artikulationsmöglichkeit besitzen.

leistet ist,⁴⁰ kann die herrschende ökonomische Globalisierung nicht leisten. Ihre Fähigkeit „beschränkt sich darauf, grenzüberschreitende Kapitaltransaktionen durchzuführen, Gruppen und Völker aber beim Aufeinanderprallen sich selbst zu überlassen.“⁴¹ Die Religionen können hier ihr Potenzial entsprechend einbringen, weil sie in aller Regel in den verschiedenen Welten beheimatet sind; sie kennen das Regionale, verlieren aber auch das Universale nicht aus den Augen, sie „verfügen über Ressourcen und Zukunftsbilder für eine allumfassende Einheit der Menschen“⁴², ohne ihre Verwurzelung in einem spezifischen sozio-kulturellen Umfeld aufzugeben.

4.3 Von der Toleranz zur Akzeptanz

All das wird jedoch nur dann die Aussicht auf Erfolg öffnen, wenn in den unübersichtlichen Verirrungen moderner Konfliktlagen wieder eine Kategorie ihre Rehabilitierung beziehungsweise ihre Neuinterpretation erfährt, die von mehreren Seiten unter Druck geraten ist: die Toleranz. An sie wird vermehrt die Frage herangetragen, ob in ihr nicht implizit Superioritätsansprüche transportiert, eine Beziehung des Ungleichgewichts festgeschrieben werde, in der die Tolerierenden die Überlegenen und die tolerierten Individuen oder Gruppen die Unterlegenen sind. Jederzeit

könne aus der Position der Großzügigkeit heraus auf Enthaltung verzichtet, die Duldung zurückgenommen werden. Gefordert sei jedoch ein Toleranzverständnis, das dieses hierarchische Beziehungsverhältnis überwinde und eine Begegnung auf gleicher Ebene ermögliche, was mit dem Begriff Akzeptanz am besten ausgedrückt werde.⁴³ Diese vor allem in der Aufklärung intensiv diskutierte Forderung sieht in der Toleranz „eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung“, die letztlich zur Anerkennung führen müsse, denn: „Duldung heißt beleidigen“.⁴⁴ Toleranz bedeutet nach einer schönen Formulierung von Michael Walzer die „Zivilisierung der Differenz“⁴⁵ und gibt damit den zentralen Punkt des klassischen wie des modernen Toleranzdenkens wieder: Es zielt nicht auf Harmonie oder Einheit, sondern auf die Achtung der Vielheit und auf die Frage nach einem friedlichen Zusammenleben trotz divergierender Überzeugungen, Haltungen und Wertorientierungen.⁴⁶ Man kann aus verschiedenen Motiven eine tolerante Haltung einnehmen. Ein wesentliches, der religiösen Problemlage des 16. und 17. Jahrhunderts entsprungenes Motiv empfiehlt Toleranz aus pragmatischen Gründen, um des lieben Friedens willen, ohne jedoch auf den erkenntnistheoretischen Überlegenheitsanspruch der eigenen Position zu verzichten. Eine weitere Haltung röhrt

⁴⁰ Vgl. C. Sedmak, *Lokale Theologie und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg 2000.

⁴¹ F. Wilfred, Religionen im Angesicht der Globalisierung, in: *Concilium* 37 (2001), 559–566, 564.

⁴² Wilfred, Religionen, 564.

⁴³ Im Englischen wird zwischen tolerance (im Sinne von Tugend beziehungsweise Haltung) und toleration (bezogen auf die konkrete Handlung) unterschieden (vgl. D. Heyd [ed.], *Toleration. An elusive Virtue*, Princeton 1996). Heyd spricht von einem notwendigen Wahrnehmungswechsel, (perceptual shift), der die Aufmerksamkeit nicht mehr auf die zu tolerierende Tat, sondern auf die Würde des Menschen, der diese Tat ausführt, richtet (11–17).

⁴⁴ J. W. v. Goethe, *Maximen und Reflexionen* (dtv-Gesamtausgabe 21), München 1963, 103.

⁴⁵ So der Untertitel in: M. Walzer, *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998.

⁴⁶ Vgl. dazu: H. Schmidinger, *Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002.

aus einer Gleichgültigkeit oder aus einem ethischen Stoizismus, der die Rechte anderer aus prinzipiellen Überlegungen respektiert, ohne sich näher damit auseinanderzusetzen. Doch die Haltung der Toleranz kann auch getragen sein von einer unbändigen Neugierde beziehungsweise Offenheit, den Anderen, Fremden kennenzulernen, dem Neuen zu begegnen und so die Differenz als Voraussetzung für die persönliche Entfaltung wie als wünschenswerter Ausdruck von Weite und Vielfalt der Schöpfung begreifen. Alle Formen der Toleranz leben von der grundsätzlichen Bereitschaft zum eigenen Verzicht zugunsten anderer, vom Bemühen, Entscheidungen des anderen zu akzeptieren, obwohl man sie für problematisch oder falsch hält. In diesem Sinne ist die Toleranz ein unverzichtbarer Wert im Zusammenleben der Menschen, ohne den sich keine Gesellschaft, keine Kultur gedeihlich entwickeln kann.

Doch in der Forderung nach Toleranz können sich auch „Indizien für Verschleierungstaktiken des Verzichts auf Politik beziehungsweise für deren Ohnmacht“⁴⁷ zeigen, so dass eine Handlungsalternative umso attraktiver erscheint, je mehr an Klarheit sie verspricht: die Gewalt. Sie kann, mit entsprechender Legitimation ausgestattet, Konflikte entscheiden, ohne sich auf die Suche nach Argumenten und Kompromissen begeben zu müssen. Ein bestimmtes Verständnis von Toleranz kann daher die Gefahr erhöhen, die Lebendigkeit des Lebens zu reduzieren, Gewaltverhältnisse zu prolongieren

oder neu zu erzeugen, weil sie Konflikten aus dem Weg geht, wo es notwendig wäre, in sie hineinzugehen. Daher muss mit der Toleranz auch der feste Wille verknüpft sein, Konflikten nicht auszuweichen, sondern, wo es geboten ist, sich ihnen zu stellen und ihre produktive Funktion zu begreifen. Das impliziert eine gewisse Öffentlichkeit und klare Standpunkte beziehungsweise Prinzipien, weil Toleranz nicht unendlich strapazierbar ist, sondern fester Grenzen bedarf, um sie nicht selbst auszuhöhlen. Die äußerste Grenze des Toleranzanspruchs liegt „dort, wo Menschenrechte durch andere verletzt werden“⁴⁸. Da ist dann nicht mehr Toleranz, sondern Widerspruch geboten. Doch diesseits dieser unverrückbaren Linie gibt es eine große Bandbreite, die unterschiedlichen Interessenslagen zumitteln und Modelle gelungener Koexistenz zu entwickeln. So liegt in unseren globalisierten, multikulturellen Gesellschaften gegenwärtig wohl eine der großen Herausforderungen in der Suche nach einem akzeptablen Gleichgewicht zwischen den legitimen Bedürfnissen des Einzelnen und den sozialen Erfordernissen der Gesellschaft. Die zunehmende Isolierung der Individuen und das Abdrängen von religiösen, kulturellen und sozialen Minderheiten in den Raum des Privaten auf der einen, sowie der Rückzug und die Auslöschung der staatlichen Verantwortung auf der anderen Seite unterminieren den notwendigen sozialen Zusammenhalt, ohne den jede Forderung nach Toleranz Makulatur bleibt. Die Religio-

⁴⁷ W. Heitmeyer/R. Dollase (Hg.), *Bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt*, Frankfurt 1996, 26. Zum Problem der „repressiven Toleranz“ als verdecktes Interesse an der Stabilisierung herrschender (Unterdrückungs)Verhältnisse vgl. H. Marcuse, *Repressive Toleranz*, in: R. P. Wolff/B. Moore/H. Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt 1966, 91–128.

⁴⁸ D. Witschen, *Toleranz als Menschen-Tugend. Zu einem Grundelement eines Menschenrechtsethos*, in: TThZ 110 (2001) 133–144, 144.

nen können durch die Kraft ihrer Botschaften, durch das Eingedachten ihrer eigenen, schuldhafte Intoleranzgeschichte und durch ihre oftmals exzellente Infrastruktur diese Einübung in den schwierigen und immer neuen Prozess des Ausgleichens und Suchens entscheidend mitgestalten und prägen, vielleicht sogar darin vorangehen. Denn Menschen, die sich in Gruppen und Bewegungen engagieren, sind nicht nur selbstsicherer und zuversichtlicher, sie sind auch toleranter und besser vorbereitet, die wachsenden Herausforderungen des globalisierten Zeitalters anzunehmen.

Das große, hehre Ziel der Toleranz in die kleinen Münzen des Alltags zu wechseln, verbunden mit einer permanenten Suche nach Ausgleich und Gerechtigkeit, bleibt nicht nur eine täglich einzulösende Aufgabe aller Kulturen, Gesellschaften und der Religionen, sondern auch jedes einzelnen. Das ist natürlich der anstrengendere, offenere Weg als der, der aus dem selbstsicheren Besitz der Wahrheit resultiert oder sich nur um das Eigene kümmert. Doch zu dieser anstrengenden Form gibt es in Wirklichkeit keine Alternative, wo immer wir auch leben.

Haussammlungen als pastorale Chance

Sie sind für viele Menschen das leibhaftige Antlitz der Pfarren geworden, das an das soziale Gewissen appelliert: die HaussammlerInnen, die für die Caritas oder andere soziale Anliegen um Geld bitten. Der meist kurze Augenblick der Begegnung mit ihnen zwischen Tür und Angel ist voll symbolischer Ausdrucks Kraft: Solidarität, ehrenamtliches Engagement, bezeugtes Christsein, Koinonia, aber auch Beruhigung des schlechten Gewissens, Ablehnung oder gar Beschimpfung ereignen sich hier. Diesem Dienst ist theologisch jedoch kaum Aufmerksamkeit beschieden worden. Der vorliegende Beitrag des Honorarprofessors für Caritaswissenschaft an der KTU Linz, Dr. Markus Lehner, und der Linzer Soziologin Mag. Andrea Schrattenecker zeigt dagegen die pastoraltheologischen Chancen des Haussammelns auf. (Redaktion)

„Pecunia non olet“ – Geld stinkt nicht – sagt ein geflügeltes Wort aus dem alten Rom. In der Theologie scheint man jedoch die Nase zu rümpfen, wenn es um derart Profanes wie Geld geht. Anders ist es nicht zu erklären, dass theologisch kaum nachgedacht wird über das Geldsammeln – heute vornehmer „Fundraising“ genannt – obwohl die diversen Sammlungen im kirchlichen Leben zum Alltagsgeschäft gehören. Auch SeelsorgerInnen an der Basis sind angesichts der geläufigen polemischen Gegenüberstellung von „Seelsorge“ und „Geldsorge“ nicht gerade motiviert, diesem Thema einen höheren Rang als den eines notwendigen Übels zu verleihen.

Die routinemäßigen Kollekten im Gottesdienst laufen noch relativ unproblematisch ab. Bei speziellen Sammlungen wie den Haustürsammlungen für caritative Zwecke, die in vielen deutschsprachigen Diözesen üblich sind, wird jedoch immer häufiger gefragt, ob der gewaltige Aufwand an Organisations-

und Motivationsarbeit noch in einem positiven Verhältnis zum Ergebnis steht. Eine gewisse Skepsis gegenüber Haussammlungen findet sich zudem in der sozialwissenschaftlichen Diskussion über Methoden des Fundraising. So wurden im Rahmen einer Untersuchung über „Erfolgsfaktoren im Fundraising von Nonprofit-Organisationen“ etwa hundert nicht gewinnorientierte Organisationen in Deutschland über ihre Erfahrungen und Zukunftsabsichten befragt, darunter etwa ein Drittel kirchliche Organisationen. Unter einer Vielzahl an Fundraising-Instrumenten findet sich auch die Haustürsammlung. Doch nur 7 Prozent der Organisationen geben an, dieses Instrument auch einzusetzen.¹ Gefragt nach der Einschätzung der zukünftigen Bedeutung dieser Instrumente rutscht die Haussammlung an die vorletzte Stelle. Sollte man vor diesem Hintergrund nicht reinen Tisch machen, alte Zöpfe abschneiden und Potenziale für neue Aufgaben freimachen? Wie die folgen-

¹ Vgl. M. Urselmann, Erfolgsfaktoren im Fundraising von Nonprofit-Organisationen, Wiesbaden 1998, 226; 223.

den Überlegungen belegen werden, spricht einiges gegen diese Radikal-lösung. Zunächst erweist ein Blick in die Entwicklung von Sammlungen für caritative Zwecke die Bedeutung einer Bindung an lokale Lebensräume – eine Tatsache, die allerdings heute ein strukturelles Problem darstellt. Die Ergebnisse einer empirischen Studie über die Caritas-Haussammlung in der Diözese Linz zeigen anschließend auf, welche pastoralen Chancen über den finanziellen Aspekt hinaus in dieser Form der Sammlung stecken. Auf der Basis einer biblisch-theologischen Reflexion sollen schließlich Zukunftsperspektiven erschlossen werden.

1. Historische Wurzeln der Haussammlungen

Eine Wurzel der Haussammlungen liegt zweifellos in jener langen Phase der europäischen Geschichte, in der die Kirche und speziell die Pfarre die gesellschaftliche Verantwortung für die Armenversorgung, die lokale Sozialfürsorge getragen hat. In Österreich galt dies noch bis vor gut 100 Jahren. Vor der Entwicklung einer zentralstaatlichen Sozialpolitik musste jede örtliche Gemeinde für ihre Armen sorgen. Für die Aufbringung und Verteilung der nötigen Mittel waren letztlich die Pfarrer verantwortlich, wobei sie meist ehrenamtliche Mitarbeiter zur Verfügung hatten. Um die nötigen Finanzmittel bereitzustellen, entstand neben den Kirchensammlungen die Methode des Sammelns direkt in den Häusern. Sie wurde auch in frühe gesamtstaatliche Verordnungen integriert, die für

eine einheitliche Sozialpolitik der Städte sorgen sollten, wie etwa ein Edikt Kaiser Karls V. für die Niederlande aus dem Jahr 1531² zeigt. Zur Mittelaufbringung für den städtischen Armenfonds sah es unter anderem Spenden-sammlungen in den Häusern vor, organisiert durch gemischte Kommissionen in den Pfarren, denen neben dem Pfarrer auch Behördenvertreter angehörten.

In Österreich wurde dieses Fürsorge-system zur Zeit des Josephinismus mit der Einführung der Pfarrarmeninsti-tute vereinheitlicht. Regelmäßige Kirchensammlungen, Haussammlungen durch angesehene Pfarrmitglieder und fixe regelmäßige Beiträge (vergleichbar mit heutigen Daueraufträgen) bildeten den Kern der laufenden Einnahmen. Schon damals klagten die Pfarrer übri-gens darüber, dass es nicht leicht sei, Leute für diese Haussammlertätigkeit zu motivieren.³ Entscheidend aber ist: Es geht um Arme aus der eigenen Um-ggebung, meist alte und arbeitsunfähige Menschen, die man kennt und nicht verkommen lassen will.

,Sammler über Sammler‘

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts kön-nen wir ein neues Phänomen beobach-ten, das eine zweite geschichtliche Wurzel der heutigen Caritas-Haus-sammlungen darstellt. Eine authenti-sche Schilderung finden wir in einem Beitrag in der ThPQ aus dem Jahr 1864, überschrieben mit ‚Gedanken eines Landpfarrers über die Sammlungen‘.⁴ Zum einen bestanden die Kirchen-sammlungen: Zunächst die ordentli-chen Kirchensammlungen, jeweils mit

² Vgl. B. Geremek, Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa, München-Zürich 1988, 183ff.

³ Vgl. M. Lehner, Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche, Freiburg i.Br. 1997, 133f.

⁴ O. V. (nicht identifizierbar), Gedanken eines Landpfarrers über die Sammlungen, in: ThPQ 17 (1864), 265ff.

zwei Klingelbeuteln – einmal die Gaben für die Kirche, dann die Gaben für die Pfarrarmen –, dazu jährlich wiederkehrende Sondersammlungen für Mission, Dombauverein, Krankenhausorden usw. Dazu kamen außerordentliche Kirchensammlungen auf Anordnung der staatlichen Behörden für Geschädigte durch Brand- oder Hagelschaden. Die Kirche nahm zu dieser Zeit de facto auch noch die Funktion des heutigen Versicherungswesens wahr.

Zum anderen gab es Haussammlungen: Zunächst mussten Pfarrer und Kapläne für ihren eigenen Lebensunterhalt von Haus zu Haus sammeln gehen. Dann, und dies war das neue Phänomen, zogen Angehörige der neuen sozial-caritativen Orden als Haussammler durch die Lande, um ihre Projekte zu finanzieren. Detailliert rechnet unser Landpfarrer vor, wie die Zahl der Sammelerlaubnisse von Jahr zu Jahr steigt, und er klagt: „Überall Sammler über Sammler und es ist gewiss, dass oft 3–4 sammelnde Parteien in ein und demselben Orte, ja Hause zusammentrafen und einander den Rang abzulaufen suchten“.⁵ Hier waren also professionelle SammlerInnen unterwegs, die keineswegs für lokale Zwecke sammelten. Das Geld wurde anderswo verwendet, für soziale Projekte wie Krankenhäuser, Hospize, Kindergärten, auch etwa für Kirchenneubauten in der Diaspora.

Die strukturelle Problematik heutiger Haussammlungen

Sieht man sich die heutigen Caritas-Haussammlungen an, so scheinen diese zwei historischen Wurzeln kombiniert worden zu sein. Sammeln gehen Pfarrmitglieder, keine professionellen

SammlerInnen. Sie sammeln jedoch nicht mehr – zumindest nicht mehr vorwiegend – für lokale Zwecke, sondern für Projekte der diözesanen Caritasorganisationen und damit für Anliegen, die normalerweise nicht in ihrem eigenen Lebensumfeld liegen. Es ist klar, dass diese Kombination Sprengstoff enthält.

Institutionell gesehen sind Caritas-Haussammlungen zudem an der Schnittstelle zweier unterschiedlicher Systeme situiert: Auf der einen Seite steht das Pfarrsystem, wo in Kreisen und Ausschüssen ehrenamtliche Aktivität organisiert ist, um das Leben der Pfarrgemeinde zu gestalten. Einer dieser Kreise ist auch die Pfarrcaritas, der Caritas-Fachausschuss oder ein Caritas-Kreis, der zumeist als ein wichtiges Projekt die Haussammlung organisiert. Auf der anderen Seite, als vorrangiger Nutznießer dieses Projekts, steht das System der diözesanen Caritasorganisationen: professionell geführte soziale Dienstleistungsunternehmen, die einer völlig anderen Logik folgen als eine Pfarrgemeinde.

Die strukturelle Problematik lässt sich in der Frage zusammenfassen: Wie könnte es gelingen, pfarrliche MitarbeiterInnen dafür zu motivieren, in der Pfarre von Haus zu Haus sammeln zu gehen, das Geld in der Pfarre abzugeben, das dann großteils im anonymen Topf einer fernen Caritas-Organisation auf überregionaler Ebene landet? Selbst wenn ein Anteil für lebensweltnahe lokale Hilfen bestimmt ist, erfahren vermutlich die MitarbeiterInnen an der Haussammlung in den meisten Pfarren nichts darüber, wie dieser Betrag verwendet wird. Unter diesen Rahmenbedingungen wird es für SeelsorgerInnen ebenso wie für die Verant-

⁵ Ebd., 290.

wortlichen in den Caritasorganisationen zunehmend schwierig, ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für diese Aufgabe zu finden. Aus Sicht der Caritas stehen dabei vitale Interessen auf dem Spiel. In der Caritas der Diözese Linz etwa erbringt die jährliche Haussammlung mehr als ein Drittel des gesamten Spendenaufkommens. Dies war Anstoß, eine empirische Studie in Auftrag zu geben, um nähere Informationen über das Thema zu bekommen.

2. Die Caritas-Haussammlung in der Diözese Linz

Inhaltlicher Schwerpunkt der sozialwissenschaftlichen Studie zum Thema „Caritas-Haussammlung – Motivationsfragen und Zukunftsperspektiven“ war die Frage nach der Attraktivität des Haussammelns, ihren Mängeln und Potenzialen.⁸ Vom Methodischen her war sie in drei Teile gegliedert: in einen quantitativen Teil (Fragebögen an alle Pfarren der Diözese Linz) und zwei qualitative Teile (Interviews mit Haussammlungsverantwortlichen ausgewählter Pfarren sowie Interviews mit HaussammlerInnen einerseits und Nicht-SammlerInnen andererseits).

Nach einem Einblick in den Ablauf der Haussammlung werden in der Folge wichtige Ergebnisse präsentiert.

Der Ablauf der Haussammlung

Die Caritas-Haussammlung findet jährlich, und zwar in der Regel im April statt. Ihre regionale Organisation obliegt den einzelnen Pfarren. Grundsätzlich ist sie als Sammlung von Tür zu Tür (persönliche Sammlung) konzi-

pierter, einige Pfarren (nach den Daten der quantitativen Erhebung 20%) führen diese Sammlung aber auch in Form einer Kirchensammlung oder einer Erlagscheinsammlung durch.

Am Beginn der Sammlung steht zumeist ein Treffen aller HaussammlerInnen, zu welchem die oder der Haussammlungsverantwortliche einlädt.

Hier werden Informationen über die Caritas und die Caritas-Haussammlung weitergegeben, wird Dank aus und Mut zugesprochen, werden zuletzt die Sammellisten ausgeteilt. Die SammlerInnen haben dann zumeist einen Monat Zeit, die Haushalte eines bestimmten Rayons zu besuchen (in manchen Pfarren auch länger) und dort um Spenden für die Caritas-Inlandssammlung zu bitten. Nach Beendigung der Sammlung werden die fertigen Sammellisten und das gesammelte Spendengeld in der Pfarre abgegeben. Von pfarrlicher Seite wird als offizieller Abschluss zumeist ein Dankgottesdienst abgehalten, eine gemeinsame Jause oder ähnliches für die SammlerInnen organisiert.

Von der Diözesan-Caritas erhalten die Haussammlungsverantwortlichen und HaussammlerInnen Unterlagen verschiedenster Art: beispielsweise Vorlagen für die Gestaltung von Gottesdiensten, Informationen über die Verwendung von Spendengeldern, Texte zur Gestaltung von Pfarrblättern zum Thema Caritas-Haussammlung, Argumentationshilfen für den Fall, dass SammlerInnen mit negativen Äußerungen der Besammelten konfrontiert werden, u.ä. Darüber hinaus werden zum Abschluss der Sammlung überregionale Dankesfeiern und/oder Dankgot-

⁸ Vgl. A. Schratteneker, Die Caritas-Haussammlung. Motivationsfragen und Zukunftsperspektiven, Linz 2001 (erhältlich im Institut für Caritaswissenschaft, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, beziehungsweise per email unter: icw@ktu-linz.ac.at)

tesdienste mit den und für die HaussammlerInnen angeboten. Als Einstimmung auf die Haussammlung und begleitend dazu gibt es eine österreichweite Plakataktion sowie Werbung in verschiedenen Medien.

Die pastoralen Chancen der Haussammlung

Das System der Haussammlung ist für die Pfarren in mehrfacher Hinsicht von Wert: Zum einen kommt das dadurch gesammelte Geld auch Bedürftigen der eigenen Pfarre zugute. 10 Prozent der im Pfarrgebiet gesammelten Spendensumme darf sich jede Pfarre behalten. Zum anderen fungiert die Haussammlung vielfach als Brücke zwischen Pfarre und einzelnen Pfarrbewohnern. Im optimalen Fall erreicht man auf diese Weise alle Menschen des Pfarrgebiets, also auch die, die der Pfarre fernstehen oder aufgrund von Alter oder Krankheit viele pfarrliche Angebote nicht nützen können.

Diese Brückenfunktion der Haussammlung beziehungsweise die vielen Begegnungen und dabei stattfindenden Gespräche werden von den Verantwortlichen und den SammlerInnen übereinstimmend als das Positive ihrer Tätigkeit hervorgehoben. Von pfarrlicher Seite steht dabei der öffentliche Aspekt im Vordergrund: Die einzelnen SammlerInnen agieren als VertreterInnen der Pfarre und tragen so die Pfarre in die Haushalte hinein. Durch ihre Hausbesuche rufen sie die Existenz von Kirche, Pfarre oder Caritas in Erinnerung, heben sie die Notwendigkeit von Solidarität und sozialem Engagement ins Bewusstsein. Gleichzeitig setzen sie ein Signal dafür, dass sich die Pfarre um ihre Mitglieder bemüht und dem persönlichen Kontakt zu und unter den Pfarrmitgliedern eine große Wichtigkeit beimisst.

In der Praxis steht dieser öffentliche Auftrag nicht immer im Vordergrund. Zwar fühlt sich die Mehrzahl der SammlerInnen mit der Pfarre und auch mit den Anliegen der Caritas eng verbunden, in der Ausübung ihres Dienstes, das heißt bei den einzelnen Hausbesuchen, sehen sich viele SammlerInnen aber primär als Mitmensch, Nachbar oder Mitchrist und erst in zweiter Linie als Vertreter einer kirchlichen Organisation. Ein Interviewpartner verdeutlicht das mit den Worten: „Ich gehe als Herr E. hin, aus meiner Beziehung heraus mach' ich das“. Die Gespräche, die sich bei den Hausbesuchen ergeben, sind in der Mehrzahl persönlich motiviert. Die SammlerInnen sehen die Haussammlung als Anlass, mit Pfarrmitgliedern in Kontakt zu kommen, sich über ihr Befinden zu erkundigen, Nachbarschaftspflege zu betreiben, ein wenig zu plaudern. Dies gilt um so mehr, wenn die SammlerInnen in ihrem eigenen Wohngebiet unterwegs sind. Je nach Bekanntschaftsverhältnis redet man übers Wetter, über Alltägliches, tauscht Neuigkeiten aus, teilt Befindlichkeiten mit oder spricht Probleme an. Bisweilen bekommen diese Gespräche auch einen seelsorgerlichen Akzent. Was hier an Begegnung, Gespräch und Beziehungsarbeit geschieht, ist nach den Untersuchungsergebnissen für alle Beteiligten gut und wichtig, wenn auch die Pfarre an sich oder die pfarrliche Seelsorge bei den einzelnen Hausbesuchen häufig eine untergeordnete beziehungsweise nur implizite Rolle spielt.

Haussammlung und neues Ehrenamt

Die Haussammlung wurde über lange Zeit von Menschen getragen, für die Werte wie Tradition, Loyalität und Pflichtbewusstsein eine große Rolle

spielten. Grundsätzliche Treue zur Kirche, Pflichtgefühl der Aufgabe gegenüber (wer macht das denn, wenn ich aufhöre?) prägten diese (ältere) Generation ebenso wie der handlungsleitende Grundsatz, anzupacken und mitzuhelfen, wo man gebraucht wird. Diese Engagierten der „alten Schule“ scheiden altersbedingt nach und nach aus, der Nachwuchs aus den jüngeren Generationen lässt jedoch zu wünschen übrig.

Die Schwierigkeit, diese HaussammlerInnen durch jüngere MitarbeiterInnen zu ersetzen, hat ihre Wurzeln nicht in einer allgemein gesunkenen Bereitschaft, ehrenamtlich tätig zu sein. Nach einer Studie von Christoph Badelt und Eva Hollerweger⁷ ist die Ehrenamtlichkeit in Österreich gegenüber der letzten Datenerfassung im Jahr 1982 zwar durch einen massiven Rückgang gekennzeichnet, insbesondere im Bereich der Nachbarschaftshilfe und bei sozialen Diensten; bei religiösen Diensten ist der Anteil an Ehrenamtlichen seit 1982 jedoch gestiegen.⁸ Im Rahmen der quantitativen Untersuchung der hier besprochenen Studie konnte kein Zusammenhang zwischen pfarrlichem Engagement der Pfarrmitglieder und Schwierigkeit der Nachbesetzung von SammlerInnen nachgewiesen werden, das heißt ein ansonsten hohes Niveau pfarrlichen Engagements macht das Nachbesetzen von SammlerInnen nicht unbedingt leichter.

Die Bereitschaft, sich pfarrlich oder sozial zu engagieren, ist nach wie vor gegeben. Geändert haben sich allerdings die Ansprüche, welche die „neuen“ Freiwilligen an das Ehrenamt stellen.

Hauptbeweggrund für ehrenamtliche Mitarbeit ist zwar noch immer das Motiv „anderen zu helfen“, und als zweites: „soziale Kontakte zu haben“; darüber hinaus gewinnen aber Motive wie Selbstbestätigung und Sinnerfüllung, das Sammeln von Erfahrungen und das Entwickeln von Kompetenzen, die Möglichkeit der Mitgestaltung, die Qualität des Betriebsklimas sowie positives Echo und Anerkennung immer mehr an Bedeutung. Ein weiteres Merkmal des neuen Ehrenamts ist, dass die Ehrenamtlichen sich immer weniger dauerhaft an Organisationen binden wollen. Sie ziehen es vielmehr vor, sich zeitlich befristet zu engagieren mit der Option, jederzeit wieder aussteigen zu können: „Die ehrenamtlich Tätigen wollen ihre eigenen Vorstellungen und Erfahrungen in die frei gewählte, zeitlich genau umschriebene, begrenzte und inhaltlich erfüllende Aufgabe mit einbringen“.⁹

Das Haussammeln hat demgegenüber viele Aspekte, die von aktiven und potenziellen MitarbeiterInnen als unattraktiv bewertet werden: Es wird als unangenehm erlebt, von Tür zu Tür zu gehen und Geld zu erbitten. Man hat das Gefühl, „betteln“ zu gehen und sich aufzudrängen. Die Symmetrie von Geben und Nehmen ist nicht gegeben (die SammlerInnen erbitten etwas, ohne ihrerseits etwas anzubieten). Man ist mit negativen Reaktionen von Seiten der Besammelten konfrontiert, muss als Angriffsfläche für Kritik herhalten, bei der es zumeist um das Bemängeln der Treffsicherheit caritativer Hilfe geht. Schließlich müssen die meisten diesen Gang allein antreten.

⁷ Vgl. Ch. Badelt/E. Hollerweger, Das Volumen ehrenamtlicher Arbeit in Österreich. Working Paper No. 6. Wien, Februar 2001.

⁸ Vgl. ebd., 7.

⁹ K. Baumgartner, *Diakonie im Geist. Charismen und ehrenamtliche Dienste in der Kirche*, in: K. Baumgartner (Hg.), *Gemeinde gestalten*, Regensburg 1999, 35–67, hier 52.

Ohne Zweifel gibt es Betätigungsfelder, die in Bezug auf Inhalt, Aufgabe und Rahmenbedingungen den Ansprüchen der neuen Ehrenamtlichen mehr entgegenkommen als die Caritas-Haussammlung. Dennoch können Modifikationen der einen oder anderen Art durchaus dazu beitragen, manche der unattraktiven Aspekte zumindest abzuschwächen. So könnte das Haussammeln mit anderen pfarrlichen Diensten beziehungsweise Gruppenerfahrungen gekoppelt werden, etwa mit dem Austragen von Pfarrblättern, dem Krankenbesuchsdienst oder dem Engagement in der Katholischen Frauen- oder Männerbewegung. Durch Begleitpersonen könnten Team-Erlebnisse geschaffen werden. Auch das Ermöglichen von anonymen Spenden oder das Betonen der Möglichkeit von zeitlich befristetem oder räumlich eingeschränktem Sammlerdienst käme den aktuellen Anforderungen an freiwillige Tätigkeit entgegen.

Die Persönlichkeit der Verantwortlichen als Einflussfaktor

Die Persönlichkeit des Pfarrers spielt insbesondere bei der Motivation der SammlerInnen eine große Rolle. Das fängt damit an, dass viele Pfarrmitglieder eher dann zur Mitarbeit bereit sind, wenn sie vom Pfarrer persönlich angesprochen werden, als wenn sie von einer anderen Person darum gebeten werden. Darüber hinaus ist aber ganz wesentlich, wie überzeugt der Pfarrer (oder auch der oder die Haussammelnsverantwortliche) hinter der Sache steht, inwieweit er Vorbild ist, wenn es um das Engagement für Bedürftige geht. Wichtig ist zudem seine Bezie-

hung zu den Mitgliedern seiner Pfarre, inwieweit er also geschätzt und geachtet wird. Sympathiewerte sind insbesondere bei solchen Tätigkeiten von großer Bedeutung, die an sich nicht lustvoll besetzt sind. Wenn schon die Aufgabe nicht sehr attraktiv ist, dann mache ich es zumindest einer Person zuliebe, die ich gern habe oder schätze („ja, weil *du* es machst, deswegen mach ich da gerne mit“).

Die Persönlichkeit des Pfarrers ist auch in dem Sinn relevant, dass sie das Klima einer Pfarrgemeinde wesentlich prägt. Nach einer Studie der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands¹⁰ ist eine gute emotionale Beheimatung in der jeweiligen Pfarrgemeinde eine grundlegende Voraussetzung für die Motivation von Frauen, sich zu engagieren. Neben der Freude an der einzelnen Aufgabe sind vor allem der soziale Kontakt und die persönlichen guten Erfahrungen im Raum der Pfarrgemeinde entscheidend: „Da, wo diese als ein Ort erfahren wird, in dem ich mich zu Hause fühlen kann und angenommen werde, bin ich auch bereit, mich zu engagieren“.¹¹

Der Wert des Dankes

Die Bedeutung von Dankesfeiern und Ehrungen für die HaussammlerInnen, sei es von pfarrlicher Seite oder von diözesaner Seite her, wurde von allen Befragten in den Pfarren hervorgehoben: Das Dankeschön am Ende sei „die Motivationskurbel für das nächste Mal“, die SammlerInnen sollten genauso geehrt werden wie alle anderen pfarrlichen MitarbeiterInnen.

Die öffentliche Wertschätzung dieses Dienstes ist von großer Wichtigkeit. Ob

¹⁰ Vgl. kfd: Mitglieder-Umfrage 91. Eine Analyse der Mitgliederstruktur nach verbandlichen und sozialen Aspekten. Forschungsbericht erstellt von: B. Van der Straeten/A. Schmidt-Koddenberg, hg. vom kfd-Zentralverband, Düsseldorf 1992.

¹¹ M. Bühler, Frauen, Kirche, Ehrenamt. Entwicklungen und Perspektiven. Düsseldorf 1995, 77f.

und wie eine ehrenamtliche Arbeit anerkannt wird, färbt entscheidend das Klima, die atmosphärischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer diese Tätigkeit geschieht. Gerade bei ehrenamtlichen Tätigkeiten, die in manchen Teilen der Gesellschaft kein hohes Ansehen haben, sind Anerkennung und Wertschätzung von Bedeutung – als Gegengewicht zu den vielleicht erfahrenen Unfreundlichkeiten und Demütigungen.

In vielen Pfarren wird zum Abschluss der Sammlung ein „gemütliches Zusammensitzen“ veranstaltet: Die SammlerInnen bekommen eine kleine Jause, manchmal werden Ausflüge oder Exkursionen organisiert – im Idealfall ist auch der Pfarrer anwesend. Abgesehen vom Dank, den sie ausdrücken, bieten diese Treffen die Möglichkeit, Erfahrungen mit anderen SammlerInnen auszutauschen, sich negative Erlebnisse von der Seele zu reden, die Einsamkeit des Sammeln-Gehens zumindest am Schluss ein wenig zu relativieren.

Auch wenn manche SammlerInnen dieses Angebot nicht annehmen, ist es ganz wichtig, dass es solche Angebote überhaupt gibt. In den Interviews meinten einige SammlerInnen, dass der Dank für sie nicht das Ausschlaggebende sei. Das ist schon richtig. Die Dankesfeiern selber reichen sicherlich nicht aus als Motivation für diesen Dienst. Dennoch würde aber etwas Entscheidendes fehlen, wenn es sie nicht gäbe („es soll nicht selbstverständlich sein“).

Wichtig ist auch, bei diesen Treffen gute Rahmenbedingungen für den Austausch unter den SammlerInnen, für Aussprache und Reflexion im Sinne einer Supervision zu schaffen. Dies wird als Zeichen dafür erlebt, dass die SammlerInnen mit dem Unangeneh-

men, das sie vielleicht erlebt haben, mit der Kritik, die sie sich vielleicht anhören mussten, nicht alleingelassen werden.

Begleitende Bewusstseinsarbeit

Das Haussammeln wird unter anderem deswegen als unangenehm empfunden, weil es den einzelnen Sammler/die einzelne Sammlerin mit der menschlichen Hilfsbedürftigkeit, dem Angewiesen-Sein auf andere konfrontiert. Es kratzt am Mythos der Unabhängigkeit, an einem Selbstbild, das seine Stärke daraus bezieht, keinen anderen zu brauchen, auf niemanden angewiesen zu sein. Eine Bewusstseinsbeziehungsweise Öffentlichkeitsarbeit, die dahin geht, diesen Mythos zu entkräften, wäre in diesem Zusammenhang sinnvoll.

„Die Nächstenliebe gründet auf der Erfahrung der ‚Einheit mit allen Menschen‘. Dieses Gefühl der menschlichen ‚Solidarität‘ befähigt uns, den Anderen in uns zu ‚erkennen‘. Nächstenliebe ist nach Erich Fromm Liebe zwischen ‚im Kern Gleichen‘. Insofern wir Menschen sind, sind wir auf Hilfe angewiesen – heute ich, morgen du. Aber dieses Angewiesensein auf Hilfe heißt nicht, dass der eine hilflos und der andere mächtig ist. Hilflosigkeit ist ein vorübergehender Zustand.“¹²

3. Biblisch-theologische Impulse

Bereits die Erkenntnisse dieser empirischen Studie geben Hinweise darauf, dass es bei den Haussammlungen um mehr als um Geld geht. Richten wir den Blick auf einschlägige Passagen der biblischen Botschaft, so verstärkt sich dieser Eindruck noch.

¹² H. Harbach, Altruismus und Moral. Opladen 1992, 232f.

Die heutige Theologie mag sich nicht mit dem Geldsammeln beschäftigen – die biblische Theologie hat dies allerdings sehr wohl getan. In den Paulusbriefen lesen wir von einem Ereignis, das durchaus Parallelen zu unseren heutigen Haussammlungen aufweist: Die Sammlung für die verarmte Gemeinde in Jerusalem. Auch hier geht es nicht um Solidarität mit Bedürftigen in der eigenen Gemeinde, sondern um ein Hilfsprojekt für Menschen, die anderswo leben. Es handelt sich auch um keine Kollekte im Rahmen des Gemeinde-Gottesdienstes, sondern jeder soll in seinem eigenen Haus „immer am ersten Tag der Woche etwas zurücklegen und so zusammensparen, was er kann“ (1 Kor 16,2).

Dass Paulus diese Sammlung keineswegs als lästige Nebensache sieht, ist schon an ihrem quantitativen Gewicht zu erkennen. In drei zentralen Briefen geht er darauf ein: im Brief an die Römer (Röm 15,25–28) und in den zwei Briefen an die Korinther, wobei diesem Anliegen in 2 Kor zwei ausführliche Kapitel gewidmet sind (1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8 und 9). Es handelt sich keineswegs um eine spontane Einzelaktion, sondern um eine großangelegte Spenden-Kampagne, wo Paulus geschickt eine Wettbewerbssituation zwischen den Gemeinden Mazedoniens und jenen der Provinz Achaia herstellt: Wer wird die höheren Sammelergebnisse erzielen?

Paulus räumt dieser Sammlung nicht nur quantitativ ein großes Gewicht ein. Besonders im 2. Korintherbrief zieht er alle Register seiner theologischen Argumentationskunst, um diese Sammlung mit den zentralen Themen der christlichen Botschaft in Verbindung zu bringen. Mit welchen Begriffen er diese scheinbar so profane Tätigkeit des Geldsammelns belegt, erscheint beson-

ders aufschlussreich. Am häufigsten verwendet er den Begriff ‚*charis*‘ – (1 Kor 16,3; 2 Kor 8,4.6.7.19) – einen Zentralbegriff seiner Theologie, mit dem er zumeist die Gnade Gottes bezeichnet, durch die die Menschen gerechtfertigt werden. In unserem Zusammenhang wird *charis* in der Einheitsübersetzung mit Liebesgabe, Gunst, Liebeswerk übersetzt. Sammeln bezeichnet er weiters als ‚*eulogia*‘ (2 Kor 9,5) – ein Begriff, der an anderen Stellen das Lob Gottes (Off 5,12) oder Segen bedeutet (1 Petr 3,9). Geld sammeln ist ‚*leitourgia*‘ (2 Kor 9,12) – ein Begriff, der im religiösen Kontext zunächst den Tempeldienst (Lk 1,23), dann im Hebräerbrief den priesterlichen Dienst Jesu Christi bezeichnet (Heb 8,6), schließlich allgemein den Gottesdienst. Sammeln ist ‚*koinonia*‘ (Röm 15,26) – ein Begriff, der die Gemeinschaft mit Jesus (etwa 1 Kor 1,9), dann auch die Gemeinschaft mit Gott und untereinander bezeichnet (etwa 1 Joh 1,3.6.7). Sammeln ist schließlich ‚*diakonia*‘ (2 Kor 8,4; 9,1), Dienst und Hilfeleistung.

Wie man hier sieht, ist in der theologischen Deutung der Bibel das Geldsammeln für Bedürftige keineswegs eine profane Angelegenheit. Es ist sichtbarer und greifbarer Ausdruck der jüdischen Praxis, die Paulus weiterführt, und damit auch zentraler Inhalte des christlichen Glaubens. Damit sind keineswegs alle historisch gewachsenen Formen von Sammlungen sakrosankt und unantastbar. Jede Form ist jedoch ein möglicher organisatorischer Rahmen dafür, dass Gnade, Lob Gottes, Gottesdienst, Gemeinschaft lebendig werden. Eine sorgfältige Prüfung ihrer Potenziale ist gefordert, damit nicht durch eine vorschnelle Resignation angesichts praktischer Schwierigkeiten das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird.

4. Zukunftspotenziale von Haussammlungen für caritative Zwecke

Es gibt zu denken, dass Geldsammeln in der Bibel am häufigsten mit dem Begriff *charis* bezeichnet wird, mit demselben Wort wie die Gnade Gottes. Diese Gnade Gottes wirkt sich nach der biblischen Botschaft aus in „Charismen“, Gnadengaben: Alle diese Gaben kommen aber aus derselben Quelle, wie im Brief an die Korinther betont wird: „Es gibt verschiedene Gnaden-gaben (Charismen), aber nur den einen Geist. ... Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt“ (1 Kor 12,4.7).

Darum geht es also in unserem persönlichen Christsein und im gemeinsamen Christsein in einer Pfarrgemeinde. Wir leben vom Geschenk der Offenbarung des Geistes. Dieses Geschenk haben wir aber nicht zur eigenen Befriedigung erhalten, sondern es ist dazu bestimmt, weitergegeben zu werden. So kann sich eine christliche Gemeinde nicht damit begnügen, ein Ofen zu sein, der sich selbst wärmt. Sie soll menschliche und soziale Wärme ausstrahlen in die Gesellschaft, deren Teil sie ist. Haussammlungen für caritative Zwecke sind ein Paradebeispiel dafür, wie dies in unserer Zeit spürbar und lebendig werden kann. Christinnen und Christen gehen von Tür zu Tür als Ausdruck ihrer Überzeugung, dass das Recht des Stärkeren nicht das letzte Wort haben darf; dass ein Klima der Solidarität mit anderen Menschen überlebenswichtig ist in unserer sozial kälter werdenden Zeit.

Der Sozialstaat erspart es uns mit seiner Umverteilung über Steuern und Sozialversicherungsbeiträge weitgehend, bedürftigen Menschen ins Auge schauen zu müssen. Wo gezielt für Notleidende gesammelt und gespendet wird, haben

wir Methoden entwickelt, die uns das Elend vom Leib halten: die Postwurfsendung mit einfach abtrennbarem Zahlschein, die im Fernsehen eingeblendete Kontonummer, die entscheidungsschonende Spende per Dauerauftrag. All dies hat natürlich seinen Wert. Der Unterschied liegt darin, dass man bei Katastrophenbildern im Fernsehen den Kanal wechseln kann, für Spendenbriefe ist der Papierkorb da. Haussammler jedoch stehen leibhaftig in der offenen Tür, stellvertretend für Arme und Benachteiligte. Diese Wohnungstür, die gewöhnlich alles Unheil von der privaten kleinen Welt fernhält, steht offen. Nur noch die symbolische Grenze der Türschwelle hält die Sammler draußen, die der Armut und Not ein konkretes menschliches Gesicht leihen. Sie machen bewusst, wofür Christinnen und Christen in unserer Gesellschaft einstehen – nicht für die Pflege der eigenen Spiritualität und Geselligkeit, sondern für *diakonia*: dafür, dass alle Menschen ein menschenwürdiges Leben führen können. So manche Gespräche bei dieser Gelegenheit bieten auch die Möglichkeit, etwas über soziale Notsituationen im lokalen Lebensumfeld zu erfahren.

Wenn die Haussammlung Ausdruck von *koinonia* sein soll, so darf sie nicht auf einen privaten Opfergang Einzelner reduziert werden. Es wird zunehmend wichtig werden, Formen der gemeinsamen Vorbereitung und des Austausches untereinander zu finden, Team-Erlebnisse zu schaffen. Für manche Menschen kann es auch eine Motivation sein, nicht allein, sondern zu zweit beim Sammeln unterwegs zu sein. Auch Jesus hat die Jünger nicht allein, sondern zu zweit auf den Weg geschickt (Lk 10,1).

Schließlich kann man durchaus nach kreativen neuen Wegen suchen, die

Haussammlung enger in die Liturgie der Gemeinden einzubinden, um zu verdeutlichen, dass sie selbst *„leitourgia“* ist. Dazu genügt es nicht, das Sammelergebnis bei den Verlautbarungen bekannt zu geben. Eine Möglichkeit ist eine öffentliche Sendung der Haussammlerinnen und Haussammler im Rahmen der Liturgie. Dazu bietet sich etwa die Liturgie des Gründonnerstags an, wo auf diese Weise das Thema der Fußwaschung eine aktuelle Ausdeutung finden kann.

Ob Caritas-Haussammlungen Zukunftspotenziale haben, wird sich wesentlich daran entscheiden, ob die darin schlummernden pastoralen Chancen

neu entdeckt und entwickelt werden. Unterstützung für HaussammlerInnen in den Pfarren wird dabei nicht nur von den PfarrseelsorgerInnen, sondern vermehrt auch von den Caritasorganisationen kommen müssen. Eine besonders wichtige Rolle werden die Verantwortlichen für die Haussammlung in den Pfarren spielen. Ihre Verantwortung beschränkt sich keineswegs nur auf den reibungslosen organisatorischen Ablauf der Sammlung, sondern an ihnen liegt es auch, Verständnis dafür zu wecken, dass es bei der Haussammlung um mehr geht als nur um Geld: Sie ist öffentliches Zeugnis für ein Christsein mit Herz und Mut, ein Christsein mit Courage.

Das andere Europa: Italien der Barockzeit

„*Italica non leguntur.*“ Weder italienische Theologie noch Historiographie wird in deutschsprachigem Gebiet rezipiert. Vielleicht ist eine solche Einstellung lediglich eine Transformation des aus vergangenen Zeiten gültigen „*Catholica non leguntur*“, zumal Italien als Paradebeispiel katholischer Selbstverständlichkeit galt und zum Teil heute noch gilt. Dabei hat die italienische Geschichtsschreibung nicht nur zahlenmäßig Beachtliches in den letzten Jahren geleistet, auch ihre qualitative Leistung ist beeindruckend.

Mit dem hier zu besprechenden Band¹ legte ein ausgewiesener Kenner der Kulturgeschichte des aufgeklärten Katholizismus, der Berner Historiker Peter Hersche², „eine Synthese“ der neuen Literatur zu „bestimmten Fragen der Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte des Katholizismus“ in Italien vor (S. 8). Sein zeitlicher Rahmen bewegt sich zwischen 1600 und 1750; zu Recht – er hat Belege dafür – mit „Barockzeitalter“ überschrieben.

Lange galt diese Epoche gegenüber der vorausgegangenen Renaissance als Zeit der Dekadenz, als dunkle Zeit zumindest, „allenfalls von den Feuerbränden der Inquisition“ erhellt (S. 14). Welche historischen Beobachtungen berechtigen zu solchen Annahmen und mit

welchen kulturellen Parametern werden diese bewertet? Meistens waren es die für die letzten beiden Jahrhunderte typischen Wertvorzüge von Fortschritt, Wandel, Modernisierung und Produktionssteigerung. Doch damit kann die Zeit des italienischen Barock nur verdunkelt werden. Barocke Zeit und Architektur braucht viel Licht, um in der Tiefenperspektive erkannt werden. Erhellend dafür ist Hersches kulturhistorische Thematisierung gegenteiliger Parameter wie Unterproduktivität, Muße und anderer Faktoren, die den italienischen Lebensstil zur damaligen Zeit kennzeichneten. Solche Faktoren gehörten zu einer sogenannten „Risikominimierungsstrategie“, wie es Dieter Groh in anthropologischer Erfassung von Geschichte deutete³. Im Beispiel von Italien wird diese kommunikativ aufgeladen durch das Ineinander religiöser Rituale und weltlicher Lustbarkeit.

Italien ist eben „das andere Europa“. So überschrieb Giuseppe Galasso seine „Historische Anthropologie Südtitans“⁴, und Hersche fügte hinzu: „eine Kultur wider den „Fortschritt“ (267), in der „Konservierung“ die „Leitidee“ war, nicht die „Entwicklung zum modernen Staat“ (269). Vielmehr zeichnete sich der italienische Staat durch eine

¹ Peter Hersche, *Italien im Barockzeitalter. Eine Sozial- und Kulturgeschichte*, Wien – Köln – Weimar 1999.

² Peter Hersche, *Der Spätjansenismus in Österreich* (= Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 7), Wien 1977.

³ Dieter Groh, *Anthropologische Dimensionen der Geschichte* (= suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 992), Frankfurt/M. 1999, (1992) 74–90, 86.

⁴ Giuseppe Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia* (= Mnemosyne 16) Nuova ed. accresciuta, Lecce 1997.

permanente Abwesenheit (astatualità) aus. Statt zentralen Organisationen profilierten sich individuelle Eigeninitiativen, statt zentraler Kontrollmechanismen setzten sich regionale Ansprüche und Bedürfnisse durch. Letztlich war es die Familie, die im barocken Italien die Sozialkontakte formulierte und vieles von dem zu leisten vermochte, was im nördlichen Europa das entpersönlichte Staatswesen erledigte.

Dazu kamen kirchliche Formen „intermediärer“ Kommunikationsfaktoren wie Bruderschaften, „luoghi pii“ (Stiftungen der sozialen Fürsorge). Sie sind nur die wichtigsten Exponenten einer italienischen „moral economy“. Vermutlich, so Peter Hersche, ging es „den Armen und den meisten Randgruppen... nirgendwo so gut wie in Italien“ (271–272).

Italiener pflegten andere Einstellungen zum Leben. Zur ihrer Mentalität gehörte die Überzeugung, dass ihre Heiligen den Himmel zu öffnen verstanden und ihnen all das zu vermitteln wussten, dessen sie bedurften. Mit dem religiöns geschichtlichen Begriff der „Magie“ ist dies freilich nur unzureichend decodiert. Es sind Kommunikationsbasen kollektiver und individueller interpsychischer Dialogizität.

Müßiggang – in anderen christlichen Kontext „aller Laster Anfang“ – gehörte bei italienischen Adligen „sozusagen zur Standesehr“ (272) und manifestierte sich bis in die Unterschichten. Der Bettler, der seine gesellschaftliche Unproduktivität pflegte, fand in dieser katholisch konturierten Mentalität seine Berechtigung. Er gab anderen die

Möglichkeit, mit Almosen Gutes zu tun. Ein protestantisches Arbeitsethos, das sich in Nordeuropa auch innerhalb des aufgeklärten Katholizismus durchzusetzen wusste, war im südlichen Italien weitgehend fremd. Und selbst

wenn es thematisiert wurde, dann nie mit der Forcierung, die daraus ein anderes (nordeuropäisches) Gesellschaftssystem hätte kreieren können.

Faktoren, die zu solchen Mentalitätsformationen führten, stellten gewiss auch geographische Gegebenheiten dar. Das wärmere Klima wäre für weite Teile Italiens primär zu nennen. Zu den „natürlichen Rahmenbedingungen“, denen die Menschen dieser Landschaft ausgesetzt waren, gehörten für Hersche das „dauernde Risiko von Katastrophen (Erdbeben, Vulkanausbrüche)“. Es „war einer rationalen Lebensplanung im Sinne der ‚protestantischen Ethik‘ abträglich, wäre eben in anderer Art und Weise irrational gewesen“ (272).

Kirchenhistorisch betont Hersche die nur zögerliche Durchsetzung der tridentinischen Kirchenreformen. Für Neapel, die größte Stadt Italiens, muss bis ins 19. Jahrhundert die Existenz einer „Chiesa magica-sensitiva“ (de Rosa) angesetzt werden (185), das heißt die Kirchenpraxis einer erfahrungs konstitutiven religiösen Praxis, in der Transzendenz eine virtuose Größe psychischer Glaubensbereitschaft und ihres Gelingens bedeutete. Von ebenfalls hemmender Wirkung auf die Durchsetzung tridentinischer Vorstellungen wirkte sich die Existenz einer „Chiesa recettizia“ aus. Diese im Süden Italiens verbreitete Laienorganisation konnte mehrere Familien oder sogar fast eine Gemeinde umfassen. Die privatrechtliche Organisation stellte Kleriker an, die ihren religiösen Bedürfnissen nachkommen mussten und dafür finanziert wurden.

Auch die von der Kirchengeschichte immer noch angenommene Klerikalisierung jener Zeit traf keineswegs zu. „Wie die Laien via Patronat die Auswahl des Klerus steuerten, so bestimmten sie auch zu einem nicht geringen

Teil die Frömmigkeitsformen innerhalb der katholischen Kirche“ (197). Faktisch ist von einer „Komplizenschaft von Pfarrer und Volk dem visitierenden Bischof gegenüber“ auszugehen, falls dieser sich überhaupt zu Visitatio- nen hatte entschließen können (199). Jedenfalls wurde das offiziell nach Trient verbreitete Kirchensystem einschließlich seiner Orthopraxie von den Gläubigen eher als „Fremdbestim- mung“ denn als stimmige Innovation wahrgenommen.

Für die barocke Religiosität waren die ebenfalls von Laien dominierten Bruderschaften von größter Bedeutung. In ihnen wurde Religiosität gelebt: von der Instruktion bis hin zu gesellschaftlichen Funktionen wie zum Beispiel Armenfürsorge, Krankenpflege oder Totenkulte.

Man könnte die Liste der von Hersche thematisierten Ereignisse noch fortsetzen. Vorbildlich ist seine in historische Differenzierungen hineinvernetzte Prä- sentation, wie bei den Prozessen um Galileo Galilei, beim italienischen Bau- boom der damaligen Zeit oder bei der

spanischen Politik, die den Italienern eine hohe kulturelle Eigenständigkeit belassen hatte. Zäsur war die Aufklä- rung, durch die „svolta Innocenciana“, durch die Politik fremder Dynastien wie der Bourbonen oder der österrei- chischen Habsburger propagiert. Wie weit veränderte dieser Rationalisie- rungsschub tatsächlich jene barocke Mentalität Italiens und dann bis in den Süden hinein?

Gute Lesbarkeit, süffisante Formulie- rungen und eine erstaunliche Themen- breite charakterisieren dieses auch lie- benswürdige Buch über Italien. Als vorbereitende Ferienlektüre ist es eben- so geeignet wie als neugierige Infor- mation darüber, was ein typisch katholi- sches Land wie Italien tatsächlich be- deutet(e). Die schwarz-weißen Abbil- dungen hätten durchaus in ihrer Qua- lität dem Textniveau angepasst werden können. Der Anmerkungsapparat am Ende des Buches, der wiederum durch das daran anschließende Literaturver- zeichnis entschlüsselt werden muss, ist der organisatorische, einzig markante Nachteil.

Das aktuelle theologische Buch

■ STRASSER PETER, *Der Gott aller Menschen*. Eine philosophische Grenzüberschreitung. (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens Bd. 1) Styria, Graz 2002. (207) ISBN 3-222-12953-3

Es ist schon eine Art Gemeinplatz geworden zu behaupten, dass die Frage nach Gott in der Philosophie kein Thema mehr sei. Teilt man diese Einschätzung, so handelt es sich bei diesem Buch um eine Ausnahme. Freilich liegt dem eine bestimmte Vorstellung zu Grunde, worum es denn in der Philosophie gehe. Und es gibt vielerlei Definitionen dessen, was Philosophie der Sache nach sei. Dieser Umstand wird bekanntlich dadurch nicht einfacher, dass die Bestimmung, was sie denn sein kann, selbst bereits Aufgabe der Philosophie ist. Peter Strasser sieht die Sache so: „Für mich hingegen liegt, wie schon für Anselm von Canterbury, in dem Satz ‚Gott ist‘ die tiefste Herausforderung des menschlichen Denkens. Mir kommt vor, dass alle Probleme der Philosophie entweder auf diesen Satz bezogen bleiben oder sich letzten Endes in belanglosen Spielereien, in einem denksportlichen *L'art pour l'art*, verlieren. Von Gott zu reden heißt, sich über den Begriff des Nicht-bloß-Faktischen Gedanken zu machen; nachzudenken darüber, wie der transzendenten Urgrund des Faktischen zu jenem Ergebnis führen konnte, das wir als ‚die Welt‘ – und eben auch als die Welt der Übel und des Todes – kennen.“ (13f)

Die Frage nach Gott ist jedenfalls für jene Auffassung von Philosophie unausweichlich, die sich als Fortsetzung der Deutungsbemühung des bewussten Lebens sieht und dabei die erreichten Standards der Tradition berücksichtigt. Das heißt jeder, der sein Leben führt, und das ist nun einmal die Aufgabe, der sich kein Mensch entziehen kann, findet sich unweigerlich vor Fragen gestellt wie: Woher komme und wohin gehe ich? Bin ich für mein Handeln verantwortlich? Gibt es einen absoluten, letzten Grund? – Diese Fragen drängen sich dem

Menschen geradezu auf, und es bedarf einiger Anstrengung, sie nicht aufkommen zu lassen.

Gegen diese Anstrengung, dumm bleiben zu wollen, richtet sich die Philosophie (Odo Marquard), und sie nimmt diese Fragen auf: indem sie sie klärt, das heißt in klarere Formen bringt, nach verschiedenen Hinsichten differenziert und sich um Antworten bzw. den Aufweis der Unbeantwortbarkeit bemüht. Nun wird immer wieder gesagt, dass letztlich jeder Denker einen Grundgedanken sein Leben lang verfolgt: Dieser Grundgedanke dürfte dann wohl in Zusammenhang mit irgendeiner Erfahrung stehen, aus der er sich erhebt und die als solche gar nicht weiter im Werk des Philosophen thematisiert werden muss. Strasser spricht sich darüber allerdings aus: „Ich war als Kind, nach einer langen Zeit krankheitsbedingter Abwesenheit, nach Hause zurückgekehrt. Man hatte mich auf den Küchentisch gesetzt, wohl um mich zu bestaunen, mich rundum betrachten zu können. Die Prozedur war durchaus nicht unangenehm. Man hatte mir einen Suppenteller prallvoll mit Kirschen in die Hände gedrückt, ‚alle zum selber Essen‘. Ich ließ mich, ohne die nassroten Früchte an die Lippen zu führen – die waren mir damals irgendwie fast etwas Heiliges –, ruhig anschauen. Und schaute dabei mich selber an, aus einem kleinen Spiegel, der mir gegenüber an der Wand hing. Mit dem Teller Kirschen, alle zum selber Essen, in den warmen Händen, schaute ich, der heftig anschaut wurde, mich ruhig selber an. Der kleine Spiegel, aus dem heraus ich mich ansah, hatte einen geschliffenen Rand und einen monströs breiten Rahmen, der mit gar nicht zart gemustertem Leimpapier umklebt war; wohl ein Armeleute- und Nachkriegsbehelf. Derart erschien die Spiegelfläche noch winziger, als sie ohnehin war. Da geschah es, dass ich die Augen aufschlug. Ja, im Wachen erwachte ich. Und es war das einzige Mal für viele Jahre (für mehr als ein halbes Menschenleben), dass ich mein Gesicht, so wie es war, in Ordnung fand: mein Gesicht wurde, dieses eine einzige Mal für viele Jahre, bewahrheitet vom Glanz der Kirschen, die ich nicht ansah,

bloß spürte.“¹ Was sich hier ereignete ist ein „Augenblick der Philosophie“, wie Strasser das nennt.

Hier wird eine Art Selbsterkenntnis geschildert, in der jede Trennung aufgehoben ist und Subjekt und Objekt übereinkommen. Nach diesem Modell des reflexiven Selbstbezugs will Strasser in seinem neuen Buch nun auch das Verhältnis von Gott und Welt denken. Damit erschließt er sich einen neuen Themenbereich für seine Position, die sich als die eines objektiven Idealismus kennzeichnen lässt, wonach es eine ideale, allgemeine Struktur gibt, den objektiven Geist, an dem sowohl die natürlichen Dinge als auch der Mensch teilhaben. „Gott ist das Subjekt-Objekt seiner Schöpfung. Schöpfung bedeutet Selbstantfaltung Gottes nach dem Modell des Subjekts, das sich dadurch entfaltet, dass es sich selbst zum Objekt seines Nachdenkens [!] macht.“ (62) Dass er sich dabei auf Hegel bezieht, liegt nahe. Allerdings handelt er sich damit auch Probleme ein, die von Schelling in aller Schärfe formuliert wurden: So etwa wenn Strasser davon spricht, dass die Schöpfung als ein Sich-selbst-Denken Gottes aufzufassen sei. Wird damit aber die Wirklichkeit der Schöpfung erreicht beziehungsweise erklärt, oder bleibt hier doch alles bloß in der Sphäre des Denkens? Auf jeden Fall tauchen des öfteren Fragen auf, wo man gerne noch mehr gewusst hätte. – Das Anregende und Inspirierende von Strassers Spekulationen kommt gerade dadurch zum Tragen.

Freilich betont Strasser, dass diese Explikation des Verhältnisses Gott – Schöpfung auf Schwierigkeiten in der christlichen Dogmatik stößt: „Gott, das ist die Annahme des Idealisten, steht zur Welt in einer analogen Beziehung wie das Subjekt zu sich selbst. Die Implikationen dieses Ansatzes sind ebenso klar, wie sie – nebenbei gesagt – gegen das christliche Dogma stehen: Gott ist die Welt, aber in der Art und Weise, dass er zugleich das Subjekt ist, das auf sich selbst, das heißt auf das Ganze seiner Schöpfung, reflektiert.“ (61) Dass Strasser dies nur

nebenbei sagt, ist kennzeichnend für seine Absicht. Ihm geht es um eine natürliche Theologie, also eine, die sich auf das natürliche Licht der Vernunft verlässt und darauf beschränkt. – Solche Unternehmungen sind, wie gesagt, in der Philosophie selten geworden. Allein deshalb verdient es schon Aufmerksamkeit. Und Ziel dabei ist es, einen religiösen Universalismus zu begründen: also eine Religiosität oder eine Deutung des religiösen Empfindens, gegen die keine guten Gründe von seiten der Vernunft namhaft gemacht werden können. Damit wird von Strasser eine interessante Zwischenposition eingenommen: einerseits polemisiert er gegen den Rationalismus der Aufklärung, der religiöses Empfinden nicht berücksichtigt und das Gottesverhältnis auf Ausübung der Moral beschränkt, anderseits wendet er sich gegen neue Unmittelbarkeiten, wie sie unter dem Namen ‚New Age‘ kursieren, die das religiöse Empfinden irrational kultivieren in allen möglichen Spielformen des Aberglaubens. Diese Position wird umso markanter, wenn man noch die zahlreichen Stimmen im Ohr hat, die aufgrund des Terroranschlags in New York die Abschaffung der Religionen fordern, da diese allesamt gewaltfördernd wären. Wie stellt sich dann von seiten des religiösen Universalismus das Verhältnis zum Christentum dar? Seine natürliche Theologie „stützt das Christentum, soweit der christliche Monotheismus und die christliche Moral allen Menschen, die vernünftig und guten Willens sind, als das Beste, wofür sich eintreten lässt, nahegebracht werden kann“. (32) Sollte man einmal in New York sein und noch dazu auf einer Party, dann kann man dort unter Umständen hören: „I am a cultural catholic“. Das sollte dann in etwa soviel meinen, dass man – zufälligerweise – aus einem katholischen Umfeld kommt, aber nicht im engeren Sinne glaubt. Wenn man darüber hinaus eine Erfahrung macht, die die Trennung von Subjekt und Objekt aufhebt, so wie Strasser sie uns schildert, dann wird man sie wohl mit christlichen Gehalten für sich verständ-

¹ Peter Strasser, Geborgenheit im Schlechten. Über die Spannung zwischen Kunst und Religion. Essay, Wien 1993, 126, kursiv im Original.

lich machen. Die Position Strassers scheint über einen solchen kulturellen Katholizismus hinauszugehen, wenn er die christlichen Gehalte als die besten, also diejenigen, die am „vernünftigsten“ sind, bezeichnet. Hat die Idee des christlichen Gottes also die beste Chance, zum „Gott aller Menschen“ zu avancieren?

In diesem Zusammenhang darf die Kennzeichnung seiner Haltung als „skeptische Religiosität“, um deren „Ausdruck und Beförderung“ (21) es ihm geht, nicht missverstanden werden: Philosophie ist immer skeptisch, das heißt sie nimmt Geltungsansprüche nicht unbedacht hin, sondern prüft diese. Es geht ihm nicht um einen Agnostizismus. Vielmehr ist sein Anliegen, Grenzen, die auch in der Philosophie allzu eng gezogen wurden, zu überschreiten. Er „weiß, dass es Gott gibt [...]“ (13) Es geht ihm darum, Gott zu denken, den wir, wie er betont, nicht erkennen können. Gut idealistisch macht er darauf aufmerksam, dass uns aufs Erste ein „solches Nachdenken weniger Gott nahe zu bringen, als die Einsicht zu befördern“ scheint, „dass wir von ihm grundsätzlich getrennt sind“ (14).

Letztlich gehe es jedoch um die „Rücknahme der Entzweiung, des Risses, der durch die Welt geht, seit dem Heraufdämmern der Subjektivität, die sich selbst als endlich und einem Objekt gegenüber erfährt“. (191) Philosophie wird also durch diese Trennung überhaupt erst notwendig, die sie aufzuheben versucht. Sie ist, wie der junge Schelling schreibt, „ein nothwendiges Uebel“, und „so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung“. Der „Ferialpraktikant des Glaubens“, von dem Strasser in einem anderen seiner Bücher sprach, hat, so sieht es aus, eine feste Stelle als objektiver Idealist gefunden. Arbeit gibt's genug.

Linz

Michael Hofer

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert betätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezessenten einen, die Verlage zwei Belege.

A K T U E L L E F R A G E N

■ ZULEHNER, PAUL M./LOBINGER, FRITZ, *Um der Menschen und der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung von Priestern*. Weitere Folgerungen aus der Studie PRIESTER 2000©. Schwabenverlag, Ostfildern 2002. (195) Geb. € 12,50 (D)/sFr 22,10. ISBN 3-7966-1082-X.

Nachdem Paul Michael Zulehner bereits in zwei Publikationen seine breit angelegte Studie PRIESTER 2000 vorgestellt und ausgewertet hat (vgl. unsere Besprechung ThPQ 150. 2002 197f), will der Wiener Pastoraltheologe nun „ein Plädoyer für die Entlastung der Priester“ (9) vorlegen. Motiviert ist er dazu nicht zuletzt durch manche Reaktionen auf die Ergebnisse der genannten Studie, namentlich auf den Eindruck, „dass mit den Daten Maßnahmen zugunsten der Strukturen, nicht aber der Priester verwendet werden“ (12). Ohne Zweifel ist das Buch angeregt für jeden, dem die Kirche, ihr Amt, die Priester und solche, die es werden wollen oder werden könnten, wichtig sind.

Z. fragt nach den presbyterianen Kompetenzen, die gerade heute besonders gefordert sind, und sieht diese im Bereich der Liturgie, einer diakonischen Spiritualität, einer zeitgerechten Verkündigung und einer angemessenen Leitungskultur. Die Fähigkeiten, in diesen Feldern sachgerecht zu handeln, müssten in Aus- und Fortbildung entwickelt und gefördert werden. Zu Recht weist Z. darauf hin, dass gerade in einer nachkonziliar erneuerten Kirche Leitung nicht überflüssig geworden ist. Vielmehr gilt: „Je mehr Menschen sich an Vorgängen beteiligen wollen und können, desto wichtiger wird Leitung.“ (65) Z. ermutigt zum wiederholten Mal zu einer Ritendiakonie; leider klammert er auch hier die notwendige Frage nach den Grenzen einer diakonischen Ritenkultur und nach der gelegentlich doch notwendigen Ritenverweigerung aus.

Z. greift eine Anregung von Bischof Fritz Lobinger auf und entwickelt das Modell zweier unterschiedlicher Priestertypen. Neben den zölibatären „Paulus-Priestern“ könnte es Priester neuer Art geben („Korinth-Priester“), die im Leben einer konkreten Gemeinde wirklich bewährt sind und als solche „viri probati“ für diese Gemeinden geweiht werden. Nicht zuletzt weil solche Priester ehrenamtlich tätig sein sollten, müssten immer mehrere „Korinth-Priester“ gemeinschaftlich diesen Dienst in einer Gemeinde tun. Beachtenswert sind die Überlegungen, wie mit den vorhandenen Kompetenzen solcher gemeindeprobster Männer umgegangen werden soll und wie eine Ausbildung aussehen könnte (114–116). Warum für dieses Modell des ordinierten „Ko-

rinth-Priesters“ der singuläre und in seiner großkirchlichen Akzeptanz umstrittene Beleg einer Eucharistiefeier ohne Ordinierte bei Tertullian motivierend sein soll, kann Rez. freilich nicht erkennen.

Deutlich wird die Sympathie, die Z. der zölibatären Lebensform des Priesters („Paulus-Priesters“) entgegenbringt und die es zu stärken gilt. Dies setzt allerdings eine Stärkung der eschatologischen Grundausrichtung der Kirche voraus. Denn: „ein bürgerlicher Religionsbetrieb kann keine Priester hervorbringen, die in ihrer Ehelosigkeit ein eschatologisches Risiko (er)leben“ (136). Da alles wirkliche Leben der Begegnung entstammt (vgl. 157), ist aber auch für den zölibatären Priester die Entwicklung einer Beziehungskultur wichtig, die nicht eheartig ist. Sie wäre auch „eine enorme Bereicherung für die langweilige und einfältige, im Kontrast aber auch oftmals aufreibende, enttäuschende und verzweifelte Beziehungskultur unserer modernen Welt ... , die nur entweder Vereinsamte kennt oder Personen, die miteinander schlafen“ (155). Im Blick auf dieses Ziel und auf das gewünschte Profil zukünftiger zölibatärer Paulus-Priester schlägt Z. statt der Ausbildung im Priesterseminar das Mitleben von jeweils zwei oder drei Priesterkandidaten in einer Gemeinde und im Pfarrhaus vor (143–146). Ausführlich zeigt er die Vorteile einer solchen lebensnäheren Ausbildung auf. Bedenkt man jedoch, wie mühsam in manchen Diözesen schon die Auswahl geeigneter Praktikumsfarreien ist, wundert man sich über die optimistische Vision zahlreicher „Pfarrregenten“, die mit hoher personaler und fachlicher Kompetenz die Priesterkandidaten durch die Ausbildung begleiten sollen. Ob hier die strikte Trennung von forum internum und externum noch angezielt ist, bleibt offen.

Rez. hat das Buch mit Interesse und Gewinn gelesen. An einzelnen Stellen wären sorgfältigere Formulierungen hilfreicher gewesen. So sollte doch wirklich nicht mehr von Brevier (147), sondern sachgerechter mit den liturgischen Büchern von Stundengebet gesprochen werden. Z. scheint auch die neuere Diskussion über die Frage der Spender des Ehesakramentes nicht zu kennen (105). Ob Z. sich bewusst ist, dass seine Überlegungen im Anschluss an Tertullian auch als theologische Rechtfertigung einer Messfeier ohne ordinierten Vorsteher verstanden werden können? Dass das Amt der früheren Diakoninnen vom Amt der männlichen Diakone unterschieden wurde und damit die Teilhabe am sakramentalen Ordo ernsthaft zu diskutieren ist, ist kein „Schachzug“ (77), sondern historisches Faktum. Grundsätzlich zustimmend sei abschließend Z.s Einschätzung zitiert, dass es Priesterberufungen

„zweifelsohne heute im selben Ausmaß wie zu anderen Zeiten auch gibt“ (174). Könnte es aber nicht sein, dass das Ausmaß der (klassischen) Priesterberufungen sich relational zu der Zahl der jungen Menschen verhält, die sich aktiv am Leben der Gemeinde beteiligen? Die These verdiente eine Überprüfung, dass im Verhältnis zu diesen die Zahl der Priesterkandidaten und Neupriester heute nicht kleiner ist als in früheren Jahrzehnten.

Würzburg

Winfried Haunerland

B I B E L W I S S E N S C H A F T

■ SCHNELLE UDO (Hg. unter Mitarbeit von M. Labahn u. M. Lang), *Neuer Wettstein*. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Band 1/2: Texte zum Johannesevangelium. Walter de Gruyter, Berlin-New York 2001. (988) LN € 128,00/sFr 205,-.

In ThPQ 145 (1997) 412–423 habe ich anlässlich des Erscheinens seiner ersten Teilbände den *Neuen Wettstein*, eine große Sammlung von für das Auslegen des Neuen Testaments relevanten Texten aus Griechentum und Hellenismus, ausführlicher vorgestellt und bewertet. Der hier angezeigte Band zum Johannesevangelium entspricht in Programm und Gestaltung den früheren. Wenn man ihn sachgerecht benutzt, kann er zur Fundgrube werden.

Linz

Christoph Niemand

■ REUTER RAINER, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments*. Teil II: Die Pastoralbriefe. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 5). Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. 1998. (592) Kart. € 70,60.

Der erste Teil dieses Hilfsmittels zur Bearbeitung der paulinischen Briefliteratur wurde ausführlicher in ThPQ 148 (2000) 91 vorgestellt und bewertet. In diesem zweiten Teil wird der Text der Pastoralbriefe 1.2 Tim und Tit zuerst den echten Paulusbriefen (Röm, 1.2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phlm) synoptisch gegenübergestellt, so dass sprachliche, motivische und sachliche Anklänge gut sichtbar werden. Gleicher geschieht anschließend mit den ihrerseits aus der Paulusschule stammenden Briefen Kol, Eph und 2 Thess. – Weitere Folgeände sind angekündigt.

Linz

Christoph Niemand

D O G M A T I K

■ CHENU MARIE-DOMINIQUE, *Leiblichkeit und Zeitlichkeit*. Eine anthropologische Stellungnahme. Hg. vom Institut M.-Dominique Chenu –

Espaces Berlin durch Christian Bauer, Thomas Eggensperger, Ulrich Engel. (Collection Chenu 1) Morus, Berlin 2001 (77) Pb € 6,80.

Unlängst, am 11. Oktober 2002, hat sich die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils zum 40. Male gefährt. Dies war Anlass genug, um vielerorts in der katholisch-kirchlichen Öffentlichkeit noch einmal den Geist der konziliaren Erneuerung zu beschwören. Damit sich die theologische Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanum aber nicht nur in nostalgischer Erinnerung erschöpft, ist es gut, sich noch einmal den theologischen Strömungen und wissenschaftlichen Pionieren zuzuwenden, die den Weg der Kirche in die Welt von heute vorgezeichnet haben. Der Dominikanerpater und französische Theologe, Marie-Dominique Chenu (1895–1990), gehört zweifellos zu ihnen. Er darf als herausragender Vertreter jener theologisch begründeten Öffnung der Kirche zur modernen Welt gelten, die das Konzil schließlich als Programm des „Aggiornamento“ auf seine Fahnen geschrieben hat.

In diesem Sinne kommt das Büchlein, das vom neu gegründeten, dominikanischen Institut M. Dominique Chenu in Berlin herausgegeben wurde, zur rechten Zeit. In seinem Zentrum steht ein Vortrag, den Chenu auf einem mediävistisch-philosophischen Kongress 1959 in Löwen unter dem Titel „Situation humaine. Corporalité et temporalité“ gehalten und 1960 publiziert hat und der nun in der deutschen Übersetzung von Otto-Hermann Pesch vorliegt. Umrahmt wird der Text einmal von einer Einführung der Herausgeber, die unter dem Titel „Geschichtsbewusstsein und Zeitgenossenschaft“ den Aufsatz in die zentralen theologischen Anliegen Chenus einordnet. Zum anderen wird das Buch durch eine werkbiographische Skizze zu Leben und Schaffen des großen französischen Theologen beschlossen, die sein Mitbruder André Duval angefertigt hat. Im Zentrum von Chenus Text steht – vordergründig – die mittelalterliche Auseinandersetzung zwischen den sogenannten Augustinisten – Bonaventura ist der am ausführlichsten besprochene – und einer „neuen“ Theologie, die durch die im 13. Jahrhundert einsetzende Aristoteles-Rezeption geprägt ist und im Werk des Thomas von Aquin ihren Höhepunkt findet. Chenu zeigt, wie sich aus den Grundlagen des von Augustinus und – durch diesen vermittelt – von Plato beeinflussten Denkens im Mittelalter eine theologische Skepsis gegenüber der Zeitlichkeit und der Leiblichkeit, den „zusammengehörigen Koordinaten der Situation des Menschen“ (47), einschleicht. Das Problem besteht für Chenu bereits in dem hier zugrunde gelegten Idealismus. Insofern nämlich jedes Sei-

ende von einer ewigen Idee, von seiner „Wesenheit“, her begriffen wird, muss alles Nicht-Ewige, die vergängliche Geschichte ebenso wie die der Veränderung unterworfene Materie, als minderwertig erscheinen: „[...] die Existenz jedes Dings in seiner jeweiligen Natur und die Dauer, die dieser Existenz ihr Maß setzt, sind jetzt nur mehr sichtbare Abspiegelung der unsichtbaren Wesenheiten, die ihrerseits in der Wahrheit weder werden noch vergehen. Die Geschichte ist nur noch ein Schatten. Die Materie [...] ist nur noch reine Veränderlichkeit, armseliges Leben am Rande des Nichts“ (42). Gegen einen damit grundgelegten Schöpfungs-, Kultur- und Geschichtspessimismus der mittelalterlichen Augustinisten erhebt Chenu mit der Autorität des Aquinaten seine Stimme: „Indem Thomas die traditionelle Lehre von den Urbildern von ihrem Essentialismus ablöst, gibt er den geschaffenen Seienden ihre existentielle Dichte zurück und stellt damit die notwendige Voraussetzung für die Zeitlichkeit des Menschen sicher“ (44).

Die Bedeutung von Chenus Aufsatz erschöpft sich freilich nicht darin, die zwei wichtigsten Strömungen mittelalterlicher Theologie, den neuplatonischen Augustinismus und den aristotelischen Thomismus, in ihren Denkgrundlagen dargestellt und vor allem in ihren theologischen Schlussfolgerungen nachgezeichnet zu haben. Seine Aufbereitung des Schulstreites ist auch als Allegorie zu lesen, als Gleichnis für die theologische Situation seiner eigenen Zeit. Unter dem Deckmantel der Theologiegeschichte bezieht Chenu selbst Stellung: Eine Theologie, die von der guten Schöpfung Gottes und seiner Menschwerdung in Jesus Christus auszugehen hat, muss stets eine weltzugewandte Theologie sein, welche die Menschen in ihrer Zeit und in ihrer leiblichen Verfasstheit ernst nimmt. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1) wird die Pastoralkonstitution des Konzils – fünf Jahre nach Erscheinen von Chenus Text – programmatisch formulieren und damit seinem Anliegen lehramtliche Autorität verleihen. Die Form des Aufsatzes von Chenu ist theologiegeschichtlich; der historische Ort seiner Wortmeldung ist die Reformtheologie am Vorabend des Zweiten Vatikanums; sein Anliegen jedoch, eine christliche Zeitgenossenschaft theologisch zu begründen, ist so aktuell wie eh und je – gerade in einer Zeit, in der die Wellen der kirchlichen Öffnung und Erneuerung, die das Zweite Vatikanum geschlagen hat, zu vereben drohen.

Linz

Ansgar Kreutzer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ SALMANN ELMAR/HAKE JOACHIM (Hg.), *Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen*. Kohlhammer, Stuttgart 2000. (126) Kart.

In den letzten Jahren hat sich eine Überfülle von fundamentaltheologischen Publikationen mit der Beziehung zwischen Glaube und Rationalität beschäftigt. Vor diesem Hintergrund ist es umso wohltuender, einem Buch zu begegnen, das in poetischer Sprache das Verhältnis zwischen Vernunft und Gebet betrachtet. Den vier Autoren gelingt es, zwischen Beter und Philosoph eine Brücke zu schlagen und zu zeigen, wie sehr beide aufeinander angewiesen sind. Damit widmet sich die vorliegende Veröffentlichung einem ähnlichen Anliegen wie die Bücher von Bernhard Casper „Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens“ (München 1998) und Jürgen Werbick „Gebetsglaube und Gotteszweifel“ (Münster 2001) und kann wie sie zur Symphonie von akademischer *ratio* und kirchlicher *oratio* beitragen.

E. Salmann begreift im ersten Aufsatz Denken und Beten als „zwei Urgebärden des Geistes“, sich selbst und die Welt wahrzunehmen (9–30). Das Denken stiftet dem Gebet eine verbindliche Haltung ein, die Welt klar ins Auge zu fassen und sich selbst zu reflektieren. Im Gebet wird das Denken wiederum auf das Grundlegende und Offene seiner selbst verwiesen, wie das Denken umgekehrt das Gebet aufmerksam macht, wo es mit seiner notwendigen Alltäglichkeit zur blutleeren Gewohnheit wird sowie Mensch und Gott in stumpfem Formalismus aufgibt. Denken und Beten sind keine abgehobene Geistakrobatik, sondern ein leiblich-geschichtliches Tun. „Deswegen gibt es kein Gebet, das nicht vom Handeln her käme und zu ihm gedrängt würde, kein Denken, das nicht des Ungedachten und Unausdenklichen inne sein müsste, kein Handeln, das nicht des gnädigen Beistandes und des Nachdenkens bedürftig wäre“ (28). Der Raum, die Trias Denken-Beten-Handeln einzuüben, ist die Andacht; in ihr können sich diese Grundvollzüge menschlichen Lebens vor Gott in Freiheit umarmen und zu ihrer Verwirklichung drängen.

Im Kapitel „Über die seltsame Lust der Philosophie am Gebet“ beschreibt H.J. Lübl das Gebet als Weg in die Wirklichkeit und als Schritt in die Theologie (31–59). So kommt er zur überraschenden Umkehrung, dass das Gebet auch Prüfstein der Vernunft ist. Dank einer kreativen Aristotelesdeutung versteht der Autor das Gebet als integralen Teil der Wahrheitssuche, weil es das Denken an seinen Grenzen auf neue Gedan-

ken bringt. Denn das Gebet transzendierte alles Sprachliche und wird so ein Zugang zum Unaussprechlichen. Im Anschluss an Derrida sieht Lübl im Gebet die immer andere Anwesenheit eröffnet: „Das Gebet lässt den Sprecher sich verlieren und sich als einen Anderen wiederfinden, einfinden am fremden Ort, es verortet ihn in der Welt, die immer anders ist, als es den Anschein hat“ (51). Gebet in dieser Weise als Widerpart des Denkens zu fassen, könnte zu einem Verständnis des Gebets führen, das nicht einer überstürzten negativen Theologie zum Opfer fällt.

Ein Interludium anderer, aber dennoch bedenkenswerter Art findet sich in „Der bittende Gott – der betende Mensch“ von G. Fuchs (61–74). Gott wartet sehnstüchtig darauf, dass der Mensch sich ihm zuwende und ihn erkenne: diese „vergessene Dimension christlicher Spiritualität“ (so der Untertitel) versucht Fuchs anhand einiger Autoren neu ins Bewusstsein zu heben. Dem befruchtenen Spiel zwischen Gebet und Vernunft im Gottesdienst widmet sich E. Salmann in „Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie“ (75–101). Er untersucht das Kultverständnis von Kant, Hegel und Rosenzweig und erschließt neue Zugänge, die Liturgie und Philosophie wechselseitig bereichern. Das gängige theologische Vorurteil sieht die Liturgie bei Kant zur bloßen Trägerin utilitaristischer Moralität herabgewürdigt. Doch auf diesen Seiten wird dem Leser das Anliegen Kants deutlich, entfremdete, zwanghafte Kultformen auf die Freiheit hin zu reinigen. Salmann will solche Reinigung freilich nicht verabsolutiert lassen: Das Christentum wisse „wohl realistischer, ehrfürchtiger und wahrer als die kantischen Reduktionen um die Notwende, Macht und anschauliche Schönheit bildhafter Vermittlung, die nie zum Mittel verkommen darf“ (85). Hegel wird von Theologen oft mit der Bemerkung abgetan, er habe die konkrete Gottesdiensform in den Begriff, in das kontextlose Prinzip auf. Ohne dieses Ungenügen zu bestreiten, geht Salmann in seiner Hegel-Lektüre tiefer: In Kult und Andacht verschwintern sich Sakrales und Profanes, Geschichtliches und Subjektiv-Gedankliches – immer als vorläufige Weltform der Endgestalt Christi. Rosenzweig führt diese Denkrichtung weiter und verweist die Philosophie ihrerseits auf die Liturgie: „Was keiner Philosophie gelingt, weil sie stets alles auf die einförmige Perspektive des Betrachtenden hin reduziert, auf ihren beschränkten Begriff bringen muss, das gewährt sich im Kult, das freie und stimmige Verhältnis von Ewigem und Zeitlichem, Gott, Welt, Mensch, von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung“ (95f). Gleichsam als Postludium (103–126) ordnet J. Hake phänomenologisch am Beispiel des Schuldbekenntnisses

die Vernunft der Öffentlichkeit und das Gebet der Verhülltheit zu. Seltener sind hohe Reflexion und praktischer Sinn so unmittelbar einsichtig und auf der Höhe der Zeit wie hier – noch dazu beim schwierigeren Thema Beichte.

Diese Betrachtungen laden dazu ein, aus dem manchmal banalen theologischen und kirchlichen Betrieb herauszutreten und an der Schnittstelle von Beten und Denken des Mysteriums innezuwerden.

Rom

Bernhard A. Eckerstorfer OSB

■ HÖHN HANS-JOACHIM, *zustimmen*. Der zwiespältige Grund des Daseins (Reihe GlaubensWorte), Echter, Würzburg 2001. (151) Pb € 12,80.

Im Vorwort seines Buches bereitet der bekannte Sozialethiker und Professor für Systematische Theologie in Köln, Hans-Joachim Höhn, seine LeserInnen auf die literarische Form vor, in die er sein Buch aus der Reihe GlaubensWorte gekleidet hat (vgl. zur Reihe die Rez. in: ThPQ 150 [2002] 315f). Er hat das Genus eines WissenschaftsEssays gewählt und erläutert seine damit verbundene Absicht: „Es handelt sich somit ausdrücklich um einen Text, der zwar selbst diskursfähig sein will, dafür aber nicht den Preis einer sterilen Wissenschaftssprache zahlen möchte“ (14). Misst man das Werk an diesem Anspruch, ist es sicher als glücklich zu bezeichnen. In gefälliger, aber nie banaler Sprache entwirft Höhn Grundzüge der christlichen Anthropologie und Schöpfungstheologie.

Mit dem Mut zu kulturalanalytischen Überblicken diagnostiziert Höhn zu Beginn entscheidende Prozesse der „Depotenzierung“, Entmachtung und Relativierung“ (18) der Menschen in der Moderne. In der gängigen Sicht der Wissenschaft erscheint der einst von der Aufklärung als „animal rationale“ gefeierte Mensch nur noch als Resultat von biologischer Evolution und psychischer Struktur, als Produkt von Gesellschaft und Geschichte. Vor diesem Hintergrund scheinen auch Sinnfragen nach dem, „was es mit dem Menschen letztlich auf sich hat“ (18), obsolet geworden zu sein. Und dennoch: „Der Vernunft aufgegeben bleibt die Frage, was der Mensch mit seinem Leben anfangen kann“ (24). Von den „Bestreitungen sinnvollen Daseins“ in der Moderne blendet Höhn über zu den biblischen Schöpfungsaussagen. Dass man von ihnen auch für heutige Fragen Impulse erwarten darf, legen Parallelen in ihrem Entstehungskontext nahe. Schließlich wurde der priesterliche Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a) vor dem Hintergrund des jüdischen Exils verfasst, eine Zeit, die

ebenfalls durch Identitäts- und Glaubenskrisen gekennzeichnet ist. „Hinter den biblischen Schöpfungserzählungen steht der in seinem Dasein und seiner Identität bedrohte Mensch, der aus der Situation der Daseinsgefährdung nach der Herkunft von Mensch und Welt fragt“ (47). Die biblischen Schöpfungsmythen werden in diesem Sinne „existenzial“ ausgedeutet, als mythische Reflexionen auf Grundbestimmungen des menschlichen Daseinsvollzuges (49). In theologischen Einzelmotiven entfaltet Höhn die zentrale Behauptung jüdisch-christlicher Schöpfungslehre: die Zustimmungsfähigkeit zur Welt, die Möglichkeit der Daseinsakzeptanz. Deren stärkstes Gegenargument bleibt freilich das unverschuldet Leid, dem – nach Höhn – auf intellektueller Ebene weder die Theologie (in Versuchen der „Theodizee“) noch der humanistische Atheismus gerecht werden können. Für die Gläubigen bleibt das Postulat einer „praktischen Theodizee“, als „Solidarität mit den Leidenden“ (139). Solche „Zeichen ohnmächtigen Widerstandes gegen die Übermacht von Leiden und Tod über das Leben [...] stehen zugleich für die Zustimmungsfähigkeit der Welt ein“ (140).

Viele Aussagen, Motive und Argumente der Schöpfungstheologie Höhns klingen altbekannt. Die Auslegung der „Sündenfallgeschichte“ (Gen 2-3) ist beispielsweise eng an Drewermanns „Strukturen des Bösen“ angelehnt; seine Ausführungen zu Zeit und Mitgeschöpflichkeit hat Höhn bereits an anderen Stellen vorgelegt. Der Reiz des Buches besteht daher nicht in seiner inhaltlichen Innovation. Er liegt in der ästhetisch ansprechenden Form des Essays, vor allem aber in seiner gelungenen Überblendung von zeitdiagnostisch-anthropologischer Fragestellung und schöpfungstheologischen Antwortversuchen. Damit erreicht Höhn mit kompositorischen Mitteln zweierlei: Die schöpfungstheologischen Aussagen der Bibel werden in einen anthropologischen Kontext hineingestellt, der ihrer mythischen Form, ihrer Aussageabsicht und zugleich ihrer Relevanz für heutige Zeitgenossen entspricht. Sie bieten schließlich keine objektsprachliche Kosmologie, informieren nicht über die Entstehung der Welt, sondern treffen theologische Aussagen über die Daseinsform des Menschen. Zudem verwirklicht Höhn mit seiner anthropologisch-schöpfungstheologischen Verzahnung eine Art „Theologie von unten“. Die Frage, die sich der Mensch selbst ist, wird behutsam in den Horizont hineingeführt, wo eine Antwort erhofft werden darf, in die Theologie. Insofern ist eine Aussage Höhns im Kontext seines Theodizee-Kapitels repräsentativ für sein ganzes theologisches Programm: „Die Theologie ist hier weit davon entfernt, als Pflichtverteidigerin des ,lie-

ben' (?) Gottes aufzutreten. Sie verteidigt nicht die Unbedingtheit der Transzendenz, sondern sucht nach dem Unbedingten im Immanenten" (139).

Trotz ihres kulturphilosophischen und anthropologischen Ansatzes wird auch eine solch kontextsensible Schöpfungstheologie kaum auf breite Resonanz im säkularen Umfeld hoffen dürfen. Die biblisch gewonnenen Aussagen über die Daseinsform des Menschen verbleiben in den Plausibilitätsstrukturen derer, für welche die Bibel als „Wort Gottes“ gilt, verbleiben also soziologisch im gruppenspezifischen Ethos der ChristInnen. Dennoch scheinen mir auch säkularisierte Zeitgenossen bei der Lektüre eine wichtige Erkenntnis gewinnen zu können. Höhn zeigt anschaulich, wie im religiösen Sprachspiel Fragen bewahrt werden, die in der Binnenlogik der dominanten empiristischen Wissenschaften nicht beantwortet werden können und damit implizit als irrelevant eliminiert werden: „Was es heißt, auf gute Weise Mensch und in diesem Sinne ein 'guter' Mensch zu sein, sagt [uns] nicht die Analyse seines Genoms“ (28).

Linz

Ansgar Kreutzer

HOCHSCHULDIDAKTIK

■ SCHEIDLER MONIKA/HILBERATH BERND JOCHEN/WILDT JOHANNES, *Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie. (Quaestiones disputatae; 197)* Herder, Freiburg 2002. (263) Kart. € 24,90 (D)/€ 25,60 (A)/sFr 44,50.

Der vorliegende Sammelband geht zurück auf das Pilotprojekt „Hochschuldidaktische Weiterbildung“, das auf Initiative des deutschen Katholisch-Theologischen Fakultätentags sowie der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz im Wintersemester 1999/2000 durchgeführt wurde. In einem kohärenten Fortbildungszyklus nahmen 16 bunt zusammengewürfelte HochschuldozentInnen zu Beginn und Ende des Semesters an je einer fünftägigen Fortbildungsveranstaltung in Benediktbeuren teil (deshalb wird das Konzept auch als „Modell Benediktbeuren“ bezeichnet); dazwischen trafen sich die TeilnehmerInnen während des Semesters in kleineren Gruppen zur Hospitation, kollegialen Beratung und Supervision. Geleitet wurde die Fortbildung von Bernd Jochen Hilberath, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Tübingen, und Johannes Wildt, Professor für Hochschuldidaktik und Professionalisierung in Dortmund, also im Team-Teaching eines theolo-

gischen Fachvertreters und eines Experten für Hochschuldidaktik. Alle im Sammelband veröffentlichten Aufsätze reflektieren auf die eine oder andere Weise diese Fortbildung.

In den ersten drei – von den HerausgeberInnen geschriebenen – Beiträgen wird das Fortbildungskonzept als solches reflektiert: B.J. Hilberath bietet grundsätzliche Einblicke in das Verhältnis von Theologie und Didaktik. J. Wildt beschreibt das „Modell Benediktbeuren“ aus hochschuldidaktischer Sicht. Monika Scheidler präsentiert die Ergebnisse der im Zusammenhang mit dem Fortbildungszzyklus durchgeföhrten Evaluierung. In den weiteren elf Beiträgen berichten TeilnehmerInnen der Fortbildung von ihren konkreten hochschuldidaktischen Erfahrungen.

Ebenso bunt wie die Zusammensetzung der Gruppe sind auch die Beiträge geraten. In erfreulicher und überraschender Offenheit berichten die AutorInnen nicht nur von ihren hochschuldidaktischen „Highlights“, sondern durchaus auch von ihren Misserfolgen, Zweifeln und Anfragen. Dass all dies nicht in irgend einem pädagogischen Verlag erschienen ist, sondern in der hochangesehenen Reihe der „Quaestiones disputatae“, ist – wie auch die HerausgeberInnen im Vorwort andeuten – eine kleine Sensation und spricht dafür, dass die von B.J. Hilberath (und auch von einer Reihe von ReligionspädagogInnen bereits seit Jahren) angemahnte Zusammengehörigkeit von Theologie und Didaktik, von Inhalt und dessen Vermittlungsformen sich doch allmählich im *common sense* der Theologie durchsetzt.

Fazit: Allen, die in der einen oder anderen Weise damit befasst sind, Theologie zu lehren, kann die Lektüre dieses Sammelbandes (beziehungsweise einzelner Aufsätze daraus) wärmstens empfohlen werden.

Innsbruck

Christoph Drexler

KIRCHENGESCHICHTE

■ WOHLMUTH JOSEF u. a. (Hg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563) – Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70) – Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965)*. Schöningh, Paderborn 2002. (XVIII u. 657–1135, 170*) Geb. € 104,20.

Die bisherigen 21 offiziellen (römisch-)katholischen Kirchenversammlungen, die als ökumenische Konzilien bezeichnet werden, haben im Verlauf der Geschichte der Kirche wesentlich zur Klärung lehrhafter, liturgischer, rechtlicher und pastoraler Fragen beigetragen. Sie wurden in der Regel einberufen, wenn es galt, Konflikte zu

beheben, offene Probleme zu lösen oder Weichen zu stellen. Schon diese sehr allgemeine Feststellung macht es einsichtig, dass man immer wieder auf die Konzilsbeschlüsse zurückgreifen und sich mit ihnen auseinandersetzen muss.

Josef Wohlmuth ist es gelungen, diese monumentale zweisprachige Ausgabe der Konzilstexte in drei – im Abstand von jeweils zwei Jahren erschienenen – Bänden (Altertum, Mittelalter, Neuzeit) vorzulegen. Der 3. Band erfasst die Dekrete des Konzils von Trient (1545–1563) und der beiden Vatikanischen Konzilien (1869/70, 1962–1965). Während das Tridentinum und das Erste Vatikanum vor allem den katholischen Glauben und die kirchliche Praxis eindeutig und einheitlich festlegen wollten (IX), ging es dem 2. Vatikanum nicht zuletzt um eine ökumenische Öffnung. Diese wurde durch eine Rückbesinnung auf das gemeinsame Erbe, die biblische und frühchristliche Tradition, ermöglicht. Die Fortsetzung des eingeleiteten Prozesses bedarf einer ständigen historisch-kritischen Rezeption der Konzilsbeschlüsse. Diese waren bisher in der von *G. Alberigo* besorgten „handlichen ursprachlichen Ausgabe“ (IX) leicht greifbar. Es bedeutet aber eine große zusätzliche Hilfe für Theologie und Praxis, dass die Konzilstexte nunmehr auch in einer deutschen, den Urtexten stark angenäherten Übersetzung zugänglich sind. Die Bedeutung dieses Brückenschlags zur Gegenwart habe ich in dieser Zeitschrift schon in den Besprechungen zu Band 1 und 2 (147 [1999] 417f; 149 [2001] 84) zu würdigen versucht.

Band 3 enthält auch die *Indices*, die immerhin 170 Seiten umfassen. Sie stellen eine wertvolle Hilfe zur Erschließung des Werkes dar. *J. Wohlmuth* und seinen Mitarbeitern gebührt Dank für ihre große Leistung.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

■ GELMI JOSEF, *Nicolaus Cusanus 1401–1464. Ein Universalgenie auf dem Brixner Bischofsstuhl*. Tappeiner-Verlag, Brixen 2001. (40, zahlr. Abb.). Aus Anlass des 600. Geburtstages von Nikolaus Krebs von Kues, besser bekannt als Cusanus, erschien diese kleine Festschrift, verfasst vom Brixener Kirchen- und Diözesanhistoriker Josef Gelmi. Das flüssig geschriebene Heft bietet ein abgerundetes Lebensbild des bedeutenden Kirchenfürsten und Gelehrten. 1436 trat Nikolaus, der ursprünglich den Konziliarismus vertrat, zur „päpstlichen Partei“ über. Zeitgenossen verspotteten ihn und erinnerten an seinen Zunamen Krebs und damit an den Rückwärtsgang, durch den sich dieses Tier auszeichnet. Cusanus tat seinen Schritt aber wohl nicht nur aus Karrieregründen, sondern (auch) aus Überzeugung. In

der Folge betätigte er sich als eifriger, mitunter schroffer Visitator und Reformator. 1448 erlangte er die Kardinalswürde; 1450 wurde er von Papst Nikolaus V. zum Bischof von Brixen ernannt. Vorausgegangen war eine Wahl durch das Domkapitel, aus der auf Druck des Landesfürsten Sigismund des Münzreichen Leonhard Wiesmayer hervorgegangen war. Durchgesetzt hat sich der Papst. Nikolaus ging sogleich daran, auch seine Diözese zu reformieren, geriet dabei aber in Auseinandersetzungen mit dem Landesfürsten, aber auch mit dem Benediktinerinnenstift Sonnenburg mit seiner streitbaren Äbtissin Verena von Stuben. In der Wahl seiner Mittel war Cusanus nicht zimperlich, er ging auch mit Exkommunikation und Interdikt vor. Das Kloster Sonnenburg wollte er aushungern lassen. Er machte sich dadurch unbeliebt und verließ 1457 schließlich seine Bischofsstadt, und zwar für immer. Der Konflikt mit den Benediktinerinnen setzte sich fort, 1458 kamen sogar fünfzig Klostersöldner ums Leben. Über mehrere Zwischenstationen begab sich Cusanus schließlich nach Rom, wo er 1464 starb.

Gelmi schildert aber nicht nur das bewegte Leben des Nikolaus von Kues, sondern würdigt auch dessen wissenschaftliche Leistung. Cusanus zeichnete sich aus als Theologe, Philosoph, Mathematiker, ja auch als Historiker. Er hinterließ ein Werk, mit dem man sich bis in die Gegenwart auseinandersetzt.

Der letztlich schillernden Persönlichkeit des Cusanus, die Gelmi kompetent würdigt, wird man aber insgesamt zubilligen müssen, dass ein Wort, das er 1458 an den Bischof von Chur richtete, wirklich seiner Überzeugung entspricht; er schreibt: „Ich bin nit des essens wegen in dis land kommen, sondern um die seelen, die mir anvertraut, Gott zuzuführen“.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

■ ZINNHÖBLER RUDOLF, *Das Bistum Linz. Seine Bischöfe und Generalvikare*. Linz 2002. (189) Brosch. € 15,00

Der wohl beste Kenner der Geschichte des Bistums Linz, Rudolf Zinnhöbler, hat ein neues Buch über die josephinische Diözese vorgelegt. Das Werk beginnt mit einem historisch-statistischen Überblick, der einen hervorragenden Einblick in das Bistum und seine Geschichte gewährt. Dieser Beitrag erscheint demnächst auch in einem von Erwin Gatz herausgegebenen Werk über die Diözesen der deutschsprachigen Länder seit der Säkularisation. Dann folgen die Lebensbilder der einzelnen Diözesanbischöfe sowie der General- und Kapitelvikare. Diese Biographien sind bis 1945 bereits in dem von Erwin Gatz,

1983 veröffentlichten Sammelband „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder“ erschienen. Zum 200-Jahr-Jubiläum der Diözese Linz 1985 hat Zinnhöbler auch ein Buch „Die Bischöfe von Linz“ herausgebracht, das ausführliche Biographien der Linzer Oberhirten bietet. Diese Arbeit ist mittlerweile längst vergriffen. In den Jahren 1992–1995 bot der überaus fleißige und nimmermüde Autor in vier reich illustrierten Heften einen umfassenden Überblick der Bistums geschichte Linz. Auch von dieser Arbeit sind nur mehr einige Restexemplare vorhanden. Im neuen Buch hat Zinnhöbler die ganze Materie revidiert, soweit als notwendig korrigiert und vor allem aktualisiert. Gerade der Gegenwart wurde besondere Beachtung geschenkt. Eventuelle Überschneidungen und Wiederholungen gereichen dem Benutzer nur zum Vorteil. Neu ist auch ein Beitrag über „Herkunft, Werdegang und Bestellung der Bischöfe“, der interessante Einblicke gewährt. So geht daraus hervor, dass von den bisher zwölf Linzer Bischöfen neun durch den Kaiser ernannt wurden. Nur die Bischöfe Flieser, Zauner und Aichern wurden frei vom Papst bestellt.

Erwähnt sei auch die durchwegs vorzügliche Bebildung des kleinen Buches. Man muss dem Autor danken für dieses praktische Nachschlagewerk, das einen raschen Zugriff zur Bistums geschichte ermöglicht. Die gut lesbare und übersichtlich gestaltete Arbeit, auf die manche andere Diözese mit Neid blicken wird, ist allen zu empfehlen, die sich für die Kirchengeschichte Österreichs und das Bistum Linz im Besonderen interessieren.

Brixen

Josef Gelmí

LEXIKON

■ Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band XXXII: Spurgeon – Taylor 1–783. Walter de Gruyter, Berlin-New York 2001.
Der Band enthält umfangreiche Artikel zu Sachthemen, z.B. über Staat (5–89), Strafe/Strafvollzug (195–233), Sühne (332–360), Sünde (360–442), Symbol (479–496), Synkretismus (527–559), Tanz (642–655; in der Literaturliste fehlt C. Andreesen, Altchristliche Kritik am Tanz – Ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen die heidnische Sitte ZKG 72<1961> 217–262), Taufe (659–741). Biographische Stichwörter gelten unter anderen: Johannes Staupitz (119–127), Edith Stein (127–130), Papst Stephan I. (153–157), David Friedrich Strauß (241–246), Francisco Suárez (290–293), Johannes Tauler (745–748). Am Beispiel des Artikels über *Stellvertretung* (133–153)

zeigt sich einmal mehr die diskutable Eigenart der enzyklopädischen Form. Die Autoren der fünf Abschnitte (Religionsgeschichtlich / Altes Testament / Judentum / Neues Testament / Kirchengeschichtlich und systematisch-theologisch) beginnen jeder für sich mit einer kürzeren oder längeren Bestimmung des Begriffes. Sie liefern damit einerseits Information über dessen Gebrauch in den verschiedenen Segmenten der Tradition, andererseits lassen sie die Frage offen, ob das Bedeutungsmaterial überhaupt in einer einheitlichen Sinnfigur geordnet werden kann. War es unmöglich, eine kurze klare Darstellung der logischen Struktur des Vorganges *Stellvertretung* zu liefern, um von diesem Punkt aus den aporetischen Charakter aller Ansätze erkunden zu können? Lag es von den aktuellen feministischen Fragestellungen her nicht nahe, ausführlicher auf die Art und Weise einzugehen, wie sich die Geschlechter gegenseitig präsentieren, in religiösen, politischen, sozialen Vollzügen?

Salzburg

Gottfried Bachl

LITURGIE

■ GOTTESDIENST DER KIRCHE. HANDBUCH DER LITURGIEWISSENSCHAFT, Teil 7,2. *Sakramentliche Feiern: Feiern der Umkehr und Versöhnung und Feier der Krankensalbung*, Friedrich Pustet, Regensburg.

Der Teilband 7,2 des Handbuchs der Liturgiewissenschaft enthält jene liturgischen Vollzüge, die bei Krisensituationen – Sünde und Schuld, Lebensbedrohung in Krankheit und Alter – ansetzen. Entsprechend der Anlage des Handbuchs umfasst die Darstellung der Feiern die biblischen Grundlagen, die liturgischen Traditionen der christlichen Kirchen des Ostens und des Westens, die gegenwärtig gültige Feiergestalt sowie pastoralliturgische Bemerkungen und Fragen.

Die „Feiern der Umkehr und Versöhnung“ wurde von R. Meßner erarbeitet (der Beitrag über die Sühneliturgie und Bußfeier im Alten Testament und im Frühen Judentum stammt von R. Oberforcher).

Aus den detaillierten und informativen Ausführungen seien einige Aspekte im Hinblick auf ein besseres Verständnis der gegenwärtigen „Beichtkrise“ herausgegriffen:

Zum einen ist festzuhalten, dass die gegenwärtige Krise nicht die erste in der Geschichte ist. So brachte zum Beispiel die Ablösung des altkirchlichen kanonischen Bußverfahrens im Frühmittelalter durch die Einzelbeichte ganz entscheidende Veränderungen. Die Diskontinuität zwischen der

kanonischen Buße und der aus der Praxis der geistlichen Führung im Mönchtum stammenden Beichte wurde erst langsam dadurch überbrückt, dass die Rekonziliationsriten der kanonischen Buße auf die Beichte übertragen wurden und diese eine gottesdienstliche Gestalt bekam.

Zum anderen ist nicht zu übersehen, dass die nachtridentinische Blickverengung auf die Beichte, die eine weitgehende Identifizierung von Sündenvergebung und Bußsakrament nach sich zog, die zunächst große Vielfalt von gottesdienstlichen und außergottesdienstlichen Formen der Versöhnung und Vergebung aus dem Auge verlieren ließ (zum Beispiel Taufe, Eucharistiefeier, Hören auf Gottes Wort, gemeinsames Bekenntnis der Sünden, Gebet um Verzeihung und Frieden, Versöhnung mit dem Mitmenschen, gelebte Nachfolge). Dass Gottes rettendes Wort verkündet und angenommen wird, dass Umkehr und Buße gelebt werden, dass Versöhnung und Frieden erfahren werden, lässt sich auch für die Gegenwart nicht gut bestreiten.

Weiters gibt der Autor zu bedenken, dass die rapide gesunkenen Pönitentenzahlen nach der Entkoppelung von Bußsakrament und Kommunionempfang in den letzten drei Jahrzehnten offensichtlich die Schwächen des alten „Beichtsystems“, das heißt seine existenzielle Bedeutungslosigkeit und seine Überforderung offenbaren. Letztere ist darin gegeben, dass sie einerseits Seelenführung / geistliche Begleitung und andererseits Rekonziliation der Büßer zu leisten hat, wozu sie sich von ihrer Form her reichlich wenig eignet. Die Wiederversöhnung mit der Gemeinde vollzieht sich in einer Form, in der die Gemeinde gänzlich ausgeschlossen ist.

Meßner ist überzeugt, dass „die Feier der Wiederversöhnung (...) die Eingliederung in die Kirche tatsächlich erfahrbar machen, also im Gemeindegottesdienst stattfinden (muss).“ (238)

Wie es in Zeiten individualisierter Religiosität gelingen könnte, Gespür und Verständnis für die (Wieder-)Eingliederung in die Kirche als den Modus der Versöhnung mit Gott zu wecken, ist allerdings eine offene Frage. Ob Beispiele eines gestuften Bußverfahrens wie zum Beispiel in den USA weiterhelfen, ist zu überlegen. Auch der Autor weiß, dass eine solche Einführung derzeit nicht realistisch ist.

Die Lektüre ermutigt angesichts der gegenwärtigen pastoralen Fragen zu einem gründlichen Nachdenken und lässt vorschnelle Beurteilungen als unzureichend erscheinen.

Die Darstellung der Feier der Krankensalbung – sie stammt von R. Kaczynski – lässt die entscheidenden Entwicklungen in der Deutung und der Feier des Sakraments vor Augen treten. So wurde zum Beispiel die im Frühmittelalter noch

geltende Hochschätzung der leiblichen Wirkung der Salbung in der Frühscholastik durch ihre seelische Wirkung als der „eigentlichen“ überlagert. Die Theologen der Scholastik – hier taucht die Bezeichnung „Letzte Ölung“ auf – interpretierten sie als Befähigung zur Gottesschau. Das Konzil von Trient hat nach der Kritik Erzbischof Symeons v. Thessaloniki und M. Luthers zwar Einseitigkeiten früherer Theologien vermieden, aber die Akzentverschiebung bestätigt. Die seit Ende des 19. Jahrhunderts verbreiteten Theorien vom „Sakrament der Todesweihe“, von der „sakramentalen Besiegelung des Sterbens“ und in jüngerer Zeit vom „Sakrament der Auferstehung“ beziehungsweise „von der „christlichen Vollendung des ganzen Menschen“ (Grillmeier), vom Sakrament der „Tauferneuerung angesichts des Todes“ (Greshake) konnten nur entwickelt werden, weil man die liturgischen Texte, mit denen die Kirche seit dem Altertum das Krankenöl geweiht und seit dem Mittelalter das Sakrament gefeiert hatte, nicht zur Kenntnis nahm. Der Ritus, der in der Folge des Vatikans II. erarbeitet wurde (1965–69) dokumentiert eine Sichtweise des Sakraments, die mit der ursprünglichen wieder übereinstimmt und es zu einem Angebot der Kirche macht, das nicht erst zur Bewältigung des Sterbens, sondern allen Schwerkranken zum Bestehen und Überwinden ihrer Krankheit helfen will.

Da bei aller Akzeptanz des „neuen“ Verständnisses unter den seelsorglich Verantwortlichen der Weg noch weit ist, bis die tröstende Feier der Krankensalbung „den Kranken als ihr eigentliches Sakrament willkommen sein wird, das zum normalen Alltag einer christlichen Gemeinde, eines Krankenhauses, eines Altenheimes gehört, so wie die Kranken selbst zum menschlichen Alltagsleben gehören“ (F. Krankensakramente, 24), ist laut Kaczynski die Frage nach der Erweiterung des Kreises der „Spender“ möglichst rasch zu klären. Historisch spricht nichts dagegen, auch den Diakonen die Feier dieses Sakraments zu übertragen. Und da bis zur karolingischen Liturgiereform selbstverständlich alle Christen das Öl zur Salbung verwenden durften, „wäre es folgrichtig, mit der Seelsorge an Kranken beauftragten Laien auch den Auftrag zu geben, die ihnen anvertrauten Kranken mit dem vom Bischof geweihten Öl zu salben“. (315) Selbstverständlich ist „Die Feier der Krankensalbung“ einzubetten in eine entsprechende Krankenpastoral. Der vorliegende Band ist nicht nur für Studium und Wissenschaft unverzichtbar, sondern bietet auch für die Urteilsbildung der sog. Praktiker wertvolle Auskünfte. Man sollte öfters nach diesem Band greifen.

Linz

Christoph Baumgartinger

MORALTHEOLOGIE

■ PFANNKUCHEN MARKUS, *Archäologie der Moral*. Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik. (Studien der Moraltheologie-Abteilung Beihefte. Bd. 6). LIT Verlag, Münster 2000. (144). Br.

Die Absicht der vorliegenden Studie ist bereits im Titel ausdrücklich genannt und klingt viel versprechend. Geht es doch um nichts Geringeres als den Versuch einer Rezeption der Werke Michel Foucaults aus der Perspektive theologischer Ethik beziehungsweise christlicher Moraltheologie. Die Tatsache, dass Foucault in der Theologie bislang nur spärlich rezipiert wurde und wird, lässt ein innovatives Projekt erwarten. Der Hinweis darauf, dass eine Auseinandersetzung mit dem Denken Michel Foucaults in erster Linie „in einer Irritation evident erscheinender Gewissheiten und in einem Neubedenken gegenwärtigen Selbstverständnisses“ (16) liegt, lässt das angestrebte Projekt noch spannender und die Herausforderung noch größer erscheinen.

Der Autor gibt zunächst einen Überblick über die wichtigsten Werke Michel Foucaults und plädiert im Rahmen der angestrebten Untersuchung für eine dreigliedrige Gruppierung Foucaultscher Werke, da diese einer ethisch-theologischen Rezeption am zuträglichsten sei (20, Anm. 14) und beschreibt diese wie folgt: a) Foucaults frühe Phase der *Archäologie*, in der sich alles um die Frage der Formierung von Wissen dreht; die zweite Phase der *Genealogie*, die der Analyse von Machtssystemen und ihren Wirkungsweisen gewidmet ist und schließlich – für M. Pfannkuchens Projekt unerlässlich – die *ethische Phase*, in der unter Rückgriff auf antike Traditionen die Praktiken des Selbst sowie Möglichkeiten und Grenzen von Freiheit ausgelotet werden und damit ein nicht zu übersehendes Korrektiv zu den Machtanalysen gesetzt wird.

Die Argumentationslinie M. Pfannkuchens führt über den Aufweis methodischer Problemlagen in Foucaults Machtanalyse beziehungsweise -konzeption zu dem Schluss, dass ihr eben diese Sackgassen schließlich zum Projekt einer *kritischen Ethik* geführt hätten. Hier bietet sich nun der gesuchte Anknüpfungspunkt für eine theologische Rezeption, und gleichzeitig eröffnet sich ein neues Feld drängender Fragen: Foucaults ethischer Ansatz, der mittels des Diktums „die Sorge um sich“ hier nur angedeutet werden kann, ist ein radikal individualethisches Konzept und lässt nicht nur den Bereich der Sozialethik gänzlich offen, sondern sperrt sich geradezu gegen das Unternehmen einer Normbegründung, einen klassischen Grundpfeiler der Ethik.

beziehungsweise Moraltheologie. Der Autor benennt die Schwierigkeiten, die mit Foucaults Antiinformativismus einhergehen, sehr klar: eine Vernunftkritik im Medium rationaler Argumentation unter Verzicht auf Vernunft-Standards zu entwerfen, kann nur in eine methodische Aporie führen.

Und dennoch kommt gerade an diesem Punkt eine Lösung in Sicht: eine unübersehbare Parallele zur Tradition der Negativen Theologie, die sogar von Foucault selbst einst angezeigt wurde (104, Anm. 248). „Die patristische Kritik in der Form einer Negativen Theologie richtet sich v.a. gegen anthropomorphe Züge des Gottesbegriffs und beharrt auf Gottes Entzogenheit und Unverfügbarkeit, das heißt sie kritisiert damit – zumindest in gewissem Grade – die Funktionalisierung des Gottesbegriffs. Handelt es sich beim modernen Majuskel-Subjekt nun um eine analoge Funktionalisierung, die nicht nur den Raum für Erkenntnisse und Erfahrungen eröffnet, sondern gleichsam den Menschen in seiner Lebensform determiniert (...), so ist ein Verfahren ‚negativer Anthropologie‘ in seiner Intention einer Negativen Theologie vergleichbar.“ (110)

Die Studie widmet sich einer Suche nach Analogien zwischen den Untersuchungen Foucaults und den heute notwendigen ethischen Fragestellungen und gelangt schließlich zu dem Ergebnis, dass nicht nur Analogien zwischen Foucaults Denken und bestimmten theologischen Traditionensträngen aufweisbar sind, sondern dass Foucaults kritische Ethik einer normativen Ethik als kritisches Korrektiv zur Seite gestellt werden kann – an dieser Stelle wird m. E. nun auch eingelöst, was eingangs angekündigt war: eine provokative Irritation und der Ansatz eines „anderen Denkens“.

Dass dies nicht mehr in extenso ausgeführt wird, ist verzeihlich, zumal es sich bei der vorliegenden Studie, die in der Schriftenreihe „Studien der Moraltheologie – Abteilung Beihefte“ erschienen ist, ursprünglich um eine Hausarbeit im Rahmen der ersten Staatsprüfung für Lehrämter an Schulen handelt. Dass diese „Skizze“ – wie der Autor selbst die Arbeit bezeichnet – einen ersten Preis beim Wettbewerb für moraltheologische Nachwuchsarbeiten der Vereinigung der deutschsprachigen Moraltheologen und dem LIT Verlag zugesprochen bekam, ist sicher gerechtfertigt. Abgesehen von manchen orthografischen Mängeln, die bei genauer Lektüre dort und da ins Auge fallen, ist die Arbeit in sich schlüssig angelegt, überzeugend in der Argumentation und sprachlich gut nachvollziehbar.

Die Frage nach einer Foucault gerecht werdenen Rezeption ist und bleibt gerade bei diesem Denker virulent, und keine Interpretation kann

Anregungen für eine lebendige und jugendnahe Firmvorbereitung



Wie kommt man mit Jugendlichen ins Gespräch „über Gott und die Welt“ oder gar über das Wirken des Heiligen Geistes im „normalen Leben“?

- 26 kreativen Projektideen von A bis Z öffnen phantasievolle Zugänge zum Christsein im Alltag
- 12 ausformulierte Gottesdienstmodelle begleiten und vertiefen die Lebens- und Alltagserfahrungen der Jugendlichen
- 2 „Vollversammlungen“ der Firmlinge markieren in motivierender Vorschau und reflektiver Rückschau Anfang und Ende der Vorbereitungszeit

Firmvorbereitung wird so zu einem lebendigen und spannenden Prozess.

Marcus Lautenbacher
**Die Firmung
 miteinander vorbereiten
 Projekte, Gottesdienste,
 Gruppenstunden**
 Reihe: Konkrete Liturgie
 181 Seiten, kart.
 € (D) 15,90/sFr 27,80
 ISBN 3-7917-1816-9

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

für sich in Anspruch nehmen, unfehlbar zu sein. Nichtsdestoweniger ist die vorliegende Studie interessant für TheologInnen und Interessierte, die sich in ihrem Forschen und Denken mit französischer Gegenwartsphilosophie konfrontieren lassen wollen. Das vorliegende Buch gibt eine gute Übersicht über die Themenbereiche, um die Michel Foucaults Denken immer wieder kreiste, bietet interessante Ansatzpunkte für eine mögliche theologische Rezeption dieser Texte und verweist auf ein weites Feld zukünftiger Forschungen.

Linz

Christine Drexler

ÖKUMENE

■ LÜNING PETER / MIGGELBRINK RALF / URBAN HANS JÖRG / WANKE JOACHIM, *Gerechtfertigt durch Gott. Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung. Eine Lese- und Arbeitshilfe*. Bonifatius, Paderborn 1999. (114) Kart. Am 31. Oktober 1999 wurde in Augsburg die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (= GE) vom Lutherischen Weltbund und von der katholischen Kirche feierlich unterzeichnet. Papst Johannes Paul II. bezeichnete diese Übereinkunft zu Recht als einen „Meilenstein“ in den ökumenischen Bemühungen zwischen Katholiken und Lutheranern, war doch die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott der zentrale Punkt für die Kirchenspalzung im 16. Jahrhundert gewesen. Durch die Annahme dieses Dokumentes wurden die damals getroffenen Lehrverurteilungen als nicht mehr zutreffend erklärt (vgl. GE 5 und 41). Es ist „unser gemeinsamer Glaube, dass die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist“ (GE 15). Wir werden allein gerechtfertigt durch die göttliche Gnade und ihre Annahme im menschlichen Glauben: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (GE 15).

In vorliegendem Büchlein hat der Bonifatius-Verlag den Text der GE herausgegeben (77–95) sowie dessen Quellen und den wichtigen Annex angefügt (96–114). In den vorausgehenden drei Kapiteln bietet die oben genannte Theologengruppe eine gelungene und leicht verständliche Einführung und Aufarbeitung der Problematik. Dadurch kann die Bedeutung und Reichweite der GE auch von Leserinnen und Lesern ermessen werden, für die der Fragenkomplex der Rechtfertigungslehre bisher nicht mehr als ein Schlag-

wort war. Der erzielte Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre schließt erklärtermaßen „Fragen von unterschiedlichem Gewicht“ ein, die „weiterer Klärung bedürfen“, namentlich die Lehre von der Kirche und ihrer Autorität, vom Amt und von den Sakramenten (GE 43). Die vorliegende Lese- und Arbeitshilfe kann also nicht nur von historischem Interesse sein, sondern regt dazu an, die noch verbleibenden Unterschiede einer Versöhnung zuzuführen. Dies muss zweifellos auf der Grundlage und in der Form des hier erzielten „differenzierten Konsenses“ geschehen: Also die erreichte Übereinstimmung im wesentlichen Gehalt einer bisher strittigen Lehre auszusagen und zugleich festzulegen, inwiefern die verbleibenden Unterschiede einer Kirchenvereinigung nicht mehr im Wege stehen müssen, weil diese Unterschiede die grundlegende Übereinstimmung nicht in Frage stellen.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

PASTORALTHEOLOGIE

■ FRIELINGSDORF KARL, *Aggression stiftet Beziehung*. Wie aus destruktiven Kräften lebensfördernde werden können. Grünwald, Mainz 1999. (200) Kart. Brosch. € 19,50 (D) / € 20,10 (A) / sFr 35,50.

Karl Frielingsdorf, Prof. für Pastoralpsychologie und Religionspädagogik in Frankfurt, nimmt sich in seinem neuen Buch eines gerade in kirchlichen Kreisen durchaus „heißenden Eisens“ an: Für nachkonziliare Ohren, die froh sind, dass das Angst machende Bild eines strafenden Gottes auch theologisch endlich überwunden scheint, mag der Buchtitel „Aggression stiftet Beziehung“ durchaus provokant erscheinen. Freilich ist der Verf. nicht nur Theologieprofessor und Priester, sondern auch praktizierender Psychotherapeut und kennt daher aus seiner praktischen Arbeit nur zu gut die destruktiven Folgen verdrängter Aggressionen. So weist Frielingsdorf an verschiedenen Stellen immer wieder darauf hin, dass er sich in seinen Ausführungen auf seine therapeutische Erfahrung beziehungsweise auf die in therapeutischen Settings gewonnenen Einsichten stützt (z. B. 44, 51). Theoretische Konzepte werden, wie in der einschlägigen Fachliteratur üblich, häufig durch anonymisierte Beispiele erläutert (z. B.: „Eines Abends rief Pfarrer S. an und bat dringend um ein Gespräch. . .“, 45). Im Unterschied zur therapeutischen Literatur nehmen aber bei Frielingsdorf auch spirituelle beziehungsweise (im weitesten Sinn) theologische Überlegungen breiten Raum ein.

Das vorliegende Buch verfolgt daher wohl nicht so sehr ein theoretisches beziehungsweise (im engeren Sinn) theologisches, sondern vor allem ein pastorales und therapeutisches Interesse. Entsprechend werden daran in erster Linie kirchlich beheimatete Menschen – auch ohne theologische und psychologische Vorkenntnisse – Gefallen finden, die einen heilsamen und befreitenden Umgang mit ihren Aggressionen lernen wollen. Da der Verf. auch viele Übungen, die er in diesem Zusammenhang entwickelt hat, beschreibt, können sich sicher auch jene, die für den o. g. Personenkreis entsprechende Seminare und Fortbildungsveranstaltungen anbieten wollen, viele praktische Anregungen holen. Freilich ist hier kritisch die Anfrage zu stellen, ob Frielingsdorf nicht eher nur für die Konzils- und Nachkonzils-generation schreibt, für die die Befreiung von dämonischen Gottesbildern und das Zulassen verdrängter Aggressionen wichtige Themen waren und sind. Für diese These spricht jedenfalls, dass die nacherzählten Beispiele, soweit das Alter der Personen genannt ist, großteils von ca. 45- bis 50-jährigen sprechen und dass zitierte empirische Untersuchungen schon etwas älteren Datums sind (ca. 1980, vgl. S. 63). Inwieweit das Buch auch für jüngere Menschen relevant und interessant ist beziehungsweise ob für sie nicht andere Fragestellungen und Problembereiche im Spannungsfeld von Aggression und Beziehungs-fähigkeit viel stärker unter den Nägeln brennen, muss daher offen bleiben.

Innsbruck

Christoph Drexler

■ NAUER DORIS, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*. Ein Kompendium. (Praktische Theologie heute 55) Kohlhammer, Stuttgart 2001. (474, 36 Abb.) Kart.

Wie bereits im Titel mit „Widerstreit“ angedeutet, gibt es darüber, was unter Seelsorge zu verstehen ist und welche Konsequenzen im Sinne von Seelsorgekonzepten daraus zu ziehen sind, keinen engeren gemeinsamen Konsens. Doris Nauer hat es sich daher im vorliegenden Buch zum Ziel gesetzt, systematisch strukturiert eine Gesamtdarstellung aktueller Seelsorgskonzepte zu erarbeiten, um diese einander kritisch gegenüberzustellen und darauf „aufbauend ein eigenes Seelsorgekonzept zu entwickeln“ (15f.). Sie richtet sich damit an einen breiten Adressatenkreis: zum einen an die SeelsorgerInnen vor Ort und an Theologiestudierende, zum andern jedoch auch an jene, die auf übergeordneter Ebene für die inhaltliche und personelle Seelsor-geplanung zuständig sind (16f.).

Nauer stellt drei Konzept-Typen vor, die aufgrund ihrer Perspektivdominanz unterschie-

den werden können: ein theologisch-biblischer (erstes Kapitel), ein theologisch-psychologischer (zweites Kapitel) und ein theologisch-soziologischer (drittes Kapitel). Diesen Typen ordnet sie 29 Seelsorgekonzepte zu und charakterisiert sie mittels eines gleichbleibenden Betrachtungsrasters. Dieser enthält neben einem allgemeinen Überblick, der theologischen Fundierung, dem Menschen- und Krankheitsverständnis usw. auch daraus resultierende Vorgaben für die seelsorgliche Alltagspraxis und Methodenwahl und gewährleistet die Vergleichbarkeit der einzelnen Seelsorgekonzepte. Im vierten Kapitel wagt Nauer das Experiment einer „multiperspektivischen, postmodernen Seelsorge“ (376), eines Seelsorgekonzepts, „in das kombinatorisch zentrale Inhalte bereits existierender Seelsorgekonzepte ... einfließen“ (376) und das sich eine theologisch-philosophische Perspektivenpluralität zu eigen macht. In ihrem abschließenden Ausblick (434) verweist sie auf die Bedeutung einer eingehenden Auseinandersetzung mit dem hinter dem eigenen Arbeiten und Wirken stehenden, meist eher wenig reflektierten Seelsorgeverständnis: Mit der Wahl des Seelsorgekonzepts sind nicht nur Konsequenzen im Hinblick auf die Inhalte, Ziele, Praxisschwerpunkte usw. der SeelsorgerInnen immanent vorgegeben, vielmehr wird damit ein bestimmtes Kirchenverständnis und folglich auch ein bestimmter Adressatenkreis artikuliert (435). Nicht zuletzt plädiert Nauer dafür, „sich für die Konzept-Pluralität um der Komplexität der Glaubens-, Lebens- und Erfahrungswelt der Menschen willen auf wissenschaftlicher und praktischer Ebene stark zu machen“ (437), womit sie der Versuchung einer vorschnellen Harmonisierung und Verwischung von Konzept-Differenzen eine entschiedene Absage erteilt.

Doris Nauer hat sich im vorliegenden Kompendium eines Puzzles mit unzähligen Teilen angenommen und dieses dankenswerter Weise zu einem geordneten und überschaubaren Bild zusammengefügt und weiterentwickelt. Zahlreiche Abbildungen bieten eine weitere Orientierungshilfe. Möglicherweise fühlen sich manche der einzelnen Seelsorgekonzepten und -typen zugeordneten Autoren nicht ganz verstanden – das ist wohl auch kaum vermeidbar –, davon abgesehen hat Nauer dem Umfang eines derartigen Unterrangens entsprechend die Grundlinien der einzelnen Konzepte markant herausgearbeitet und beispielhaft einen kreativen Umgang damit vor gestellt. Vor allem aber regt dieses Buch dazu an, Seelsorgskonzepte auf den Grund zu gehen und der eigenen seelsorglichen Positionierung nachzuspüren beziehungsweise wenn nötig auch Kurskorrekturen vorzunehmen und bisher Übersehenes mit neuer Aufmerksamkeit in den Blick

zu nehmen. Dieses anspruchsvolle Werk ist somit für den von Doris Nauer anvisierten Adressatenkreis in jeder Hinsicht empfehlenswert, birgt es doch die Chance in sich, eigenen seelsorglichen Engführungen und Einseitigkeiten auf die Spur zu kommen und eine bewusstere Praxis mit und für die Menschen vor Ort zu üben.

Linz

Monika Udeani

PHILOSOPHIE

■ WALD BERTHOLD, *Philosophie im Studium der Theologie*. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Hg. Michael Kunzler – Libero Gerosa) Bonifatius-Verlag, Paderborn 2001. (94). Kart.

Im Rahmen einer Einführung in die einzelnen Disziplinen des Studiums der katholischen Theologie stellt Berthold Wald, der zur Zeit Systematische Philosophie in Paderborn lehrt, den Fachbereich „Philosophie“ vor.

Im ersten Kapitel (15–37) arbeitet der Autor die *propädeutische Funktion* der *Philosophie* heraus und zeigt auf, dass die Haltung des Philosophierens – als „Offenheit für das Ganze“ (31) – dem Anspruch des Glaubens zutiefst entspricht: „Die Philosophie oder genauer, der Glaubende, indem er philosophiert, sucht nach *begründeter Verstehbarkeit* seines Glaubens im Rückgriff auf sein Wissen um die Prinzipien und die Struktur der Wirklichkeit überhaupt“ (26). Das zweite Kapitel (38–62) fragt danach, was *Philosophie* ist, und macht – gegenüber den einzelwissenschaftlichen Methoden – darauf aufmerksam, dass das „*Gegebene*“ (in) der Welt von der Philosophie „auf seine letztgründige Bedeutung hin ... unter jedem denkbaren Aspekt“ (42) reflektiert wird. Das dritte Kapitel (63–85) widmet sich der *Frage nach Gott*. Der Gang durch die wichtigsten Antwortversuche der Geistesgeschichte macht deutlich, was die Philosophie der Gottesfrage verdankt: „Es kommt darauf an, die Augen zu öffnen für alle Aspekte der menschlichen Erfahrung, die nicht durch methodische Engführung des Blickes entstellt und verkürzt werden sollte“ (80). Das kurze vierte Kapitel (86–93) schließlich widmet sich der *möglichen Zukunft* der *Philosophie*, die – in einer spezifisch katholischen Sicht – von der Offenheit philosophischen und theologischen Denkens füreinander geprägt sein wird. Berthold Wald hat in aller Kürze wichtige Anliegen der Philosophie im Theologiestudium zur Sprache gebracht. Es fällt auf, dass der Schwerpunkt seiner Darstellung auf der Kompatibilität der philosophischen Wahrheitsfrage mit dem

Anspruch der katholischen Theologie liegt, gemäß der Formel: „... Alles *Wahre* hat einen inneren Bezug auf die Wahrheit des christlichen Glaubens“ (23). Dementsprechend negativ wird das Selbstverständnis hermeneutischen Denkens dargestellt, das angeblich „ohne Wahrheitskriterium“ (65) ist sowie eine „Umdeutung von Wahrheitsfragen in Auslegungsfragen“ (78) betreibt. In diesem Sinn ist wohl auch die Verunglimpfung der Kritik Kants (vgl. 77) durch den Autor zu verstehen. Wenn es aber – wie Bernhard Wald mit Blick auf Aristoteles und Thomas von Aquin bemerkt – die „menschliche Erfahrung [ist], die zu denken gibt“ (73), braucht Philosophie (gerade auch im Kontext des katholischen Theologiestudiums!) die Komplexität und Fragmentarität eines argumentativen Diskurses nicht zu scheuen.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

SOZIOLOGIE

■ WAGNER GERHARD, *Herausforderung Vielfalt. Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie*. UVK Universitätsverlag, Konstanz 1999. (113) Kart.

Vorliegender Essay ist ein Extrakt aus der soziologischen Habilitationsschrift, die Gerhard Wagner im Sommersemester 1998 an der Universität Bielefeld einreichte. Die Grundthese dieser Studie besteht in einer Kritik an der üblichen Auffassung, Soziologie sei als „Gesellschaftsgeschichte“ (12) zu betreiben. Hinter diesem Paradigma sieht Wagner ein monistisches Modell gegeben, das der realen kulturellen Vielfalt in einer globalisierten Welt nicht gerecht werden könne. Es ist vor allem Niklas Luhmanns Rede von der „Weltgesellschaft“ (17) und seine Theorie „funktionaler Differenzierung“ (58), die – so Wagner – einem „metaphysischen“ Einheitsdenken (vgl. 57) verpflichtet sei. Soziologie habe sich aber viel grundsätzlicher auf die Situation des weltweiten Pluralismus einzulassen: „Wenn sich also die Soziologie angesichts der Globalisierung nicht selbst als Wissenschaft marginalisieren will, muss sie aufhören, Gesellschaftsgeschichte zu betreiben. Sie muss das Gattung-Exemplar-Denken mit dem Entwicklungsgesetz der Differenzierung hinter sich lassen und eine vergleichende Methode sowie einen Begriffsapparat ausbilden, mit denen sie die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte in ihrer Vielfalt erfassen und der für den Prozess der Globalisierung typischen zwischengesellschaftlichen Verflechtungen und grenzüberschreitenden Eingliederungen habhaft werden kann“ (36).

Ein Neuansatz bietet sich in der Metapher des „Rhizoms“ (71) an, wie sie Wolfgang Welsch in seinem Ansatz „transversaler Vernunft“ aufgreift; durch diesen Begriff wird es möglich, „eine Darstellungsform auszuweisen, die dem Denken von Heterogenität und Konnexion, von Differenz und Übergang, adäquat ist“ (82). Gerhard Wagner plädiert auf diesem Hintergrund für eine „kosmopolitische Soziologie“ und greift diesbezüglich auf den Beitrag von Charles de Montesquieu (1689–1755) zurück, dessen „Lettres persanes“ und „Esprit des lois“ einen Schlüssel an die Hand geben, „um Gesellschaften als rationale Komplexe von je eigener Konfiguration und Typik begreifen zu können“ (100).

Wagners Essay ist – gerade als spezifisch soziologische Reflexion – für die Theologie und deren Verständnis von „Katholizität“ interessant, weil die Möglichkeit von Kommunikation und Diskurs inmitten des kulturellen Pluralismus eine Grundherausforderung gegenwärtigen Denkens darstellt.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

■ MENKE KARL-HEINZ, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (197)

Der Autor ist Professor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn. Er will mit dem kleinen Band eine Brücke schlagen zwischen Theologie und gelebtem Glauben. Große Teile basieren auf Predigten und Vorträgen vor Seelsorgern. Eingeflossen sind auch akademische Diskussionen in Seminaren (10). Von daher versteht sich der lockere Aufbau, die Abstecher in die Naturwissenschaft, in die Literatur, in seelsorgliche Situationen, in Gespräche und natürlich auch in die Theologie. Diese Gattung, einem zielstrebigem Verstehenwollen nicht immer nur förderlich, ist jedoch abwechslungsreich. Zum hochaktuellen Thema Bittgebet ist jede kompetente Äußerung willkommen.

Die These des Autors: „Durch die gesamte Heilsgeschichte Israels, durch die gesamte Geschichte der Heiligen bis heute zieht sich wie ein roter Faden die Überzeugung, dass Gott sich abhängig macht vom Beten derer, mit denen er einen Bund eingegangen ist“ (9). Solches Beten ist genauer in einem Ineinander mehrerer Bilder ein „Hineinlassen“ von „Wasser“ (Selbst-Mitteilung Gottes, die Jesus Christus ist) durch „Poren“ in den „ausgetrockneten Boden dieser Welt“ (so öfters, zum Beispiel 65). Als Beter mache ich mich zur „Pore“, denn ohne mich will Gott, weil er die

Liebe ist, nichts tun. Der Christ wird zum Geber dessen, was er empfängt (67).

Anfragen sind Ausdruck des Interesses: Es geht um Spannungen. Gott wolle den Kreuzweg seines Sohnes nicht und könne ihn nicht verhindern (17) – nach Mt 26,53 ist aber der Sohn deshalb wehrlos, weil er sich selbst der Hilfe entsagt; denn nach Mk 14,36 ist dem Abba-Vater alles möglich, auch dies, den Kelch von ihm zu nehmen. Beten wolle den Gott, der absolute Liebe ist, nicht zu etwas „Liebem“ verlassen, bitte nicht um dies oder das (27) – der Beter der Psalmen tut es aber ständig und erst recht der Beter des Vaterunsers, dies sogar in der Erfüllung des Auftrags seines Meisters: „So sollt ihr beten!“ (Mt 11,9). Gott wird wohl auch ein Naturgesetz außer Kraft setzen müssen, nämlich das Totseinmüssen als naturgesetzliche Folge des Todes: Wenn der große Gott die Naturgesetze aus Liebe nicht aufheben könnte (vgl. 7), wird er es dann doch tun müssen – aus Liebe.

Dem so wichtigen Anliegen wäre es dienlich, etwa verschiedene Weisen des Betens zu unterscheiden; die vom Autor bevorzugte eher „mystische“ ist auch biblisch nicht die einzige. Dienlich wäre es auch, Gott nicht so sehr als innerweltliche Wirkursache in der Vernetzung mit anderen am Werk zu sehen, sondern deutlich wurzelterhafter, dass er nämlich aus seinem immer größeren Fundus heraus „Leben, Atem und alles gibt“ (Apg 17): gibt, der Bitte des Beters entsprechend – aus Liebe. Der Autor deutet es an: Gott ist der „Ich-bin-da“, in jedem Geschöpf da, ohne deshalb mit irgendeinem Geschöpf oder mit der Summe aller Geschöpfe identisch zu sein (12). Je komplizierter eine Grammatik, um so größere Möglichkeiten für einen Meister, sich sprachlich souverän auszudrücken.

Linz

Johannes Singer

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriften verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

■ CHENU M.-DOMINIQUE, *Leiblichkeit und Zeitchkeit*. Eine anthropologische Stellungnahme. (Collection Chenu 1, Hg. Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin) Morus-Verlag, Berlin 2001. (79) Karl-

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Dialog*. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 25) Steyler Verlag, Nettetal 2002. (106) Kart.

SCHMIDINGER HEINRICH, *Wovon wir leben werden*. Die Ressourcen der Zukunft. (Salzburger Hochschulwochen 2002) Tyrolia, Innsbruck 2002. (214) Kart.

BIBELWISSENSCHAFT

■ FISCHER IRMTRAUD, *Gotteskinderinnen*. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel. Kohlhammer, Stuttgart 2002. (300) Geb. € 20,00 (D).

PAGANINI SIMONE, *Der Weg zu Frau Zion*, Ziel unserer Hoffnung. Aufbau, Kontext, Sprache, Kommunikationsstruktur und theologische Motive in Jes 55,1–13. (SBB 49) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2002. (232) Kart. € 40,90 (D)/€ 42,10 (A).

STEUDEL ANNETTE, *Die Texte aus Qumran II*. Hebräisch / Aramäisch und Deutsch. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001. (277) Geb. € 49,90 (D)/sFr 87,–.

DOGMATIK

■ ALEXIEV GABRIEL, *Definition des Christentums*. Ansätze für eine neue Synthese zwischen Naturwissenschaft und systematischer Theologie. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 3) Lit-Verlag, Münster 2002. (103) Kart. € 9,90 (D).

SCHÖNBORN CHRISTOPH, *Gott sandte seinen Sohn*. Christologie. Unter Mitarbeit von KONRAD MICHAEL und WEBER HUBERT PHILIPP. (Amateca VII) Bonifatius, Paderborn 2002. (372) Geb. € 34,90 (D)/€ 35,90 (A)/sFr 59,–.

SCHULZ MICHAEL, *Hans Urs von Balthasar begegnen*. (Zeugen des Glaubens) St. Ulrich, Augsburg 2002. (174) Kart. € 11,90 (D)/sFr 20,50.

FESTSCHRIFT

■ SCHÖNFELD ANDREAS (Hg.), *Spiritualität im Wandel*. Leben aus Gottes Geist. Festschrift zum 75. Jahrgang von „Geist und Leben“ – Zeitschrift für christliche Spiritualität begründet als Zeitschrift für „Aszese und Mystik“ 1925–2002. Echter, Würzburg 2002. (445) Geb.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HELLER CHRISTIAN, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen*. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 28) Lit-Verlag, Münster 2001. (507) Kart. € 40,90 (D).

JAHRBUCH

■ EDITH STEIN JAHRBUCH 2002, *Das Mönchtum*. (Bd. 8) Echter, Würzburg 2002. (400) Brosch.

KIRCHENGESCHICHTE

■ CLARKE JOHN (Hg.), *The Villeneuve Necrology*. MS. Grande Chartreuse I Cart. 22. Vol. 2: 1452–1466, 1500–1535. (An. Cart. 100:27) (311) Kart.; FERREIRA DE MATOS FRANCISCO D'ASSUNÇÃO, *Memórias de 1822 a 1863 apresentação e noptas pelos Monges Cartuxos de Santa Maria Scala Coeli*. Évora, 1980. (An. Cart. 152:2) (105) Kart.; STEYN CAROL (Hg.), *The Medieval and Renaissance Manuscripts in the Grey Collection of the National Library of South Africa*, Cape Town, (An. Cart. 180) Vol. 1: Manuscripts 2.a16 – 3.c.25. (224, zahlr. Abb.); Vol. 2: Manuscripts 3.d.30 – 48.b.4–5. (220, zahlr. Abb.) Kart. Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, 2002.

GERHOLD ERNST-CHRISTIAN / HÖFER RALF A./ OPIS MATTHIAS (Hg.), *Konfession und Ökumene*. Die christlichen Kirchen in der Steiermark im 20. Jahrhundert. Czernin Verlag, Wien 2002. (448, Abb.) Geb.

KRONTHALER MICHAELA (Hg.), *Lebensbilder steirischer Bischöfe*. Styria, Graz 2002. (239, zahlr. Abb.) Geb.

MASSEN KARIN, *Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus*. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert. (rst, Bd. 145) Aschendorff, Münster 2002. (525) Brosch.

LITERATUR

■ ROHDE BERTRAM, „und blätterte ein wenig in der Bibel“. Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk. (Epistemata – Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 390) Königshausen & Neumann, Würzburg 2002. (261) Brosch.

LITURGIE

■ KLÖCKENER MARTIN / KRANEMANN BENE-DIKT/Hg., *Liturgiereformen*. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Aschendorff, Münster 2002. (560) Brosch.

HELLER DAGMAR/MÜLLER RAINER-MATTHIAS (Hg.), *Die Eine Taufe*. Tradition und Zukunft eines Sakraments. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung. Lembeck/Bonifatius, Frankfurt/M. und Paderborn 2002. (132) Kart. € 10,00 (D)/€ 10,30 (A)/sFr 17,70.

KOCH JAKOB JOHANNES, *Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?* Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (493) Geb. € 49,90 (D) / € 51,30 (A) / sFr 87,-.

SÖDING THOMAS (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (279) Kart. € 22,00 (D) / € 22,70 (A) / sFr 38,10.

MORALTHEOLOGIE

■ GUGGENBERGER WILHELM / LADNER GERTRAUD (Hg.), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*. (Studien zur Moraltheologie, Bd. 27) Lit-Verlag, Münster 2002. (190) Kart. € 19,90 (D).

MÜNKE HANS J. (Hg.), *Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext*. (Theologische Berichte XXV) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2002. (247) Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BRAUNWARTH MATTHIAS, *Gedächtnis der Gegenwart*. Signatur eines religiös-kulturellen Gedächtnisses. Annäherung an eine Theologie der Relationierung und Relativierung. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 16) Lit-Verlag, Münster 2002. (319) Kart. € 15,90 (D).

HELLER ANDREAS / STENGER HERMANN M., *Den Kranken verpflichtet. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus*. Tyrolia, Innsbruck 1997. (80) Brosch.

MÜLLER HADWIG (Hg.), *Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung*. Proposer la foi dans la société actuelle – Den Glauben vorschlagen in heutiger Gesellschaft. Deutsch/Französisch. Schwabenverlag, Ostfildern 2002. (299) Brosch. € 19,50 (D) / sFr 33,90.

NICHTWEISZ BARBARA (Hg.), *Zwischen Profit und Profil*. Herausforderungen und Perspektiven für das christliche Krankenhaus. (Mainer Perspektiven – Orientierungen 5) Bischöfliches Ordinariat, Mainz 2002. (174) Kart.

ROBRECHT JOSEF, *Woher kommt mir Hilfe?* Empirische Studie zur Religiosität am Beispiel 25–40-jähriger Männer in Psychotherapie. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, Bd. 20) Echter, Würzburg 2002. (288) Brosch. € 19,90 (D) / sFr 34,60.

ZULEHNER PAUL M. im Gespräch mit KARL RAHNER, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute*. Schwabenverlag, Ostfildern 2002. (167) Geb. € 12,50 (D) / sFr 22,10.

ZULEHNER PAUL M., *Um der Menschen und der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung von Priestern*. Schwabenverlag, Ostfildern 2002. (195) Geb. € 12,50 (D) / sFr 22,10.

PATROLOGIE

■ KNECHTEN HEINRICH MICHAEL, *Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina*. Verlag H. Spener, Waltrop 2002. (333) Kart. € 19,50 (D).

PHILOSOPHIE

■ HOFF GREGOR MARIA, *Die prekäre Identität des Christlichen*. Die Herausforderung postModernen Differenzen denks für eine theologische Hermeneutik. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001. (582) Brosch. € 88,40 (D).

STRASSER PETER, *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*. (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens, Bd. 1) Styria, Graz 2002. (208) Brosch. € 16,90.

UHL FLORIAN (Hg.), *Roger Bacon in der Diskussion II*. Mit Beiträgen von Eugenio Massa, Irène Rosier-Catach, Alain de Libera, Jeremiah Hackett, George Molland und Florian Uhl. Peter Lang, Frankfurt/M. 2002. (277) Kart.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ SIEMANN JUTTA, *Jugend und Religion im Zeitalter der Globalisierung*. Computer/Internet als Thema für Religion(sunterricht). (Theologie, Bd. 45) Lit-Verlag, Münster 2002. (79) Kart. € 15,90 (D).

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ COOK MICHAEL, *Der Koran*. Eine kurze Einführung. Reclam, Stuttgart 2002. (199, 21 Abb., 1 Karte) € 5,10 (D) / € 5,30 (A) / sFr 9,20.

SPIRITUALITÄT

■ JEHLE IRMENGARD, *Der Mensch unterwegs zu Gott*. Die Wallfahrt als religiöses Bedürfnis des Menschen – aufgezeigt an der Marienwallfahrt nach Lourdes. Echter, Würzburg 2002. (610) Brosch. € 36,80 (D) / sFr 62,-.

SCHÖNBORN KARDINAL CHRISTOPH, *Jesus als Christus erkennen*. Impulse zur Vertiefung des Glaubens. Herder, Freiburg 2002. (144) Geb.

SCHÖNFELD ANDREAS, *Meister Eckhart*. Geistliche Übungen. Grünewald, Mainz 2002. (252) Kart. € 19,80 (D) / € 20,40 (A) / sFr 34,50.

THEOLOGIE

■ KLAUSNITZER WOLFGANG, *Grundkurs Katholische Theologie*. Geschichte – Disziplinen – Biographien. Tyrolia, Innsbruck 2002. (208) Kart.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 76010085 Bayer. Hypobank Regensburg 6700505 292 BLZ 75020314 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 75050000
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998

Bundesrepublik Deutschland
und Ausland
Österreich
Schweiz

Jahresabonnement

€ 32,00
€ 32,00
sFr 58,50

Einzelheft

€ 9,00
€ 9,00
sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studienachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum
Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November
vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

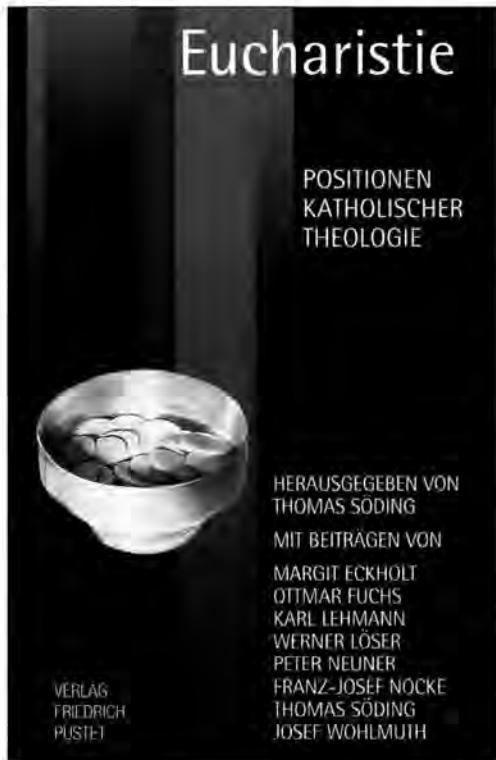
ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Offenlegung gemäß § 25 des österreichischen Mediengesetzes

Medieninhaber: Friedrich Pustet KG
Unternehmensgegenstand: Buch- und Zeitschriftenverlag, Druckerei, Buchhandel
Sitz: D-93051 Regensburg
Gesellschafter: Friedrich Pustet GmbH
Geschäftsführung: Elisabeth Pustet
Grundlegende Richtung: Katholisch

Die Eucharistie in der Krise!?



Die Eucharistie, Herzstück katholischer Identität, steckt in der Krise: Die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher sinkt; trotz der substantiellen Verständigungen beim „Herrenmahl“ wird es 2003 beim Ökumenischen Kirchentag keine gemeinsame Abendmahlfeier geben; Grundbegriffe katholischer Eucharistielehre sind fraglich und unverständlich geworden. Die katholische Theologie ist herausfordert zu handeln.

Eine Bestandsaufnahme des katholischen Eucharistieverständnisses zum gegenwärtigen Zeitpunkt.

„Die Lektüre der Beiträge dieses Buches ... ist ein Muss für jeden, der am Verständnis dieses zentralen Elements interessiert ist, auch mit Blick auf den Ökumenischen Kirchentag 2003.“

Rheinischer Merkur

Thomas Söding (Hg.)
Eucharistie
Positionen katholischer Theologie
279 Seiten, kart.
€ (D)22,-/sFr 38,10
ISBN 3-7917-1792-8

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

Ökumenischer Kirchentag 2003: Was dürfen wir hoffen?



ERNST PULSFORT/ROLF HANUSCH
VON DER „GEMEINSAMEN
ERKLÄRUNG“ ZUM „GEMEINSAMEN
HERRENMAHL“?

Perspektiven der Ökumene
im 21. Jahrhundert

Verlag Friedrich Pustet

Namhafte Theologinnen und Theologen der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche reden hier Klartext: Wo steht die Ökumene zwischen Augsburg und Berlin? Lassen sich die Hürden in der Kirchen-, Amts- und Sakramentenlehre überwinden? Gibt es in absehbarer Zeit Hoffnung auf ein gemeinsam gefeiertes Herrenmahl?

„Die fundierten Beiträge bieten einen gelungenen Überblick über den gegenwärtigen stand des Dialogs ... Das Buch unterstreicht in überzeugender Weise, dass Ökumene nicht nur ein Stichwort für die Geschichtsbücher des 20. Jahrhunderts ist, sondern auch das Verhältnis der Kirchen im 21. Jahrhundert prägen wird.“
Christ in der Gegenwart

Ernst Pulsfort/Rolf Hanusch (Hg.)
**Von der „Gemeinsamen Erklärung“
zum „Gemeinsamen Herrenmahl“?
Perspektiven der Ökumene
im 21. Jahrhundert**
239 Seiten, kart.
€ (D) 19,90/sFr 34,60
ISBN 3-7917-1812-6

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg
www.engagementbuch.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

DIE ZUKUNFT DER ALTERNDEN KIRCHE

Gabriel · Die alternde Kirche

Weber · Pastoral und Alterspyramide

Krätzl · Das Erbe des Konzils

Bauer · Alte Kirche – Junge Kirche

Deselaers · Der alternde Seelsorger

Zauner · Weisheit des Alters

Rosenberger · Schwingungen des Lebens

Dohmen · Gottes Zeitmanagement

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Organtransplantation (Michael Rosenberger)
Aktuelle Fragen, Dogmatik, Festschrift,
Fundamentaltheologie, Geschichte,
Kirchengeschichte, Philosophie

2 2003

151. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2003

Schwerpunktthema: Die Zukunft der alternden Kirche

Franz Gruber: Editorial	114
Karl Gabriel: Die alternde Kirche in einer alternden Gesellschaft	115
Franz Weber: „Neuer Stoff auf einem alten Kleid?“ Gemeindepastoral vor der Herausforderung der Alterspyramide	124
Helmut Krätsl: Das Erbe des Konzils. Die zornigen alten Männer und die jungen Nachfolger	136
Dolores Bauer: Alte Kirche – Junge Kirche. Ein Erfahrungsbericht der Hoffnung	146
Paul Deselaers: Alt werden, doch auch lebenssatt? Chancen und Herausforderungen für alternde Seelsorger	155
Wilhelm Zauner: Die Weisheit des Alters	167

Abhandlungen:

Michael Rosenberger: Schwingungen des Lebens	177
Christoph Dohmen: „Am siebten Tag aber sollst du...“ Gottes Zeitmanagement als Geschenk für die Welt	191

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe	203
--------------------------------------------------------------	-----

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Michael Rosenberger: Organtransplantation (Hg. Hans J. Münk)	211
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Besprechungen: Aktuelle Fragen (213), Dogmatik (214), Festschrift (215), Fundamentaltheologie (216), Geschichte (218), Kirchengeschichte (220), Philosophie (222)	
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

Impressum	224
-----------------	-----

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: <http://www.ktu-linz.ac.at/thpq>

Anschriften der Mitarbeiter: Dolores Bauer, Argentinerstraße 55/17, A-1040 Wien
Dr. Paul Deselaers, Überwasserkirchplatz 3, D-48143 Münster
Univ.-Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg
Univ.-Prof. Dr. Karl Gabriel, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Bischof DDr. Helmut Krätsl, Stephansplatz 5/2, A-1010 Wien
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Franz Weber, Karl-Rahner-Platz 1/II, A-6020 Innsbruck
Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Zauner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche '1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

151. Jahrgang 2003

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erschienenen „Theologisch-praktischen Monathschrift“)

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber

Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag.theol. Dr.iur. Eva Drechsler

Redaktionsleiterin

Dr. theol. Christoph Freilinger

Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr. theol. Franz Hubmann

Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Mag.theol. Dr.iur. Dr.iur.can. Severin Lederhilger OPraem

Professor des Kirchenrechts

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



Liebe Leserin, lieber Leser!

In den vergangenen Jahren ist u.a. ein Thema in der theologischen Reflexion immer bedeutsamer geworden: die Frage der Zukunftsfähigkeit von Christentum und Kirche. Allerdings ist dieses Problem gar nicht so neu. Auch früher stand christlicher Glaube immer wieder vor der Herausforderung, ob er in Zukunft bestehen wird. Im Rückblick auf die vielen Brüche und Schwellenzeiten in der Geschichte unserer Religion erkennen wir sowohl die erstaunliche Kreativität, das christliche Leben und die kirchlichen Institutionen zu transformieren, als auch die Unfähigkeit, eine Antwort auf die Veränderungen zu finden. O. Madr hat in diesem Zusammenhang das Bild von der „sterbenden Kirche“ geprägt.

Zweifelsohne leben wir in Zeiten, welche die Signatur einer Wende aufweisen. Was die Zukunft der Kirche(n) im mitteleuropäischen und westlichen Kontext anlangt, tritt besonders eine Herausforderung ins Zentrum: die Weitergabe des Glaubens an die nächsten Generationen. Erstmals beobachten Soziologen ein Phänomen, das es so noch nicht gegeben hat: dass religiöser Sinn, wie ihn das Christentum versteht, nicht mehr selbstverständlich über den Generationentransfer tradiert wird. Parallel dazu vollzieht sich noch eine weitere, die ganze Gesellschaft betreffende demografische Verschiebung: Die Alterspyramide wird sich umkehren, denn der Anteil der älteren Bevölkerung wird gegenüber der jüngeren immer größer. In nur mehr einer Generation beträgt dieses Verhältnis 2 zu 1. Unweigerlich werden diese Phänomene auch das Erscheinungsbild und die Zukunftsfähigkeit der Kirche mitbe-

stimmen: Kirche wird aus heutiger Sicht zunehmend von der älteren Generation, ja sogar mehr als die Gesamtgesellschaft vom Problem der Überalterung geprägt werden. Was bedeutet das für die Seelsorge? Wie wirkt sich eine sichtbar alternde Kirche für das Pfarrleben oder für das hauptamtliche Personal in den Diözesen aus? Was heißt Altwerden aus der persönlichen Perspektive für die jeweils betroffenen Seelsorger? Welches unverzichtbare Erbe der Konzilsgeneration ist an die nächste Generation weiterzugeben? Können die „alte Kirche Europas“ und die „junge Kirche des Südens“ einander auf eine belebende und bereichern-de Weise begegnen? Schließlich: Welche Chancen und Lebensquellen ent-hält das Alter, das in traditionalen Ge-sellschaften immer hoch geachtet war? Diese Fragen und Themen bilden den Schwerpunkt des zweiten Heftes der ThPQ im 151. Jahrgang. Die Redaktion war sich bewusst, dass mit dem Arbeitsthema: „Die Zukunft der alternden Kirche“ weitgehend Neuland betreten wird. Es gibt noch wenige theologische Überlegungen zu diesem religionso-ziologischen Phänomen. Darum sind die Beiträge mehr Spurensuche als gesichertes Wissen, das auf gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnissen auf-bauen kann. Gerade deshalb halten wir es für wichtig, die Frage der Zukunfts-fähigkeit der Kirche am Problem der älter werdenden Gesellschaft zu konkretisieren. Wir hoffen, es ist gelungen, Ihnen, geschätzte Leserinnen und Le-ser, wieder ein interessantes und anre-gendes Heft präsentieren zu können.

*Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber*

Die alternde Kirche in einer alternden Gesellschaft

Die demografische Entwicklung der westlichen Industriegesellschaften weist einen eindeutigen Trend auf: Der Anteil der Älteren in der Bevölkerung nimmt zu. Dieses Phänomen wird in Zukunft besonders die Sozialgestalt der Kirche mitprägen. Der renommierte Theologe und Soziologe DDr. Karl Gabriel, Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster, spricht jedoch von einer „Überalterung“ der Kirche und sieht die Ursache dafür in der Tradierungskrise des Glaubens. Allein, diese Krise birgt auch ihre Chancen – aber erst die Zukunft wird zeigen, ob sie genutzt worden sind oder nicht. (Redaktion)

1. Einleitung

Die Kirche in Deutschland wie im übrigen westlichen Europa hat es gegenwärtig mit einer doppelten Herausforderung zu tun, die sich aller Voraussicht nach in den kommenden Jahrzehnten zuspitzen und ihre Zukunft in hohem Maße mitprägen wird. Zum einen verändert sich das Bild der Gesellschaft rapide und nachhaltig: Einer sinkenden Zahl junger Menschen steht eine wachsende Zahl älterer und betagter Menschen gegenüber. Obwohl die Einschränkung der Geburten ein das gesamte 20. Jahrhundert durchziehendes Phänomen darstellt, ist das Älterwerden der Gesellschaft erst in den letzten Jahren zunehmend in das öffentliche Bewusstsein getreten. Gerade weil die Thematisierung des Prozesses erst spät den Weg in die Öffentlichkeit gefunden hat und die Gesamtheit der Folgen auch noch nicht absehbar ist, hat sich das Feld des demografischen Wandels zu einem bevorzugten Thema von Schreckensszenarien einer von ihrer künftigen „Altenlast“ erdrückten Gesellschaft entwickelt. Für die Kirche stellt sich die Herausforderung, ein nüchternes Bild des gesellschaftlichen

Wandels zu gewinnen, das sich weder dem Vorwurf der Wirklichkeitsverdrängung aussetzt, noch den Unglückspropheten mit ihren nicht selten von Eigeninteressen durchsetzten Horrorszenarien auf den Leim geht.

Sich den Phänomenen und Folgen einer älter werdenden Gesellschaft zu stellen, sie im Lichte des Evangeliums zu bewerten und das eigene Handeln entsprechend zu „verheutigen“, ist die eine Seite der Herausforderung. Der andere Teil der Anfrage betrifft die Kirche selbst. Es gibt seit längerem Anzeichen dafür, dass der Prozess des Älterwerdens in der Kirche noch um einiges radikaler und tiefgreifender verläuft als in der übrigen Gesellschaft. Für eine Institution, die selbst die Weitergabe einer Botschaft und Lebensform von einer Generation zur anderen zu ihren zentralen und unverzichtbaren Aufgaben rechnet und die zu den großen Sozialisationsinstanzen in der Gesellschaft gehört, würde eine „Überalterung“ – wenn sie denn zu konstatieren wäre – als eine existentielle Bedrohung eingeschätzt werden müssen. Auch hier stellt sich die Aufgabe, mit Blick auf die Problemwahrnehmung die Gefahren sowohl der Wirklichkeitsver-

drängung und Verharmlosung wie der lärmenden Überinterpretation zu vermeiden. Zur Abklärung beider Problemfelder möchte der folgende Beitrag mit den Mitteln der Soziologie einen kleinen Beitrag leisten.

2. Alternde Gesellschaft

Der Lebenslauf als Gliederung des Lebens mit institutionell geregelten Lebensphasen und Lebensabschnitten als Bezugspunkt für die gesamte Bevölkerung ist weitgehend ein Produkt der Industriegesellschaften des 20. Jahrhunderts. Das Alter entsteht als eine neue, besonders markante Phase des modernen Lebenslaufs im Zuge der industriegesellschaftlichen Modernisierung. Die naturale Grundlage, auf die sich die gesellschaftliche Konstruktion des Alters im Rahmen moderner Gesellschaften beziehen kann, bildet die Erhöhung der durchschnittlichen Lebenserwartung. Sie steigt im Laufe des 20. Jahrhunderts bei den Frauen von 48,3 auf 80 Jahre, bei den Männern von 44,8 auf 74 Jahre. Die klare Abgrenzung der neuen Lebensphase liefert die Organisation der Arbeit mit der Entstehung und Verallgemeinerung des Ruhestands für alle. Das typische, gesellschaftlich vorgesehene Austrittsalter aus der Erwerbsarbeit zwischen dem 60. und 65. Lebensjahr bildet die Grenze zwischen der durch berufliche Arbeit, die Sorge um die materielle Lebenssicherung und familiäre Pflichten für die nachwachsende Generation geprägten ersten Phase des Erwachsenenalters und einer zweiten Phase jenseits der Erwerbsarbeit.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts erfährt die an den Ruhestand anknüpfende Lebensphase des Alters eine enorme Verallgemeinerung und Verlängerung. Am Beginn der Rentenversicherung in Deutschland im Jahr 1889 erreichten

gerade einmal 20% der Männer und 25% der Frauen die Ruhestandsgrenze von 70 Jahren. Etwas mehr als hundert Jahre später hat sich für die Mehrheit der Bevölkerung eine Ruhestandsgrenze zwischen dem 60. und 65. Lebensjahr durchgesetzt. In Deutschland ist seit 1970 – aus vielerlei Gründen – das mittlere Alter beim faktischen Ausscheiden aus dem Erwerbsleben noch einmal um 5 Jahre gesunken.

Die moderne Gesellschaft als alternde Gesellschaft bedeutet also zunächst, dass sich in ihr als Phänomen der Modernisierung eine eigene, institutionell abgegrenzte Phase des Alters als Teil des Lebenslaufs herausbildete und auf die gesamte Bevölkerung ausdehnte. Heute erfährt das Alter als Lebensphase eine enorme Erweiterung nach beiden Seiten hin: Die steigende Lebenserwartung verlängert die Altersphase gewissermaßen nach hinten, die Tendenz zur Frührente nach vorne hin. Letztere Entwicklung wird inzwischen zunehmend mit Blick auf die Finanzierung der Alterssicherung als Problem definiert. Allerdings lässt sich bisher keine spürbare Trendwende hin zu einer Verlängerung der Lebensarbeitszeit beobachten.

Mit der Erhöhung der Lebenserwartung steht im Zusammenhang, dass sich heute die Selbsteinschätzung als „alt“ deutlich ins hohe Alter verschiebt. Damit erhalten zwei unterschiedliche Abschnitte der Altersphase schärfere Konturen. Die herkömmlich mit „alt“ verbundene Vorstellung eines Lebens, in dessen Mittelpunkt die Sorge um ein einigermaßen zufriedenstellendes Leben angesichts gesundheitlicher Beeinträchtigungen und neuer Abhängigkeiten steht, verschiebt sich um ca. 15 bis 20 Jahre nach hinten. Damit entsteht als eine der „Modernisierungsgewinne“ der Industriegesellschaften ein neuer

Lebensabschnitt, der als „späte Freiheit“ Chancen für einen Überschuss an Möglichkeiten, Ressourcen und Kompetenzen bei gleichzeitiger Entlastung von gesellschaftlich vorgesehenen Verpflichtungen enthält. Klare, gesellschaftlich definierte Grenzen zwischen den beiden Abschnitten der Altersphase gibt es allerdings nicht, was nahelegt, nicht von zwei unterschiedlichen Lebensphasen zu sprechen. An dieser Stelle machen sich Unterschiede der sozialen Schicht und der Lebenslage auch im Alter bemerkbar, aber auch eine zunehmende Individualisierung des Verlaufs der gesamten Altersphase. Entsprechend individuell verlaufen auch die Übergänge vom „ersten“ zum „zweiten“ Alter. Nach den heute geltenden Prognosen wird in Deutschland die Zahl der über 80-jährigen von 1,53 Millionen im Jahr 1980 auf 4,63 Millionen im Jahr 2025 steigen. Die Zahl der potenziell dem zweiten Alter zurechenbaren Personen nimmt also in den nächsten Jahren erheblich zu.

Um die „alternde Gesellschaft“ noch schärfer als Problem in den Blick zu bekommen, bedarf es eines zusätzlichen Blicks auf den Prozess der Reduzierung der Geburten. In Deutschland war der Geburtsjahrgang 1892 der letzte, der sich durch eigene Geburten voll ersetzt. Bis zum Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts fehlten jeweils ca. 10%, um einen Jahrgang voll zu ersetzen, heute sind es 35%. Auf 100 Eltern kommen statistisch betrachtet 65 Kinder, 42 Enkel und 27 Urenkel. In der Zeitspanne eines heutigen Lebensalters – zwischen 1960 und 2040 – wird sich nach den gegenwärtigen Prognosen der Anteil der Kinder und Jugendlichen um die Hälfte reduzieren und der Anteil der Älteren um das Doppelte steigen. Auch bei einer Abminderung des Prozesses durch Zuwanderung muss

mit einer schrumpfenden Gesamtbevölkerung und mit einer erheblichen Verschiebung des zahlenmäßigen Verhältnisses der Jüngeren zu den Älteren und Alten gerechnet werden. In allen entwickelten Ländern des OECD-Bereichs geht man für den Zeitraum von 1960 bis 2030 von einer Verdoppelung bis zu einer Vervierfachung – so in Japan – des Anteils der Bevölkerung von über 60 Jahren aus. Während bis 2040 die Bevölkerung in Deutschland voraussichtlich von 81 Millionen auf 72,4 Millionen sinken wird, wächst die absolute Zahl der Älteren von 16,5 auf 24,5 Millionen.

Die gesellschaftlichen Folgeprobleme, die heute stärker in das Bewusstsein der Öffentlichkeit treten, liegen auf der Hand. Die rapide schrumpfende Bevölkerungszahl und die Verschiebung der Bevölkerungsstruktur hin zu den älteren Jahrgängen belasten die sozialen Sicherungssysteme. Dies führt nicht nur in der Alterssicherung zu einem permanenten Reformbedarf, sondern erschwert auch die Aufrechterhaltung eines Gesundheitssystems, das auf der Grundlage einer solidarischen Finanzierung allen einen weitgehend uneingeschränkten Zugang zu einer möglichst guten medizinischen Versorgung gewährleistet. In der Diskussion um die gegenwärtige Krise der Wirtschaftsentwicklung in Europa wird der Faktor schrumpfender Bevölkerungszahlen eher unterschätzt. Im Problem einer zu geringen Binnennachfrage macht sich die demografische Entwicklung allerdings zunehmend bemerkbar.

Der säkulare Geburtenrückgang und die Kinderarmut können aber nicht einseitig einem gestiegenen Egoismus und auch nicht nur dem gewachsenen Bedürfnis nach Selbstverwirklichung zugerechnet werden. Sie sind vielmehr in erster Linie Folge der mit der gesell-

schaftlichen Modernisierung verbundenen Optionserweiterung, die auch das familiäre Leben erreicht hat. Bei der Beschränkung der Geburten spielen nicht nur der Verfall traditioneller Normen um Ehe und Familie eine Rolle, sondern auch die gestiegene Geltung der Norm verantworteter Elternschaft. Sozialethisch verweist das Problem der Bevölkerungsentwicklung in erster Linie auf die mangelnde Anerkennung der Elternleistung in der Gesellschaft. Sie kommt zum Beispiel in den gewachsenen ökonomischen Konkurrenzvorteilen der Kinderlosen, in der mangelnden gesellschaftlichen Unterstützung der Familien in der Kindererziehung und in den Schwierigkeiten zum Ausdruck, die Eltern haben, wenn sie Familienaufgaben und berufliche Entwicklung befriedigend miteinander verbinden wollen.

In steigendem Maße werden gerade die in der Familiengründungsphase befindlichen Jüngeren mit prekären Arbeitsverhältnissen konfrontiert.

Sozialpolitisch ist die Kirche herausgefordert, auf die im Alterungsprozess der Gesellschaft zum Ausdruck kommenden Fehlentwicklungen hinzuweisen und an notwendigen Reformschritten mitzuwirken. Sie beziehen sich vornehmlich auf die volle Anerkennung der Elternleistungen in den Sicherungssystemen und eine verbesserte Vereinbarkeit von Familien- und Berufsarbeiten für beide Geschlechter, zu deren Verwirklichung Politik, Wirtschaft und alle gesellschaftlichen Kräfte in gleichem Maße aufgerufen sind. Auch wenn klar ist, dass über eine noch so großzügige Einwanderungspolitik die Kernprobleme einer alternden Gesellschaft nur gelindert und nicht gelöst werden können, so erweist sich die Einwanderung doch als ein unverzichtbarer Baustein notwendiger Lösungsschritte. Zum

Engpass einer humanen Gesellschaftsentwicklung wird damit die Frage, ob eine alternde Gesellschaft in der Lage ist, eine wachsende Einwanderungsbevölkerung zu integrieren und mit Menschen fremder Herkunft, Kultur und Religion fruchtbar zu kooperieren. Nimmt man die spezifischen Modernisierungsgewinne der aktiven Älteren im gesellschaftlichen Umbau des letzten Jahrhunderts in den Blick, so erscheint es berechtigt, von dieser Altersgruppe mit ihrem Potenzial an Kompetenzen, Möglichkeiten und Ressourcen einen spezifischen Beitrag bei der Lösung der Probleme einer alternden Gesellschaft zu erwarten. Auf informellem Weg und im Kontext des innerfamilialen Generationenverhältnisses leistet die ältere Generation sicherlich schon einen erheblichen Beitrag bei der Familienarbeit und der Kindererziehung, und es fließen auch größere Finanzströme als allgemein angenommen zugunsten der Jüngeren. Die Probleme der alternden Gesellschaft gerade auch mit Blick auf die wachsende Zahl der über 80-jährigen werden sich aber nicht lösen lassen, wenn die „späte Freiheit“ der aktiven Älteren nicht auch zu einer Ressource von neuen Bindungen und Verpflichtungen wird. Der Kirche kommt hier mit ihrer spezifischen Nähe zu dieser Altersgruppe eine besondere Verantwortung zu.

3. Alternde Kirche

Soziologisch betrachtet gehört es zu den Kennzeichen der Kirche im Unterschied zur Sekte, dass sie nicht außerhalb der Gesellschaft existiert, sondern als integraler Teil von ihr auch einigermaßen die Zusammensetzung der Gesamtbevölkerung widerspiegelt. Eine Kirche in einer alternden Gesellschaft wird deshalb immer auch die Charakteristika einer alternden Kirche aufwei-

sen. Insofern stellt ein zahlenmäßiges Übergewicht der älteren Generation in der Kirche innerhalb der alternden Gesellschaften Westeuropas zunächst kein Problem dar, sondern ist ihrem Charakter als Kirche geschuldet. Selbst wenn die Kirche im Alterungsprozess der Gesellschaft in einem begrenzten Ausmaß voranginge, müßte dies nicht unbedingt ein Grund der Beunruhigung sein. Mit einer gewissen Alterung wird man bei religiösen Institutionen in der Moderne immer rechnen müssen. Gilt doch im Unterschied zu vormodernen, traditionalen Gesellschaften für die moderne Gesellschaft, dass Gesellschaft und Religion in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. An die Stelle der Bindung an und der Legitimation über Traditionen, wie sie für religiöse Institutionen konstitutiv ist, tritt in modernen Gesellschaften die Festlegung auf Strukturen, deren prinzipielle Veränderbarkeit und deren permanenter Wandel immer schon mitgedacht sind. Es ist damit zu rechnen, dass das moderne Bewusstsein mit seinem Grundzug von Bewegung auf eine offene Zukunft hin dem „Wie es war im Anfang...“ des religiösen Bewusstseins mit einem gewissen Unverständnis gegenüber steht. Es kann deshalb auch nicht überraschen,

dass zur Lebensphase der Jugend und jungen Erwachsenen in modernen Gesellschaften typischerweise die Distanzierung und Ablösung von kirchlichen Bindungen als Teil ihrer Herkunftstradition dazugehört. Traditionen können unter den Bedingungen der Moderne nur über den Prozess der Ablösung und Wiederaneignung weiterleben. Zum Problem wird die „alternde Kirche“ erst dort, wo der Alterungsprozess solche Ausmaße annimmt, dass die Kirche als eine typische Institution der Älteren und Alten erscheint und damit hinsichtlich ihres Verkündigungs- und Sozialisationsauftrags sich gewissermaßen selbst im Wege steht. Werfen wir zunächst anhand ausgewählter Daten aus der deutschen Kirche einen Blick auf die spezifischen Tendenzen der Alterung innerhalb der westeuropäischen kirchlichen Realität. Wie steht es – so soll in einem ersten Schritt gefragt werden – um die Alterung der Priester? Dank des Instituts für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE) verfügen wir in keiner deutschsprachigen Diözese über so detaillierte Daten über die Altersstruktur der Priester wie in der Diözese Essen. Deshalb werden die Daten hier exemplarisch für den deutschsprachigen Raum herangezogen.

Priester im Bistum Essen nach Alterskategorien

Jahr	Alterskategorie								Gesamt
	bis 34 Jahre		35 bis 49 Jahre		50 bis 69 Jahre		ab 70 Jahre		
	absolut	%	absolut	%	absolut	%	absolut	%	
1959	187	21,6	305	35,3	300	34,7	72	8,3	864
1964	195	19,4	304	30,3	424	42,2	81	8,1	1.004
1969	170	16,0	380	35,8	448	42,3	62	5,8	1.060
1974	108	10,0	441	40,6	430	39,6	106	9,8	1.085
1979	66	6,4	370	36,1	425	41,4	165	16,1	1.026
1984	74	7,7	258	26,9	406	42,4	220	23,0	958
1989	90	9,9	189	20,7	441	48,3	193	21,1	913
1994	76	9,0	159	18,9	432	51,4	175	20,8	842
1999	34	4,5	172	22,8	348	46,2	200	26,5	754

Quelle: Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE), *Im Pastoralen Dienst 2000*, Essen 2000, 27.

Die Zahlen verweisen auf einen sich beschleunigenden Prozess enormer Alterung des Klerus. Von 1959 bis 1999 stieg der Anteil der 70-jährigen und Älteren von 8,3% auf 26,5%, der Anteil der 50- bis 69-jährigen von 34,7% auf 46,2% an. Die 70-jährigen und Älteren machen heute über ein Viertel des gesamten Klerus aus, knapp drei Viertel sind 50 Jahre und älter. Im Zeitraum von 1959 bis 1999 sank gleichzeitig der Anteil der bis 34-jährigen Priester von 21,6% auf 4,5% und der Anteil der 35- bis 49-jährigen von 35,8% auf 22,8%. Das Durchschnittsalter der Priester beträgt 1999 knapp 60 Jahre und ist seit 1957 um über 10 Jahre gestiegen. Abgemildert wird die Entwicklung in ihren Folgen für die Seelsorge dadurch, dass die Gemeindepfarrer zum Zeitpunkt ihrer Amtsübernahme deutlich jünger geworden sind und dass das Durchschnittsalter der in der Seelsorge tätigen Priester nur um knapp 6 Jahre gestiegen ist.

In einer Projektion für das Jahr 2009 kommt das IKSE zu der realistischen Annahme, dass der Anteil der über 70-jährigen Priester auf 37,8% steigen wird. Drei Viertel der Priester werden dann über 50 Jahre alt sein. Ein Vergleich der Altersstruktur der Priester und der männlichen Katholiken im Bistum Essen verweist darauf, dass bei

den seit Anfang der sechziger Jahre Geborenen die Priesterzahl deutlich hinter den nach der Bevölkerungsstruktur zu erwartenden Werten zurückbleibt. Für alle Diözesen der Deutschen Bischofskonferenz ist eine stark sinkende Zahl der neu aufgenommenen Priesteramtskandidaten zu konstatieren. Im Jahr 1979 waren es noch – mit Ordensangehörigen – 744, während im Jahr 1995 nur noch 279 aufgenommen werden konnten, beinahe zwei Drittel weniger. Man wird auf Grund der Daten mit Blick auf die Pfarrseelsorge nicht ohne weiteres von einem Aussterben der Priester sprechen können. Spürbar und in den Konsequenzen kaum zu unterschätzen dürfte aber das Verschwinden der Kapläne sein, das sich in den kommenden Jahren verschärfen wird.

Noch drastischer als bei den Priesterzahlen zeigt sich eine extreme Alterung des kirchlichen Kernpersonals bei den katholischen caritativen Schwesterngemeinschaften. Nach Daten des Deutschen Caritasverbands war hier für das Jahr 1991 eine extrem ungleiche Verteilung der Altersgruppen zu verzeichnen. So waren zu diesem Zeitpunkt von 100 Schwestern vier unter 40 Jahren, aber 23 über 80 Jahre und 46 über 70 Jahre. Nur 8 Schwestern von 100 waren unter 50 Jahren.

Die katholischen caritativen Schwesterngemeinschaften: die in Deutschland lebenden Mitglieder (ohne Novizinnen) nach Altersgruppen:

Zahl der Schwestern = 100

Jahr	Schwestern		Davon im Alter von ... bis unter ... Jahren							
			Unter 30	30 40	40 50	50 60	60 65	65 70	70 80	80 und mehr
1976	100	1	9	15	15	12	15	25	8	
1981	100	1	4	16	18	7	13	28	13	
1986	100	1	2	12	20	11	8	29	18	
1991	100	1	3	5	21	12	12	23	23	

Quelle: Hans Harro Böhler, *Altersaufbau, Nachwuchs und Tätigkeitsfelder der katholischen caritativen Schwesterngemeinschaften*, in: Deutscher Caritasverband (Hrsg.), *caritas '95: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbands*, Freiburg i. Br. 1994, 437.

Eine weit über der Altersstruktur der Gesamtbevölkerung gelegene Alterung weist auch die Altersverteilung der re-

gelmäßigen Gottesdienstbesucher auf. Darauf hat das Institut für Demoskopie Allensbach früh hingewiesen:

Altersstruktur der gesamten Bevölkerung und der regelmäßigen Gottesdienstbesucher (Katholiken):

Altersgruppe	Gesamtbevölkerung ab 18 J.	Katholiken
18 - 29 Jahre	23 %	12 %
30 - 44 Jahre	29 %	20 %
45 - 59 Jahre	22 %	27 %
60 Jahre und älter	26 %	45 %

Quelle: Elisabeth Noelle-Neumann/Renate Köcher, *Die verletzte Nation*, Stuttgart 1987, 175.

Auch wenn man die Kirchenmitglieder der katholischen Kirche in Deutschland insgesamt in den Blick nimmt, kommt man zu dem Ergebnis, dass sie ein höheres Alter aufweisen als die Gesamtbevölkerung. Dies hat seinen Grund vornehmlich darin, dass im gesamten Zeitraum seit Mitte der 60er Jahre, insbesondere aber in den letzten beiden Austrittswellen zwischen 1969 und 1978 sowie zwischen 1991 und 1999, die jüngeren Erwachsenen unter den Ausgetretenen jeweils überrepräsentiert waren. Unter der stark angewachsenen Zahl der Konfessionslosen ist entsprechend der Anteil der jüngeren deutlich höher als in der Gesamtbevölkerung. Ein spürbarer Rückgang der Taufbereitschaft unter den katholischen Eltern lässt sich aber nicht beobachten.

Der Alterungsprozess des kirchlichen Lebens kommt heute auch darin zum Ausdruck, dass im Verhältnis zu den Taufen und Trauungen die Bestattungen einen stark angewachsenen zahlenmäßigen Stellenwert bekommen haben. Im Vergleich zum Jahr 1960 – so nach Zahlen aus dem Bistum Essen – haben heute die Beerdigungen einen doppelt so hohen Anteil (59%) an den kirchlichen Amtshandlungen, während der Anteil der Trauungen in demselben Zeitraum von 24% auf 9,1% und der

Anteil der Taufen von 47,2% auf 32% gesunken ist.

Die Alterung zentraler Teile des kirchlichen Personals und der Mitgliedschaft – so das Ergebnis schon eines ersten Blicks auf einige Indikatoren – übersteigt sehr deutlich das Ausmaß der Alterung der Gesellschaft insgesamt und lässt sich deshalb berechtigterweise als „Überalterung“ bezeichnen. Die Gründe sind – so soll im Folgenden gezeigt werden – in einer Tradierungs-krise des kirchlich verfassten Christentums zu suchen, die in Westeuropa die Kirchen zu einer altersspezifischen Institution zu machen droht.

4. Die alternde Kirche und die Tradierungs-krise des Glaubens

Seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts spitzen sich nicht nur das Krisenbewusstsein, sondern auch die als kritisch für die bisherige Praxis der Glaubensweitergabe bewertbaren faktischen Entwicklungen in Deutschland und Westeuropa erkennbar zu. Wie sich in der Retrospektive besonders deutlich erkennen lässt, konnte die Tradierung des kirchlich verfassten Glaubens bis dahin mit einer Struktur rechnen, in der den Bemühungen der kirchlichen Glaubensweitergabe eine lediglich verstärkende Funktion zukam. Mit dem

gesellschaftlichen Umbruch der späten 60er und 70er Jahre hat sich die gesellschaftliche Grundkonstellation für die Weitergabe des Glaubens radikal verändert. Bis dahin war die Tradierung des Glaubens weitgehend gleichbedeutend mit dem Hineinwachsen in einen Milieuzusammenhang, der tendenziell horizontal alle Lebensbereiche und vertikal alle Lebensabschnitte unter kirchlicher Prägung integrierte.

Milieubildung auf der Grundlage einer religiös-konfessionellen, mit scharfen sozialen Grenzen nach außen versehenden Großgruppe war das tragende Reaktionsmuster, mit dem die Kirche auf die Durchsetzung funktionaler Differenzierung und Individualisierung in der Moderne reagierte. Die Tradierung des kirchlich verfassten Glaubens vollzog sich im Rahmen eines aus- und eingrenzenden Wir- bzw. Gruppenbewusstseins, einer weitgefächerten, alle Lebensbereiche und -abschnitte abdeckenden eigenen Institutionenwelt und einer identitätsstiftenden und lebensbegleitenden religiösen Ritualisierung von Alltagswelt und Normallebenslauf. Noch in den 50er und frühen 60er Jahren bewirkte die Nachkriegsrenaissance der katholischen Milieubildung, dass die nachwachsende Generation in der Jugendphase eine größere Kirchennähe erkennen ließ als die Erwachsenengeneration.

Die schnelle, als „Fahrstuhleffekt“ auch die unteren Einkommensschichten erreichende Anhebung der materiellen Lebensmöglichkeiten, die Bildungsexpansion und der Ausbau sozialstaatlicher Sicherungen führten die Katholiken aus ihrem Milieuzusammenhang heraus. Sie fanden sich binnen weniger Jahre in einer Situation wieder, in der die Tradierung des Glaubens zum ers-

ten Mal mit den gesellschaftsstrukturellen Bedingungen der Moderne direkt und ohne den schützenden Mantel eines Milieuzusammenhangs konfrontiert war. Seitdem lässt sich von einer Tradierungskrise des kirchlich verfassten christlichen Glaubens sprechen. Heute zeigt die gestiegene Austrittsbe-reitschaft insbesondere der jüngeren Gebildeten in (groß-)städtischen Kontexten die Krise in der Tradierung der Kirchenmitgliedschaft an. Wo die Mitgliedschaft ihre sozial gestützte Selbstverständlichkeit verliert, fehlen nachhaltig wirksame Plausibilitäten und Motivationen zu ihrer Fortsetzung. Ähnlich schwierig und selektiv gestaltet sich in der Generationenabfolge die Fortsetzung der Tradition eines regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienstbesuchs. Auch in den 90er Jahren hat sich der Trend zum Verzicht auf eine regelmäßige Gottesdienstpraxis unter den Jüngeren weiter fortgesetzt. Nach Angaben der 13. Shell Jugendstudie 2000 ist der Anteil der Nie-Kirchgänger unter den Jugendlichen inzwischen auf 83% gestiegen.¹ Nimmt man kirchlich formulierte Glaubensaussagen zum Maßstab, so hat sich in den letzten 15 Jahren auch die Erosion christlicher Glaubensaussagen in der Generationenabfolge weiter verschärft.

Was heute als Tradierungskrise insbesondere kirchlich verfassten Christentums erscheint, verweist darauf, dass es der Kirche in Deutschland und (West-)Europa bisher nicht gelungen ist, eine sich im Kontext entfalteter Modernität selbst tragende und reproduzierende christliche Glaubensform zu entwickeln. Mit Blick auf die hochmodernen Gesellschaften wie die USA kann der Hinweis auf einen sich beschleunigenden, mit dem Modernisie-

¹ Werner Fuchs-Heinritz, Religion, in: Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2000, Band 1, Opladen 2000, 162f.

rungsprozess als notwendig verbunden gedachten Säkularisierungsprozess immer weniger überzeugen. Der Weg der Kirche in Westeuropa erscheint vielmehr als ein spezifischer Modernisierungspfad, innerhalb dessen sich die Kirche dem gesellschaftsstrukturellen Differenzierungsprozess erbittert widersetzt, Aufklärung und Emanzipation der unteren sozialen Schichten deshalb notwendig mit antiklerikalen Bewegungen verbunden waren und der christliche Glaube sich weitgehend in die Nischen einer gesellschaftlich folgenlosen Privatexistenz und -praxis zurückgezogen hat.

Entsprechend setzt die Überwindung der Tradierungskrise eine Revitalisierung des Glaubens aus freien Glaubensentscheidungen, eine den eigenen Monopolverlust und die strukturelle Pluralität der Moderne rückhaltlos anerkennende Kirche und eine Praxis des Glaubens voraus, die seine Privatisie-

rung dauerhaft überwindet. Ob der christliche Glaube in Deutschland und Europa nicht nur an einigen Rändern, sondern bis in die Mitte der Kirche hinein entsprechende Virulenzen freizusetzen vermag oder ob das Zusammenspiel von gesellschaftlicher Differenzierung, Erosion des Glaubens, seiner Privatisierung und Überalterung weitere Säkularisierung hervorbringt, erscheint heute als eine offene, prognostisch keineswegs eindeutig zu beantwortende Frage. Die Überalterung der Kirche kann zu einem sich selbst verstärkenden Zirkel führen, sie muss es aber nicht. Der Alterungsprozess der Gesellschaft enthält für eine alternde Kirche auch spezifische Chancen. Jenseits der Vorstellung eines notwendig mit der weiteren Modernisierung der Gesellschaft verbundenen Säkularisierungsprozesses wird die Zukunft entscheidend davon abhängen, ob die Kirche und ihre Pastoral diese Chancen zu erkennen und zu nutzen wissen.

FRANZ WEBER

„Neuer Stoff auf einem alten Kleid?“

Gemeindepastoral vor der Herausforderung der Alterspyramide

Das Erscheinungsbild der Kirche, das heißt der aktiven Christinnen und Christen und auch der hauptamtlichen Seelsorger, wird in Zukunft wohl stärker von älteren Menschen geprägt werden. Was bedeutet diese Entwicklung für die Gemeindepastoral? Der Innsbrucker Pastoraltheologe, Prof. Dr. Franz Weber, analysiert mit ausgewogenem Blick dieses neue Phänomen und zeigt die Chancen und Schlagseiten einer alternden kleruszentrierten Volkskirche auf. (Redaktion)

Ein Blick an die Altäre und in die Kirchenbänke genügt: Die Kirche ist in den letzten Jahren rapid gealtert, ob wir das nun wahrhaben wollen oder nicht. Ihr Erscheinungsbild, so wie sie sich eben nicht nur bei Werktagsmessen, sondern auch im sonntäglichen Gewand zeigt, spricht eine deutliche Sprache. Da stehen überwiegend ältere und alte Priester dem Gottesdienst vor, und auch die mit ihnen Liturgie gestaltende und feiernde Gemeinde weist gewöhnlich einen Altersdurchschnitt auf, der zumindest über fünfzig Jahren liegt. Dass bei manchen internationalen oder regionalen Events wie bei Weltjugendtreffen, bei Katholiken- und Kirchentagen oder besonderen Treffen mancher neuer geistlicher Bewegungen auf einmal ein vorwiegend jüngeres Publikum auftaucht, sollte nicht gleich vorschnell als Trendwende zu einer wieder jünger werdenden Kirche gedeutet werden; dabei handelt es sich um eine andere Form von Kirche, die zweifellos Anlass zur Hoffnung gibt, aber für den Gemeindealltag vor Ort noch kaum ins Gewicht fällt.

Die Kirche wird zwar – und das ist unser Glaube – aus der Lebenskraft des

auferstandenen Herrn und seines lebensschaffenden Geistes bis ans Ende der Zeiten „am Leben bleiben“. Ihrer gegenwärtigen geschichtlichen Gestalt ist aber gewiss nicht „ewiges Leben“ verheißen. Sterbeprozesse sind nicht nur historisch „natürlich“, sondern ekklesiologisch und pastoral notwendig, damit altes Leben vergehen und neues aufbrechen kann. Medard Kehl bezieht das Bildwort vom Weizenkorn wohl mit Recht auch „auf bestimmte, geschichtlich-soziologisch gewachsene Formen von Kirche, die aber nicht einfach hin mit der Kirche Jesu Christi identisch sind, auch wenn wir sie in unserem Sprechen über die Kirche oft einfach damit identifizieren.“¹ Die Kirche in Mitteleuropa braucht dringend so etwas wie eine pastorale „Sterbegleitung“ und „Sterbehilfe“, die mit seelsorglichem Gespür und guten theologischen Argumenten bewusst macht, dass „einiges von der alten Gestalt der Kirche, [...] die uns von unserer Kindheit her vertraut ist, sterben (muss), weil es nicht mehr ‚an der Zeit‘ ist und die Kirche deshalb für viele durchaus suchende Zeitgenossen (gerade der jüngeren und mittleren Generation)

¹ M. Kehl, Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg 1996, 16.

nicht mehr das Zeichen der heilenden Liebe Gottes darstellt.“²

In anderen Teilen der Welt hat sich die Kirche in den letzten Jahrzehnten – oft unter dem Druck der Ereignisse und nicht selten auch gegen den Widerstand der Kirchenleitungen – längst von vielen Formen der Kolonialkirche verabschiedet. Dort sind auch in manchen Ortskirchen (aber bei weitem nicht überall) hoffnungsvolle Prozesse der „Gemeindeentwicklung“ in Gang gekommen, die der Kirche ein afrikanisches, asiatisches, lateinamerikanisches Gesicht und damit eine inkulturierte Gestalt verliehen haben.³ In unseren Breiten scheint sich diesbezüglich nach dem 2. Vatikanischen Konzil viel weniger an kreativer „Ekklesiogenese“ ereignet zu haben. Hierzulande spielt sich der „Normalfall von Kirche“ immer noch zu einem großen Teil in den Pfarrgemeinden ab. Ihnen möchte ich aber keineswegs, wie das oft aus Mangel an Kontakt mit der Kirchenbasis geschieht, grundsätzlich „das Leben absprechen“. Ich halte sie im Gegenteil in Vielem für wesentlich reformwilliger und zukunftsfähiger als einige der „Neuen Geistlichen Bewegungen“, die in ihren pastoralen und spirituellen Grundhaltungen oft nicht sehr „beweglich“ sind und wenig Bereitschaft und Fähigkeit zu einer Inkulturation des christlichen Glaubens in die moderne Freiheitsgeschichte erkennen lassen.

1. Die vielen Gesichter der alternden Kirche

Die Fragen „auf Leben und Tod“, um Sein oder Nicht-Sein, um Überleben oder Absterben von Kirche stellen sich

heute nach meinem Eindruck vor allem auch in den Pfarren. Dort müht man sich jedoch zugleich um Überlebensstrategien. Ist aber, so fragen sich manche, mit dieser alternden und altgewordenen Volkskirche überhaupt noch „ein Staat zu machen“ und ein Aufbruch in die Wege zu leiten? Wie kann mit überwiegend betagten Amtsträgern, die oft mit letzter Kraft versuchen, sich pastoral noch irgendwie „auf den Beinen zu halten“, ein Weg in die Zukunft beschritten werden? Viele von ihnen möchten sich nach einem mühevollen, aber auch erfüllten Priesterleben ehrlichen Herzens zur Ruhe setzen können. Andere wollen selbst in vorgerücktem Alter nichts aus der Hand geben, auch wenn eine Pfarre unter solchem Starrsinn leidet und allmählich abstirbt. Wie geht es den hauptamtlich im pastoralen Dienst tätigen Laien, die ja ebenfalls älter werden und mancherorts zu wenig durch nachrückende jüngere Kräfte ersetzt werden? Wie ist ihnen zumute, wenn sie immer wieder in dem, was sie als Laien, als Frauen und Männer in der Kirche gerne und mit Kompetenz tun (aber eigentlich amtstheologisch gar nicht tun dürften), in Frage gestellt werden? Wie sollen sie, vielleicht selbst schon müde geworden, den alt gewordenen Pfarrgemeinden auf die Beine helfen, damit sie nicht nur stehen bleiben bei dem, was sich da alles an „guten alten“ pastoralen Gewohnheiten eingespielt hat?

Im Blick auf die alternde Kirche geht es zudem um jene oft sehr „aktiven“ Katholikinnen und Katholiken, die in ihrem kirchlichen Tun ausdrücklich jung, ja „progressiv“ bleiben wollen,

² Ebd., 16f.

³ Vgl. dazu F. Weber, Spannungsgeladene Vielfalt. Gemeindeerfahrungen in der Weltkirche, in: W. Krieger (Hg.), Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden, Würzburg 2001, 86–105.

die vielleicht gerade deshalb von einer jungen dynamischen Kirche träumen, weil sie nicht wahrhaben wollen, dass sie selbst älter geworden sind und an Formen hängen, die pastoral einfach nicht mehr greifen. Wird nicht vor allem durch sie die Pastoral einer Pfarrgemeinde zu einem Flickwerk von Altem und Neuem, in dem es ständig zu Zerreißproben kommen muss, weil gerade sie sich oft sehr schwer damit tun, die Jüngeren und Jungen mit ihren schon wieder ganz anderen Ansichten anzunehmen und sie zum Zug kommen zu lassen? Wird sich die Zukunftsfähigkeit von Kirche nicht vor allem daran erweisen, dass Jüngere und Ältere gemeinsam daran gehen, ein neues „Netzwerk“ zu knüpfen, das die verschiedenen Generationen zueinander in Beziehung bringt?

Die nicht mehr zu leugnende Tatsache der alternden Kirche wirft nicht nur eine Reihe von Problemen personeller und struktureller Art auf, die Diözesanleitungen der Not gehorchend oft sehr kurzfristig und notdürftig durch Entscheidungen lösen (müssen), ohne dass sie dabei viel Rücksicht auf unmittelbar betroffene Personen und Gemeinden nehmen (können). Diese werden dann oft in ihrer pastoralen Bedrängnis und in ihrem Älterwerden alleingelassen. Mittel- oder langfristige Personal- und Strukturmaßnahmen allein werden allerdings wenig helfen. Die Theologie hat diese Phänomene bis jetzt nur wenig in den Blick genommen. Eine pastoraltheologische Reflexion müsste nach meiner Überzeugung zunächst bei dem ansetzen, was der Geist Gottes heute den Gemeinden

selbst sagt (vgl. Offb 2,7) und was er in ihnen bereits an Überlebensstrategien bewirkt. Viele Pfarren gehen ja mit der Erfahrung des Älterwerdens ihrer Amtsträger und Gemeindemitglieder sehr verantwortungsbewusst und kreativ um. Sie wünschen sich meistens auch, dass sie mit diesen ihren Erfahrungen ernst genommen, aber auch begleitet werden. Die folgenden Überlegungen sind keine Fertigrezepte für eine Verjüngungskur der alten Kirche und keine „Einweisung in ein Rehabzentrum für pastorale Frischzellentherapie“. Es sind bescheidene Wahrnehmungen und Beobachtungen, die ich zusammen mit anderen⁴ aus direkten Begegnungen mit Gemeinden und ihren Seelsorgern vor Ort zusammengetragen habe und die ich hier theologisch zu reflektieren versuche. Sie möchten Anstoß zum eigenständigen pastoralen Wahrnehmen und Weiterdenken und zu einem lokal verantworteten pastoralen Handeln sein.

2. „Seht, ich mache alles neu (Offb 21,5) – aber ich mache nicht alle jung“

Zu den – etwa in Pfarrgemeinderatsklausuren – am meisten geäußerten Sorgen der Gemeinden gehört die banale Frage, warum sich die junge und mittlere Generation weithin aus dem Gemeindeleben verabschiedet hat. Oft mündet die Feststellung dieser Tatsache in herbe Enttäuschung, in Selbstvorwürfe und vorschnelle und undifferenzierte Schuldzuweisungen. Noch häufiger aber sind die Appelle, die Kirche müsse sich doch viel mehr darum

⁴ Wertvolle Informationen zu diesem Thema habe ich aus der jeweiligen Abteilung Gemeinde in Innsbruck, Feldkirch und Linz, näherhin von Gudrun Guerrini, Michael Strebitzer, Christian Nuener, Harald Panzenböck, Herbert Nussbaumer, Josef Weichselbaumer und Hans Putz erhalten. Vieles beruht aber auch auf meinen eigenen Beobachtungen als Pfarrseelsorger und Pastoraltheologe.

bemühen, Jugendliche und junge Familien mit Kindern wieder zum Gottesdienst zu bringen. Denn sie seien ja schließlich die Zukunft der Kirche. Viele Pfarrgemeindemitglieder sind sich durchaus bewusst, dass eine nur aus älteren Menschen bestehende Kirche auf die jüngeren Generationen wenig einladend und anziehend wirkt. Als Folge davon erwartet man sich offensichtlich von jünger aussehenden und dynamisch wirkenden Kirchgängern ein neues Image der Kirche in der Öffentlichkeit.

Wie gehen Menschen, die sich ein Leben lang treu und redlich in ihrer Pfarre eingesetzt haben und nun erfahren müssen, mit solchen – vielleicht auch von ihnen selbst gemalten – Zukunftsbildern von Kirche um? Wahrscheinlich erleben viele sie doch als indirekte „Aufforderung zum Rücktritt“ aus dem aktiven Gemeindeleben. Aber solange keine Jüngeren nachkommen, macht man seine Sache halt weiter so gut man kann – oft aus Liebe zum Pfarrer oder aus Angst davor, sonst überhaupt auch in der Kirche zum Alten Eisen geworfen zu werden und damit die Freude am Leben zu verlieren.

Steckt hinter diesem Ruf nach einer jungen und dynamischen Kirche im letzten nicht doch eine pastorale Ideologie, die ein direktes Spiegelbild dessen darstellt, was in der Gesellschaft zählt und was dort als Inbegriff von Vitalität verkauft wird: Physische Schönheit und jugendlich sportliches Aussehen, Schwung und Lebenslust und vor allem demonstrativ zur Schau gestellte Leistungsfähigkeit? Diesem Ideal fühlen sich heute offensichtlich auch viele Sechziger und Siebziger verpflichtet.

Sie zählen sich zu den mobilen und stabilen „jungen Alten“ und geben sich alle Mühe, die Spuren des Älterwerdens zu verwischen. Der inzwischen verstorbene frühere Münchener Pastoraltheologe Hans Schilling hat in seinem letzten Werk, das eine sehr tiefsinngie persönliche Auseinandersetzung mit dem eigenen Altwerden darstellt, „diese von der Werbung inzwischen längst entdeckte Schauseite des Alters“ als „kulturspezifisches Produkt einer kollektiven Verdrängungsleistung“ entlarvt, „die den Widersinn, alt werden, aber nicht alt sein zu wollen, mit den hierzulande [...] verfügbaren Mitteln übertüncht [...]. Die seelische Triebkraft, die dieser Sozialkosmetik willig zuarbeitet“, so schreibt Schilling, „ist tief verwurzelte, der Todesangst benachbarte Altersfurcht.“⁵

Hat auch die Kirche von heute Furcht vor ihrem Altwerden und Sterben? Der Glaube an ihr vom Geist Gottes garantiertes Weiterleben müsste sie eigentlich davor bewahren, diesen die Gesellschaft prägenden Verdrängungsmechanismen zu verfallen. Die Angst vor Sterbeprozessen und dem unweigerlichen Herannahen des Todes sitzt begreiflicherweise überall dort besonders tief, wo die notwendigerweise immer vergängliche irdische Existenz „die letzte Gelegenheit“ zum Leben ist. Menschen dürfen in der Kirche alt werden und alt sein, weil sie durch ihre Hoffnung auf ein ewiges Leben auch dann noch „etwas vom Leben haben“ und hoffentlich auch etwas von ihrer Gemeinde „bekommen“, wenn sie nicht mehr in ihr aktiv sind und kaum mehr etwas für sie „leisten“ können.

⁵ H. Schilling, *Der Menschen Schönheit Ende? Voraussetzungen, Bedingungen und Maßstäbe kirchlicher Altenarbeit*, München 1997, 14; vgl. dazu die Rezension von M. Blasberg-Kuhnke, in: Diak 30 (1999) 148f; *dies.*, *Gerontologie und Praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral*, Düsseldorf 1985.

3. Die Lebenskraft des Reiches Gottes wirkt in Jung und Alt

Es wäre bibeltheologisch höchst fragwürdig, das neutestamentliche Bild vom Stück neuen Stoffes, das nicht auf ein altes Kleid genäht werden soll, direkt auf das Miteinander von Jüngeren und Älteren in einer christlichen Gemeinde zu übertragen. Alte Menschen sind darin auf keinen Fall als ein brüchig gewordenes Gewebe zu betrachten, das mit dem „neuen Stoff“ der ganz anderen Lebens- und Glaubenspraxis der Jüngeren nicht mehr in Berührung kommen darf, damit keine Risse in der Gemeinde entstehen. Im Gegenteil: Die Verwobenheit von Leben und Glauben, von Scheitern und Hoffen und das durch Jahrzehnte entstandene Beziehungsgeflecht älterer Frauen und Männer werden auch die im Leben einer Gemeinde auftretenden Zerreißproben besser bestehen als die dünnen und oft noch sehr zerbrechlichen Fäden der Beziehungen, wie sie unter den Jungen gesponnen werden. Der synoptische Vergleich vom neuen Flecken, den man nicht auf ein altes Kleid nähen sollte, steht bei allen drei Synoptikern im Kontext der Frage nach dem Fasten, das beim Kommen des messianischen Bräutigams für die Hochzeitsgäste unangebracht ist (Mt 9,14–16; Mk 2,18–21; Lk 5,33–36). Genauso wie beim anderen hier begegneten Bildwort vom neuen Wein, der für seinen Gärungs- und Reifungsprozess neue Schläuche braucht (Mt 9,17; Mk 2,22; Lk 5,37–38), soll hier wohl vor allem die in Jesu Wort und Tat anbrechende Gottesherrschaft und das in ihr aufbrechende und durch Jesus bewirkte und leibhaft verkörperte neue Leben zum Ausdruck kommen. Aber diese messianische Lebenskraft ist nicht Frucht menschlicher Leistung,

sondern geschenkte Vitalität, und die aus ihr entstehende Gemeinschaft ist kein gemachtes, sondern ein gnadenhaft geschenktes Wir.

Wer das 2. Vatikanische Konzil selbst noch in jungen und stürmischen Jahren als Ausbruch aus engen und sauerstoffarmen Kirchenräumen und als Aufbruch an neue Ufer erlebt hat, kann gut verstehen, dass gerade die ältere Generation, die heute noch immer zu einem großen Teil das Leben der Pfarrgemeinden trägt, seinerzeit sich selbst als „Sturm“, als jungen und gärenden Wein in der Kirche erlebt hat, der manche „alte Schläuche“ zum Bersten brachte. Manche dieser „jungen Weine“ sind in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen der achtziger und neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts, in denen es vielfach an kundigen Kellermeistern gefehlt hat, bitter oder sauer geworden. Andere aber sind gerade in den unvermeidlichen Gärungsprozessen in der Stille selbstverständlichen Einsatzes in der Kirche herangereift. Ihr „kirchliches“ Bouquet mag für manche Jüngere zu sehr an alter hergebrachte „Weinkost“ erinnern. Sie wollen lieber die unausgegorenen und rasch auf den Markt geworfenen „spirituellen“ Modeweine von heute ausprobieren. Es macht irgendwie nachdenklich, dass es heute kaum noch jemand wagt, dieses Bild des „Neuen Weines in neuen Schläuchen“, das nach dem Konzil so häufig verwendet wurde, in den Mund zu nehmen. Es scheint der aktuellen Kirchenwirklichkeit tatsächlich sehr wenig zu entsprechen. Die alternde Kirche von heute muss theologisch verantwortlich daran erinnert werden, dass die Verkündigung des Evangeliums immer darauf angelegt ist, Neues zu schaffen. Wer dem Wort Gottes und dem Wirken des Geistes keine welt- und kirchenverändern-

de Kraft mehr zutraut, ist geistlich alt geworden und kommt in seiner angstbesetzten Sorge um den Weiterbestand der Kirche auch pastoral auf keinen grünen Zweig mehr. „Jüngere“ Vertreter von Hierarchie und Klerus, die das Ringen des Konzils und der Nachkonzilszeit um eine zukunftsfähige Gestalt von Kirche nicht mehr am eigenen Leib erfahren konnten, würden gut daran tun, wenigstens noch aus lehramtlichen Dokumenten etwas von jenem frischen Wind von damals einzutauen, den die Kirche auch heute zu ihrer geistlich-pastoralen Verjüngung dringend braucht. Der dynamische Evangelisierungsbegriff, wie ihn Paul VI. – zehn Jahre nach dem Konzil – in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ entwickelte, bleibt auch für eine älter werdende Kirche richtungsweisend. „Evangelisieren besagt für die Kirche: die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit tragen und sie durch den Einfluss von innen her umwandeln.“⁶ Dazu dürfe das Evangelium aber „nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich“ an Menschen herangetragen werden, sondern müsse „mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln“ die Kulturen des Menschen durchdringen, den Menschen als Person erreichen und ihn zu neuen Beziehungen befähigen.⁷ Damit Kirche geistlich jung bleibt, muss sie immer wieder neue Begegnungen riskieren. Darin liegt letztlich das Wagnis der Inkulturation des Glaubens, das nicht darin besteht, sich dieser Welt anzupassen und ihren Torheiten und Träumen von „ewiger Jugend“ zu verfallen. Kirche bleibt nicht dadurch lebens- und zukunftsfähig, dass sie sich

ein junges und leistungsfähiges Aussehen gibt, sondern dadurch, dass sie sich immer wieder durch die belebende und verjüngende Kraft des Evangeliums zum Weiterleben befähigen lässt. Das ist der eigentliche „Jungbrunnen“, aus dem zu trinken die Alten und Jungen in der Kirche sehr nötig haben. Die Verheißung „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5), die Paul VI. der Kirche 1975 ins Stammbuch schrieb,⁸ zielt nicht auf radikale Maßnahmen zur Verjüngung des kirchlichen Leitungs- und Betriebspersonals, mit denen die Alten und weniger Aktiven und Tüchtigen in Pension geschickt werden und Jüngere ihre Aufgaben und damit „die Macht übernehmen“, sondern auf die Entwicklung eines neuen geistlich-strukturellen Leitbildes christlicher Gemeinde, in dessen Umsetzung Alt und Jung zur Sprache kommen und in Pflicht genommen werden.

4. „Eure Jungen werden Visionen haben und eure Alten Träume“ (Apg 2,17)

Wenn in der Bibel Menschen Visionen haben, dann laufen sie nicht Hirngespinsten und Privatoffenbarungen nach, sondern werden von Gott berufen und in den Dienst genommen. Traumgesichte künden oft außergewöhnliche Ereignisse an und sollen offensichtlich etwas darüber aussagen, wie Gott sich die Zukunftsgestalt seines Volkes vorstellt. In der Apostelgeschichte lässt Lukas den Petrus in seiner Pfingstpredigt die Ankündigung der Ausgießung des Gottesgeistes über alle Glieder des endzeitlichen Gottesvolkes aus dem Buch Joel (3,1–5) auf-

⁶ Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“, n. 18.

⁷ Ebd. n. 20.

⁸ Ebd. n. 18.

greifen. Er will damit ohne Zweifel ein Bild der künftigen Kirche malen, in der die Vision des Propheten in einem neuen geisterfüllten Miteinander von Frauen und Männern, von Jungen und Alten in Erfüllung gehen wird: „Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben“ (Apg 2,17).

Prophetisches Weissagen und zukunfts-trächtiges Handeln aus der Kraft des Geistes sind also ganz offensichtlich weder ein Privileg von Männern und Angehörigen der dynamischen geistvollen jungen Generation, noch alleiniges Vorrecht derer, denen der Dienst der Leitung anvertraut wurde. Sie sind grundsätzlich allen in der Gemeinde in Form verschiedener Charismen geschenkt. „Denn alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt“ (1 Kor 12,13), betont Paulus, aber „jedem wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt“ (1 Kor 12,7). Die Lebendigkeit einer Gemeinde kann also sicher nicht am jugendlichen oder mittleren Durchschnittsalter ihrer Mitglieder abgelesen werden. Denn auch die Älteren und Alten haben in ihr einen wichtigen Platz. Die alttestamentlichen Schriften sprechen zwar ebenso von den belastenden Aspekten des Alters (vgl. Koh 12,1–7), rühmen aber vor allem die Erfahrung (Sir 12, 6) und die Weisheit und Einsicht des Alters (Ijob 12,12). Im AT wird auch realistisch festgehalten, dass „der Geist im Menschen, des Allmächtigen Hauch [...] verständig macht“ und nicht das Le-

bensalter. Denn „die alt an Jahren sind, nicht immer sind sie weise, noch Greise stets des Rechten kundig.“ (Ijob 32,7). Im NT spielen alte Menschen wie Zacharias und Elisabeth, Simeon und Hanna eine wichtige Rolle in der Heilsgeschichte.⁹

Viele ältere Gläubige bringen heute oft mehr als die Jüngeren, die stärker durch Familie und Beruf in Anspruch genommen sind, ihre verschiedenen Charismen in selbstlosem Dienst in die Lebensvollzüge der Pfarrgemeinden ein. Sie sind nicht Objekte kirchlicher Altenbetreuung, sondern oft bis ins hohe Alter Subjekte der Pastoral.¹⁰ Das baut sie und die Gemeinde auf. Sie sind und bleiben noch dann lebendige Glieder dieser Gemeinde, wenn sie sich eines Tages nicht mehr in ihr engagieren und vielleicht nicht oder kaum einmal mehr an deren Gottesdienst teilnehmen können. So sehr – vor allem nach dem 2. Vatikanischen Konzil – das Konzept der lebendigen Gemeinde in seiner Gewichtung der aktiven Beteiligung der Gläubigen an der Gestaltung kirchlichen Lebens zu einem tatsächlichen und tatkräftigen Mitwirken vieler in der Pastoral geführt hat,¹¹ so fragwürdig kann eine solche aktivistische Sicht werden, wenn damit all jene, die nicht „aktiv“ sein wollen oder es einfach nicht mehr können, an den Rand gedrängt werden. Viele Ältere kommen noch gerne und solange sie irgendwie können zu den Gottesdiensten. Sie wollen zwar „in Ruhe gelassen“, aber nicht vergessen werden. Weil sie – ganz im Gegensatz zur jüngeren und mittleren Generation, deren Gottesdienstpraxis oft sehr selten und unregelmäßig ist –

⁹ Vgl. dazu K. Baumgartner, Alte Menschen, in: H. Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 2, Durchführungen, Main 2000, 67f.

¹⁰ Ebd. 68.

¹¹ Vgl. dazu H. Haslinger/C. Bundschuh-Schramm, Gemeinde: Lebensraum und Organisation, in: Ebd., 288.

„einfach fast immer da sind“, bilden sie auf ihre Art und Weise eine unentbehrliche Basis für das Leben einer Pfarrgemeinde. Dass aber vielerorts diese Gruppe von größtenteils älteren Gläubigen bei weitem in der Überzahl ist und dass darüber hinaus auch alles, was überhaupt in einer Gemeinde geschieht, von einem älteren oder alten Priester und von Personen seiner Altersgruppe bestimmt, von ihnen geprägt und nicht selten auch dominiert wird, ist ein schwerwiegendes pastorales Problem, das im Blick auf die Grundvollzüge christlicher Gemeinde und auf die lebenswichtige Frage der Gemeindeleitung einer eigenen kritischen Betrachtung zu unterziehen ist.

5. Alt, aber noch am Leben? – Chancen und Schlagseiten einer alternden kleruszentrierten Volkskirche

Zum Leben von Menschen gehört anscheinend, dass viele Dinge nicht gesehen, Tatsachen verdrängt und selbst sehr ernste und lebensbedrohende Situationen einfach nicht wahrgenommen werden. Das scheint auch auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens nicht anders zu sein. Es würde meinem Glauben an die Kirche als Hoffnungsgemeinschaft und meiner ermutigenden Erfahrung mit ihr widersprechen, wenn ich nichts Besseres zu tun hätte, diese meine und unsere Kirche krank zu jammern. Ich nehme immer wieder sehr viel hoffnungsvolles Leben in ihr wahr. Doch ich beobachte auch zahlreiche Verdrängungsmechanismen in Form pastoraler Vogelstraß-Politik, die den Kopf in den Sand steckt und wirklich „lebensge-

fährlich“ einseitige Entwicklungen in den Gemeinden nicht wahrnehmen will. Aufmerksame Christinnen und Christen an der Kirchenbasis, aber auch zahlreiche Hauptamtliche, denen die Frage nach der Zukunft des Glaubens ein brennendes Anliegen ist, haben die Alterserscheinungen in unserer (katholischen) Kirche längst wahrgenommen. Ihnen sollte von Seiten der verschiedenen Leitungsebenen Mut dazu gemacht werden, den Blick für die raschen Veränderungen in der gesellschaftlich-kirchlichen Landschaft zu schärfen und mit einer kreativen Pastoral darauf zu reagieren.

Der Hinweis darauf, dass unsere alternde Kirche eben nur ein Abbild einer allgemein älter werdenden Gesellschaft sei, ist zwar berechtigt, greift aber pastoral zu kurz und kann nicht davon dispensieren, die Auswirkungen der Altersstruktur genauer in den Blick zu nehmen. Die sozialwissenschaftliche Untersuchung der Lebenskonzepte und Wertehaltungen der Österreicherinnen und Österreicher hat sehr deutlich gezeigt, dass sich in den letzten zehn Jahren die Zahl der wöchentlichen GottesdienstteilnehmerInnen zwar allgemein nicht wesentlich verringert hat, dass ältere Menschen sogar wieder häufiger in die Sonntagsmesse gehen, dass aber diesbezüglich bei den Bis-30-Jährigen seit 1990 ein Einbruch von 19 Prozent auf 9 Prozent erfolgt ist.¹² Nach Angaben der Diözesanreferenten war zwar bei der letzten Pfarrgemeinderats-Wahl 2002 in Österreich trotz Schwierigkeiten in der Findung von KandidatInnen ein starkes Bemühen um Verjüngung der PfarrgemeinderätInnen festzustellen, weshalb deren Altersdurchschnitt wahrschein-

¹² Vgl. C. Friesl/R. Zuba, Die ÖsterreicherInnen und die Religion, in: H. Denz (Hg.), Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990–2000, 118.

lich nur knapp über 40 Jahre betragen dürfte. Wie aber bekanntlich „eine Schwalbe noch keinen Sommer macht“, so können auch erfahrungsgemäß einige wenige VertreterInnen der Jugend und der mittleren Generation im Pfarrgemeinderat vor allem dann keine innovative und auf die Lebensfragen aller Generationen eingehende Pfarrpastoral bewirken, wenn nur der Pfarrer und die (gewiss verdienten) MitarbeiterInnen seiner Generation das Sagen haben.

5.1 Altbewährte und neuerrungene Zeugenschaft

Ob eine Gemeinde am Leben bleibt, hängt nicht zuerst vom Lebensalter ihres Pfarrers und der aktiven Gemeindemitglieder ab. Sie empfängt ihren Glauben und ihre „Lebensqualität“ aus dem Hören auf das lebendige und zukunftsstiftende Wort Gottes, das sie hoffnungsvoll in die jeweilige gesellschaftliche Situation hinein zu bezeugen und auch an die nächste Generation weiterzugeben hat. Solche „Martyria“ setzt aber die Erfüllung des pastoralen Grundauftrags der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“¹³ voraus und bedeutet immer auch prophetisch-kritische Auseinandersetzung mit dem „Zeitgeist“,¹⁴ der ja nicht nur außerhalb der Kirche herrscht, sondern auch in ihr selbst sein Unwesen treibt.

Das Zeugnisgeben von Christinnen und Christen baut auf einer Glaubenspraxis auf, die natürlicherweise auch vom Lebensalter der Zeuginnen und Zeugen geprägt ist. Ältere Menschen

können mit Recht auf Erfahrungen vieler Lebensjahre verweisen. Sie haben vor allem in den Jahren nach dem 2. Vatikanischen Konzil viele Veränderungen in der Kirche durchlebt und durchlitten. Bei ihnen ist offensichtlich ein ebenso starker Verlust des Vertrauens in die Kirche festzustellen wie bei den Jüngeren.¹⁵ Trotzdem halten viele von ihnen an ihrer religiös-kirchlichen Praxis fest und können kaum verstehen, warum sich ihre erwachsenen Söhne und Töchter und ihre Enkel so schwer damit tun und – wenn überhaupt – ganz andere Fragen an die Kirche haben als sie selbst.

Wenn deshalb in einer Pfarre nur mehr Ältere das Sagen haben und vor allem in den verschiedenen Formen der Verkündigung ausschließlich zur Sprache kommt, was diese Generation bewegt, wird das Glaubenszeugnis einer Gemeinde (unter)drückend einseitig. Die mittlere und jüngere Generation fühlt sich mit ihren altersspezifischen Lebensfragen nicht mehr angesprochen und nicht gefragt. Sie empfindet die Pfarrgemeinde ihrer Eltern und Großeltern als lebensfremd und sucht mit Recht andere sinnstiftende Angebote. Der „alte Glaube“ hat für die Jüngeren aufgehört, mehr oder weniger selbstverständliche Tradition zu sein, und bedarf deshalb einer ganz neuen Begründung. Eine Gemeinde, die überleben will, muss am Leben aller Generationen „dran“ bleiben. Sie braucht in ihrer Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes auch die Auseinandersetzung zwischen Jung und Alt, die sich gerade in Sinn- und Glaubensfragen aneinander reiben sollen, damit sich der Glaube daran neu entzündet.

¹³ 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute, n. 4.

¹⁴ Vgl. L. Karrer, Grundvollzüge christlicher Praxis, in: H. Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Band 2, Durchführungen, Mainz 2000, 392.

¹⁵ Vgl. Ebd.

5.2 Seniorenliturgie oder Feier aller Lebensalter

Aus vielen unserer Gottesdienste ist das Leben längst ausgezogen. Wenn Menschen darin mit den Höhen und Tiefen ihres Lebens keinen Raum finden, ziehen sie aus und bleiben weg. Etliche Sonntagsmessen sind mehr schlecht als recht vorbereitet. Sie werden nicht selten leb- und lieblos „gelesen“, aber nicht gefeiert. Wo in einer Pfarrgemeinde nicht mehr um eine lebendige Liturgie gerungen und – wenn notwendig – auch zwischen den Generationen gestritten wird, kann es um die Lebensnähe der Gottesdienste nicht sehr gut bestellt sein. Bei allem Mühen um eine für alle Lebensalter nachvollziehbare Liturgie muss freilich in ihr vor allem erfahrbar werden, dass christliche Gemeinde „von einer Nähe lebt und sich von einer Nähe her versteht, die sie auf keinem Weg selbst herstellen oder geschichtlich herbeizwingen könnte.“¹⁶ Die Erfahrung von Gottesnähe und Menschennähe gehört im liturgischen Feiern untrennbar zusammen.

Wie aber kann Liturgie von Jung und Alt als lebensnah und lebenswichtig erfahren werden? In der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils war seinerzeit sehr klar erkannt worden, dass liturgische Handlungen nicht „privater Natur sind“, sondern immer Feiern der gesamten Kirche, mit denen die einzelnen „je nach Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme“¹⁷ auf verschiedene Art und Weise in Berührung kommen. Wo Liturgie aber Klerussache bleibt oder nur von einem Liturgieteam „gemacht“ ist, wo nicht für alle Generationen auf

irgendeine Weise erleb- und erfahrbar wird, „dass der Gottesdienst der Kirche ein Raum und eine Zeit ist, in denen die Versammelten in einer ihren Alltag überschreitenden Weise Mensch sein und werden können“, wird es auch nicht gelingen, den Exodus aus den Sonntagsgottesdiensten „zu stoppen und den christlichen Glauben feiernd an die kommenden Generationen weiter zu vermitteln“¹⁸.

Das Bemühen vieler Gemeinden um gelegentliche oder regelmäßige Familien- oder (seltener) Jugendgottesdienste ist ohne Einschränkung anzuerkennen. In ihnen ereignet sich zweifellos – trotz mancher Entgleisungen – so etwas wie Inkulturation der Liturgie in postmoderne Lebenswelten. Im allgemeinen aber orientieren sich die Gemeindegottesdienste nicht nur am Land, sondern auch in den Städten in ihren Inhalten und Gestaltungselementen fast ausschließlich nur am Rhythmus des Kirchenjahres und an volkskirchlichem Brauchtum. Dagegen wäre natürlich nichts einzuwenden, würden in der Liturgie nur – mit gleichem Recht und vielleicht auch unter behutsamer Verwendung neuer Symbole postmoderner Kultur – ebenso globale und lokale Lebensfragen zur Sprache kommen, mit denen viele täglich konfrontiert sind. Menschen der jüngeren und mittleren Generation mit ihrem ganz anderen Lebensgefühl müssen sich im Gottesdienst einer traditionellen Pfarrgemeinde zwangsläufig wie Exoten und krasse Außenseiter vorkommen und halten es dort erfahrungsgemäß auch nicht sehr lange aus.

Bei allem Respekt vor der älteren Generation und ihrem Wunsch nach ruhi-

¹⁶ Ebd. 392.

¹⁷ 2. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie, n. 26.

¹⁸ W. Hahne, Nach der Authentizität der Liturgie gefragt. Kritische Bemerkungen zum Rituale Boom, in: Diak 30 (1999) 84.

gem und „andächtigem“ liturgischen Feiern in vertrauten volkskirchlichen Formen: Wo nur noch Nostalgie die Liturgie prägt, wo ein Pfarrgemeinderat (und eine Diözesanleitung) sich damit begnügt, von irgendwoher irgendeinen Priester einzufliegen, der die Messe liest und eine sakramentale Mindestversorgung sicherstellt, da setzt eine Vergreisung der Liturgie ein, die lebensgefährlich für jede Gemeinde ist.

5.3 *Nicht nur Sorge um Kranke und Alte, sondern weltverantwortliche Diakonie*

Seit urchristlichen Zeiten lässt sich am konkreten Gemeindeleben vieler Generationen ablesen, dass christliche Lebenspraxis nur in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, von Gottes- und Menschendienst glaubwürdig ist.¹⁹ Die Sorge um „Sicherung“ und Gestaltung der Liturgie scheint zwar in unseren Pfarreien ein Übergewicht zu haben. Bei näherem Hinsehen erweisen sich viele von ihnen im Gegensatz zur Individualisierung und Entsolidarisierung der Gesellschaft aber durchaus als tragfähige Solidargemeinschaften. In den letzten Jahren findet die Diakonie durch das Bemühen um eine stärkere Betonung der Pfarrcaritas wieder ihren ursprünglichen Platz in der christlichen Gemeinde. Getragen wird dieser Einsatz in Sozialkreisen, Vinzenzvereinen etc. erfahrungsgemäß zu einem großen Teil von älteren Pfarrangehörigen, die weder Zeit noch Geld scheuen, um ihren Mitmenschen in verschiedenen Notsituationen „zu Diensten“ zu sein. Menschen, die das Altwerden am eigenen Leib erleben und Krankheit, Einsamkeit und Sterben

auch für sich selbst vor Augen haben, besitzen ein besonderes Gespür für die Notwendigkeit menschlich-geistlichen „Beistandes“. Durch sie geschieht sehr viel an authentischer Alten- und Sozialpastoral.

Es verdient volle Anerkennung, dass Ältere gerne für Alte da sind und sich selbstlos für Arme jeder Art einsetzen. Dass sich darin aber vielfach das soziale Engagement vieler Pfarreien erschöpft, ist eine weitere pastorale Auswirkung der Alterspyramide. Eine solche diakonische Einseitigkeit ist pastoraltheologisch nicht zu verantworten. Von Menschen, die sich auf die Lebenspraxis Jesu berufen und in der Soziallehre der Kirche genau so einen Maßstab für ihr Handeln sehen wie in deren Glaubenslehre, muss auch eine kritisch-prophetische Präsenz in der Gesellschaft erwartet werden können.²⁰ Auch eine älter werdende Kirche, deren Gläubige viele Überlebensfragen der Menschheit von heute leider kaum wahrnehmen und von öffentlichen Auftritten und Stellungnahmen kirchlicher Gruppen zu gesellschaftspolitischen Themen wenig halten, kann sich nicht einfach deshalb aus ihrer Weltverantwortung verabschieden, weil der Großteil ihrer Mitglieder seine Ruhe haben und öffentlichen Diskussionen aus dem Weg gehen möchte. Eine alte Kirche, die zu allem schweigt oder nur Belangloses zu sagen hat, vermeidet zwar jede „Aufregung“, regt aber auch niemand mehr zu kritischem Nachdenken und weltverantwortlichen Handeln an und wird gesellschaftlich überflüssig. Zudem ist die Attraktivität von sozialem Handeln gerade für Jugendliche zu beachten und zu fördern.²¹

¹⁹ Vgl. Karrer, Grundvollzüge, 388f.

²⁰ Vgl. ebd. 394.

²¹ Vgl. Ilse Kögler, Helfen, weil es Spaß macht! Jugend und soziales Engagement, in: Peter Hofer (Hg.), Aufmerksame Solidarität, Regensburg 2002, 131–141.

5.4 Alte Gemeindeleiter – Überforderung und Chance

Keinem Menschen darf, wenn er älter wird und tatsächlich alt ist, sein fester Platz in der christlichen Gemeinde streitig gemacht werden. Das wäre in einer Gesellschaft, die sich ihrer Alten in vielfacher Weise entledigt, eine Angleichung übelster Art. Anerkennung in der alternden Kirche von heute verdienen besonders auch die vielen Priester, die oft bis „zuletzt“ einen seelsorglichen Dienst versehen. Zeugt es aber wirklich von einem menschenwürdigen und respektvollen Umgang mit ihnen, wenn sie auf Bitten von Gemeinden, häufiger aber noch auf Drängen von Diözesanleitungen am Dienst der Leitung einer Pfarrgemeinde oft buchstäblich „bis zum Umfallen“ festhalten (müssen)? Was machen solche in mehrfacher Hinsicht „gewalttätige“ Maßnahmen mit und aus dem betroffenen Priester selbst und welche Auswirkungen haben sie auf die betroffenen Gemeinden? Werden dadurch nicht alle Betroffenen hoffnungslos überfordert und die Überalterung von Kirche, Pfarrei und Amt systematisch betrieben? Wir röhren hier an die in und von der Weltkirche ungelöste und vielfach verdrängte Frage nach dem Notstand in der Gemeindeleitung,²² der für manche Pfarrgemeinden wirklich „lebensgefährlich“ ist, in anderen aber auch kreative Überlebensstrategien und Prozesse einer Gemeindeentwicklung von einer überwiegend kleruszentrierten Volkskirche zu einer charismenorientierten lebendigen Gemeinde auslöst. Da fühlen sich plötzlich in einer Gemeinde

ohne Priester am Ort oder mit der Präsenz eines betagten Seelsorgers, der neue Initiativen zulässt und fördert, eine Reihe von Frauen und Männern für das Weiterleben ihrer Gemeinde zuständig und übernehmen pastorale Verantwortung. Gerade solche Vorgänge brauchen neue Formen von Leitung und Begleitung, die von alten Priestern in ihrem ganz anderen „altbewährten“ Leitungsverständnis nicht erwartet werden dürfen. Wie Pfarren über 60 Jahren geholfen werden könnte, ihre langjährige pastorale Erfahrung, ihre spirituelle Reife und ihre zweifellos noch vorhandene Arbeitskraft in den Dienst der Gemeindeseelsorge zu stellen, ohne noch für die Leitung einer großen oder mehrerer kleiner Pfarren verantwortlich zu sein, versucht man derzeit in einer Initiative des Instituts für pastorale Fortbildung der Diözese Linz zu erproben.²³

Älterwerden ist für jedes Menschenleben eine meist schmerzliche Erfahrung. Wenn Loslassen eingeübt wird, können ganz neue Lebenskräfte aufbrechen. Die Kirche erweist sich aus verschiedenen dogmatischen und historischen Gründen eher als Meisterin im Festhalten und tut sich vielleicht auch deshalb mit ihrem Altwerden sehr schwer. Ein Blick in ihre Pfarrgemeinden zeigt jedoch auch, dass gerade in dieser überwiegend von älteren Menschen geleiteten, gestalteten und gelebten Kirche von heute neue Kräfte zum Tragen kommen und neues Leben aufbricht. Denn der Heilige Geist, der in ihr am Werk ist, wird – Gott sei Dank – niemals „altersschwach“.

²² Vgl. dazu L. Karrer, Was der Geist den Gemeinden sagt. Fragen und Optionen zur Zukunft der Gemeindeleitung, in: Diak 32 (2001) 4–12.

²³ Die Informationen darüber verdanke ich Josef Weichselbäumer.

HELMUT KRÄTZL

Das Erbe des Konzils

Die zornigen alten Männer und die jungen Nachfolger

Vor dem Hintergrund der Generationenfrage stellt der inzwischen 40-jährige Abstand des 2. Vatikanischen Konzils eine interessante Zäsur dar: Die ältere Generation hat die Konzilszeit bewusst erlebt, und viele haben die Anliegen des Konzils in die gesellschaftlichen und pastoralen Kontexte hineingetragen. Doch den Unter-50-Jährigen erscheint dieses Ereignis bereits als geschichtliche Vergangenheit. Was heißt das für das Erbe des Konzils? Der Wiener Weihbischof DDr. Helmut Krätzl, einer der präzisesten Sprecher der „Konzils-Generation“, greift in seinem Beitrag die von der Redaktion vorgegebene Metapher der „zornigen alten Männer und der jungen Erben“ auf und entwickelt zukunftsweisende Überlegungen für die unabgeschlossene Rezeption des Konzils. (Redaktion)

Die Polarisierung in der römisch katholischen Kirche – sie reicht von der Basis bis in höhere Kirchenkreise – geht vor allem auf eine unterschiedliche Bewertung und Auslegung des II. Vatikanischen Konzils zurück. Die extremste Position vertreten jene, für die das Konzil so etwas Ähnliches wie ein „Betriebsunfall“ war. Es sei schuld an der so misslichen Lage der Kirche in der Welt von heute. Eine andere Gruppe vertritt die Meinung, das Konzil habe eigentlich gar nichts Neues gebracht, es sei alles nur aus der Tradition zu verstehen. Man geht von der Endfassung der Texte aus, die oft harmonisiert sind, und vermeidet bewusst eine Interpretation aus der so augenscheinlichen Dynamik, mit der jeweils die Erstentwürfe der Texte bis zur Letztfassung umgearbeitet worden sind.

Zur Polarisierung trägt auch die offizielle Kirchenpolitik bei. Einerseits versäumt man nicht zu beteuern, dass man ganz auf dem Boden des II. Vatikani-

schen Konzils stehe, und der Papst ruft im Apostolischen Schreiben „Tertio Millennio adveniente“¹ sogar zur Ge-wissenserforschung auf, was aus dem „großartigen Geschenk des Geistes an die Kirche“ geworden ist. Viele römi-sche Weisungen der letzten Jahre aber erwecken eher den Eindruck, Entwick-lungen nach dem Konzil sollten gebremst werden. Viele vom Konzil auf-geworfene Probleme wurden nicht weitergedacht und entfaltet, obwohl Vertreter der Weltkirche auf den Bischofssynoden in Rom dazu gedrängt haben. Manche Bischofsernennungen der letzten Jahre lassen eher vermuten, es würden Kandidaten bevorzugt, die sich nicht gerade deutlich für die Weiterentwicklung der vom Konzil angegebenen Richtung einsetzen. Und der 40. Jahrestag der Konzilseröffnung am 11. Oktober 2002 fand wohl Interesse bei den Medien und den Bildungshäu-sern, „offiziell“ wurde dieses Datum aber kaum gewürdigt.

¹ Johannes Paul II., Apostol. Schreiben „Tertio millennio adveniente“ vom 10. November 1994, n. 36.

Diejenigen, die das Konzil noch bewusst miterlebt haben und sich oftmals sehr für die Verwirklichung seiner richtunggebenden Beschlüsse eingesetzt haben, fürchten heute eine „Verharmlosung“ des Konzils. Die Zeit scheint dafür zu arbeiten. Wer jünger als 50 Jahre ist, hat das Konzil nicht bewusst miterlebt. Für die ganz Jungen liegt es tief zurück in der Geschichte. So wird die Polarisierung auch zu einer Generationenfrage. Meine Generation – ich bin 1931 geboren, 1954 zum Priester und 1977 zum Bischof geweiht worden – wird da und dort etwas mitleidig als jene „68er-Generation“ bezeichnet, die später nicht weitergelernt hat. Heute favorisiert man eher geistliche Bewegungen verschiedener Provenienz, die ein frohes Christenleben in elitären Gruppen führen und keinerlei Erneuerungsbedarf an den Strukturen der Kirche mehr sehen. Immer deutlicher scheint man eher auf Restauration denn auf Reform zu setzen.

All das erzürnt uns „alte Männer“ und wohl auch gleich denkende Frauen. Die jüngere Generation genießt wie selbstverständlich viele Früchte des Konzils, verwaltet aber andererseits dieses Erbe oft nicht im Geiste des Konzils.

Was uns „Älteren“ damals Hoffnung gegeben hat

Bei ihrer Selbstbetrachtung hat die Kirche sich auf dem II. Vatikanischen Konzil besonders mit dem Bild vom Volk Gottes beschrieben. Entgegen einer zu einseitig hierarchischen Sicht betont dieses Bild ‚Gemeinschaft‘. Die alte ‚Communio-Ekklesiologie‘ wurde wieder entdeckt. Das Zueinander von Papst und Bischofskollegium wird neu gese-

hen. Im Vordergrund steht nun das Kollegium, in dessen Mitte der Papst eine unverzichtbare Rolle hat. Das wertet die Mitverantwortung der Bischöfe und Ortskirchen auf. Übrigens war dies eine längst fällige Ergänzung zur Dogmatisierung des Papstamtes im I. Vatikanum, das ja bei diesem Diskussionsstand aus politischen Gründen abgebrochen werden musste.

Tragen aber die Bischöfe auch kollegial deutlicher Verantwortung, so braucht es Institutionen dafür. Daher sollten die Bischofskonferenzen aufgewertet werden. In der *römischen Bischofssynode* entstand ein Organ, in dem der Weltepiskopat über wichtige Fragen der Gesamtkirche beraten und, wo der Papst es will, auch entscheiden kann.

Kirche als Gemeinschaft rief ins Bewusstsein, dass jeder Getaufte seine Berufung hat und zugleich Mitverantwortung trägt. Dafür griff man wieder den alten, aber über lange Zeit eher als „protestantisch“ abgewerteten Begriff vom *gemeinsamen Priestertum* auf. Diese Sicht sollte den Laien Möglichkeiten zur Mitverantwortung eröffnen. Das geschah bald nach dem Konzil in Form von verschiedenen *Räten*, aber auch in der Übertragung von *Diensten*, die bislang meist nur von Priestern geleistet worden waren.

Das Konzil hielt es für seine Pflicht, „sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen“.² Es sollte das Heilige, dem sie als Zeichen dient, deutlicher zum Ausdruck kommen, so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann.³ Damit wurde gesamtkirchlich eingeholt, was sich in vielen liturgischen Bewegungen in der Welt, beson-

² Konstitution über die heilige Liturgie (Sacrosanctum Concilium; abg. SC) 1.

³ Vgl. SC 21.

ders im deutschen Sprachraum, schon längst angebahnt hatte. Das Konzil gab die Richtung an, die Erneuerung sollte erst folgen. In vielen Diözesansynoden fand gerade die Liturgieerneuerung starken Widerhall bis hinein in die kleinsten Pfarren.

Die katholische *Bibelwissenschaft* stand bis zum Konzil unter einengenden Bestimmungen, vor allem durch Erlässe der päpstlichen Bibelkommission zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Katholische Exegeten konnten daher in der Forschung kaum mit evangelischen Kollegen mithalten. Viele von ihnen hatten sogar Probleme mit dem Lehramt und durften zum Teil nicht publizieren oder dozieren. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung wurde die inzwischen weiter entfaltete Bibelwissenschaft nicht nur legitimiert, sondern als verpflichtend für Forschung, Lehre und Verkündigung angegeben. Die Bibel sollte nun auch Fundament und Seele der Dogmatik sein. Selbst das Lehramt steht unter dem Wort der Bibel, wie „*Dei Verbum*“ ausdrücklich sagt.⁴ Das Interesse an der Bibel wuchs, in Liturgie und Lehre fand sie immer mehr Beachtung.

Das Konzil hat *Sexualität und Ehe* neu gedeutet. Die Ehe wird nicht mehr in erster Linie als Mittel zur Fortpflanzung gesehen, sondern als vom Schöpfer begründete „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“⁵, die ihrer natürlichen Eigenart nach auf Zeugung und Erziehung von Kindern hingearichtet ist. Die ehelichen Akte werden in ihrem Eigenwert gesehen als Ausdruck der Liebe und Hilfe zur Treue.⁶ Und schließlich wird den Eltern selbst die

Verantwortung zugeschrieben, über die Zahl der Kinder im Angesicht Gottes zu entscheiden.⁷ Solche Aussagen wurden mit großer Begeisterung als Aufwertung der Ehe angesehen. Die Kirche schien sich endlich von der ihr oft zugeschriebenen „Leibfeindlichkeit“ zu befreien. Christlichen Ehepaaren wurde – anstelle von einengenden kasuistischen Weisungen – ihr Mitwirken am Schöpfungswerk Gottes bewusst gemacht und zwar in ihrer eigenen Verantwortung vor Gott. Die Familienpastoral nahm einen neuen Aufschwung. Einer Gesellschaft, die gerade daran war, sexuelle Freizügigkeit zu fordern, stand nun die Kirche in ihrer so positiven Haltung als ernst zu nehmender, aber auch notwendiger Gesprächspartner gegenüber.

Für die *Ökumene* stellte das Konzil neue Prinzipien der katholischen Kirche auf. Das Gemeinsame wurde vor dem Trennenden betont. Was vor allem eint, ist die Eingliederung in den *einen Leib Christi* durch die Taufe. Aus dieser Teilhabe ergibt sich auch das Gnadenwirken des Geistes in den anderen Kirchen. Wege zur tieferen Ökumene aber sollten in Besinnung auf die eigenen Wurzeln, in Bekehrung auf beiden Seiten und in Demut gegangen werden. Was vor dem Konzil in der ökumenischen Bewegung besonders im deutschen Sprachraum zum Teil schon geübt worden war, fand nun volle Anerkennung und wurde zum Auftrag für alle Verantwortlichen in der katholischen Kirche. Es hat nach dem Konzil wirklich so etwas wie ein ökumenischer Frühling eingesetzt.

Das sind nur einige Beispiele für das, was im Konzil aufgebrochen war und

⁴ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“ (ag. DV) 10.

⁵ Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ (abg. GS) 48.

⁶ GS 49 und 51.

⁷ GS 50.

nun hoffnungsvoll in Richtung auf eine Erneuerung wies. Sogar solche, die zunächst noch skeptisch waren, erlebten einen neuen Aufschwung. Und erstaunlich viele machten sich mit ihren Bischöfen auf den Weg, die Neuerungen des Konzils in den Ortskirchen umzusetzen. Es hat alles sehr vielversprechend begonnen!

Was viele Ältere „zornig“ werden lässt

Zunächst hatte das Konzil die Kirche in der Öffentlichkeit bedeutsam und interessant gemacht. Die Zahl der Priesterberufe wuchs, die Begeisterung war groß. Dem ersten Aufschwung folgte aber alsbald Ernüchterung. Die Kirchenausritte stiegen, Priester verließen in größerer Zahl ihr Amt, Ordensgemeinschaften fanden nicht immer den Weg der richtigen Erneuerung. Der Messbesuch nahm ab. Viele gingen zur Kommunion, immer weniger aber zur Beichte. Die starken Gruppen der Katholischen Aktion schrumpften. Die Kirche verlor insgesamt ihre Bedeutung in der Öffentlichkeit. Hatten bestimmte Kreise das Konzil immer schon misstrauisch betrachtet – solche Tendenzen gab es seit Beginn des Konzils – so glaubten sie nun, Recht bekommen zu haben. Statt den Grund in der so tief greifenden Gesellschaftsveränderung zu suchen, gab man dem Konzil die Schuld. In dieser Stimmung begannen manche sich wieder nach dem Früheren umzusehen. Weitere Erneuerungen würden die Kirche nur noch „verletzlicher“ machen, meinten sie. Bedauerlich war, dass nun auch Rom diese Wendung zu favorisieren schien, anstatt konsequent den Weg, wie ihn das Bischofskollegium gewiesen hatte,

anzumahnen. In vielen Bereichen gewann man den Eindruck, es werde eher gebremst, man nähme sogar ganz gerne manches wieder zurück. Da wuchs bei vielen der Ärger, kam Trauer und Wehmut auf, auch Ungezuld. Nicht, weil man nun unbedingt recht behalten wollte, sondern weil man fürchtete, die Kirche könnte dadurch ihre neue Aufgabenstellung in der Gesellschaft verpassen.

Ungenützte Möglichkeiten

Beispielsweise hätte im Sinne des Konzils eine auch rechtlich – nicht nur emotional – verstärkte *Kollegialität* zwischen Papst und Bischöfen die gemeinsame Verantwortung aller Bischöfe für die Kirche wirksamer gemacht. Die größere Eigenständigkeit der Bischöfe hätte aber auch die Eigenverantwortung der Ortskirchen gestärkt und herausgefordert, ja wäre gleichsam Wegbereiter für einen neuen „*Bischofstyp*“ geworden, für einen Hirten, der sich der je eigenen Herausforderung in seiner Diözese stellt. Welche Kriterien sind aber heute entscheidend bei Bischofsernennungen?

Bischofssynoden wären eine ideale Form, vom Konzil offen gelassene und heute zum Teil noch drängendere Fragen durch Vertreter des Weltepiskopates weiter zu entwickeln. Viele Teilnehmer – durchaus nicht nur die „fortschrittlichsten“ – beklagen hingegen die nun geringe Effizienz eines so hochrangigen Gremiums.

Bischofskonferenzen könnten in der vom Konzil vorgesehenen größeren Selbstständigkeit viel beweglicher pastorale Entscheidungen für bestimmte Regionen treffen. Durch das Motu proprio „*Apostolos suos*“⁸ aber wurde ihre

⁸ Johannes Paul II., MP Apostolos suos v. 21. Mai 1998.

Eigenständigkeit wieder eingeengt. „Nach dem Konzil haben zentralistische Tendenzen wieder zugenommen“, klagt sogar Kardinal Walter Kasper in einer „freundschaftlichen Auseinandersetzung mit Joseph Kardinal Ratzinger“⁹.

Das Konzil hat die *Mitverantwortung aller Getauften*, also auch der Laien, ausgerufen. Viele – besonders in den deutschsprachigen Ländern – ließen sich für pastorale Dienste ausbilden, viele studierten sogar Theologie, noch mehr aber zeigten ihre Bereitschaft, ehrenamtlich in der Seelsorge in Pfarren, Krankenhäusern, Hospizen, Gefangenenehäusern u.a. mitzuarbeiten. Es entstand ein noch nie da gewesenes Reservoir qualifizierter und hoch motivierter LaienmitarbeiterInnen. Statt sie dankbar anzunehmen und eher noch mehr zu ermutigen, wurden viele durch einschränkende Weisungen wie die Instruktion „Über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ 1997¹⁰ und jene über den „Priester als Hirte(n) und Leiter der Pfarrgemeinde“ 2002¹¹ entmutigt.

Wahrhaft gekränkt fühlten sich aber die Vielen, die sich – wie sie glaubten im Sinne des Konzils – an der Basis hingebungsvoll einsetzten und dann auf einem großen Kongress für die neuen geistlichen Gemeinschaften im Mai 1998 in Rom zu hören bekamen: „In der Tat schien nach dem großen Aufbruch des Konzils statt des Frühlings Frost, statt der neuen Dynamik Ermüdung einzukehren. ... War die Kirche nach vielen Debatten und ange-

strengt durch das Suchen nach neuen Strukturen nicht in der Tat müde und geistleer geworden?“¹² Das hielten viele für ungerecht, hatten sie sich doch mit Papst und Bischöfen nach dem Konzil aufgemacht, die Kirche zu erneuern, was aber auch neue Strukturen verlangte. Viele sind in der Kirche nicht wegen der vielen Debatten müde geworden, sondern weil sie sich in ihren oft sehr berechtigten Bemühungen um Erneuerung nicht ernst genommen fühlten. Die einen wurden „zornig“, andere traurig, nicht wenige emigrierten innerlich oder auch äußerlich.

Die *Liturgieerneuerung* hat eigentlich erst begonnen. Die Muttersprache in allen Teilen des Gottesdienstes verlangt nach viel mehr neuen Texten und nicht nur Übersetzungen klassischer lateinischer Formeln. Aktualisierung und Inkulturation brauchen größeren Gestaltungsfreiraum, als es geltende Normen und Rubriken gestatten. Statt solches zu fördern, werden heute Bestrebungen von liturgischen Kommissionen gehemmt. Eine Erneuerung der Texte, wie sie für das sogenannte *Misale 2000* geplant war, wird verhindert. Die im März 2000 erschienene dritte Ausgabe der „Institutio Generalis Missalis Romani“ trägt restriktiven Charakter.¹³ Es gehört in manchen Kirchenkreisen fast zum guten Ton, die Nüchternheit der erneuerten Liturgie zu beklagen und von der „Mystik“ der vorkonziliaren Liturgie zu schwärmen. Der Trend geht wieder hin zur „alten“ Liturgie. Die Ausnahmegenehmigung für die Petrusbruderschaft, den soge-

⁹ W. Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: *StdZ* 218 (2000) 795–804.

¹⁰ Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. 15. August 1997.

¹¹ Kongregation für den Klerus, Instruktion: Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde. 4. August 2002.

¹² Zit. in: H. Krätsz, Neue Freude an der Kirche, Innsbruck 2002, 75.

¹³ Vgl. K. Richter, Gottesgeheimnis der Worte. Warum wir dringend eine neue Liturgiesprache brauchen, in: *CiG* 53 (2001) 20, 157f. Mit Kritik an Verzögerung von *Messbuch 2000*.

nannten „tridentinischen Ritus“ zu gebrauchen, wird weit ausgelegt. Erzbischof Rembert Weakland hat diese Entwicklung kürzlich in einem Artikel in „Stimmen der Zeit“¹⁴ in fast klassischer Form zusammengefasst und zu zeigen versucht, dass die „restaurativen“ Bemühungen hinsichtlich der Liturgie zeichenhaft sind für ein generelles „Zurück“ in die Zeit vor dem Konzil, eine „Reform der Reform“, wie sie manche bezeichnen. Das bedauern, ja beklagen nicht nur Liturgieexperten, sondern viele Seelsorger und engagierte Laien. Denn sie wissen, dass gerade durch die Liturgie der Welt von heute das Wesen der Kirche deutlicher gemacht wird und es von der Gestaltung der Liturgie abhängen wird, ob Menschen wieder den Weg zur Kirche finden.

Das Konzil hat eine neue Sicht von *Sexualität und Ehe* gebracht. Aber gerade diese Frucht des Konzils ist noch kaum gereift. Eine positive Darlegung von Sexualität ist nicht durchgedrungen. Damit wurde nicht nur die Chance vertan, dass die Kirche sich vom alten Vorurteil der Leibfeindlichkeit befreit, oder von der Auffassung, sie sehe weiterhin den Zweck der Ehe fast ausschließlich in der Fortpflanzung, sondern die Kirche hat damit auch die Möglichkeit vertan, dem Menschen von heute gesamtheitlich zum Gelingen ehelicher Partnerschaft noch bessere Hilfe zu leisten. Seit „Humanae vitae“ ist die Methodenfrage in der Empfängnisverhütung fast zum Kriterium geworden, wie weit kirchliche Ehe- und Familieninstitutionen noch „rechtläufig“ sind. Die rigorose Auslegung im Bereich der Antikonzeption bringt uns auch im berechtigten Kampf gegen Abtreibung in Argumentationsnotstand,

vor allem, wenn selbst in hochrangigen Aussagen bisweilen Empfängnisverhütung und Abtreibung in einem Atemzug genannt werden.

In der *Ökumene* ist in den letzten Jahren viel gewachsen. Der Papst wird nicht müde, zu immer neuen Anstrengungen in dieser Richtung aufzurufen. In Österreich dürfen wir uns über eine wachsende Gemeinsamkeit freuen, vor allem auch durch den Ökumenischen Rat der Kirchen. In ihm sind 14 christliche Kirchen vertreten, und auch die katholische Kirche ist Vollmitglied. Durch das Schreiben „Dominus Jesus“¹⁵ hat aber sogar in Österreich die Ökumene eine schwerwiegende Irritation erfahren.

Solches und Ähnliches macht viele betroffen und lässt sie nach deutlicher Erneuerung im Sinne des Konzils rufen. Je nach der persönlichen Charaktereigenschaft tun dies die einen zornig, protesthaft oder „begehrnd“, andere in immer wieder versuchter sachlicher Argumentation, viele aber ganz einfach in treuer Weiterarbeit, um von der Basis her vorzubereiten, was später – so hoffen sie – auch gemeinsam wieder eingeholt werden wird.

Den jungen Erben ist das Konzil gleichgültig geworden

Wer sind die „jungen Erben“? Eigentlich alle, die heute noch nicht 50 Jahre alt sind. Für sie ist das Konzil „Geschichte“. Und doch leben sie wie selbstverständlich von den Früchten des Konzils. Otto Hermann Pesch sagt ihnen: „Was ist vom Konzil rezipiert worden? Die Antwort kann nur lauten: Ungeheuer viel! Änderungen in Mentalität, theologischer Reflexion, kirch-

¹⁴ R. Weakland, Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration, in: *StdZ* 127 (2002) 7, 475–487.

¹⁵ Kongr. f. d. Glaubenslehre, Erklärung „Dominus Jesus“ v. 6. Aug. 2000.

lichen Lebensformen und sozusagen „Kirchengefühl“, die um 1950, als ich mit dem Studium begann, vielleicht zu erträumen, aber nicht von ferne zu erwarten waren. Freilich, nur die über 50-Jährigen können das noch voll ermessen, weil sie die vorkonziliare Kirche *und* die Kirche des Konzils erlebt haben. Den Jüngeren, die sich heute so oft an der Kirche wund reiben, muss man sagen: Ihr lebt heute als Katholikinnen und Katholiken, aber auch als von außen Beobachtende auf dem Boden von Selbstverständlichkeiten, die ihr dem Konzil verdankt, das ihr schon verraten wähnt! Freilich, ihr habt recht, wenn ihr einklagt, dass es auf der Linie des Konzils weitergehen muss!“¹⁶ O.H. Pesch muss hier auch „junge Erben“ vor Augen haben, die eigentlich ähnlich wie die „älteren zornigen Männer“ leiden, sich wund reiben. Mir scheint dies aber heute nur ein kleiner Teil zu sein. Für viele andere „junge Erben“ ist meiner Meinung nach das Konzil völlig gleichgültig geworden. Ich denke zuerst an jene Jugendlichen, die sich in verschiedenen spirituellen Gruppen versammelt haben. Sie leben ein frohes Christentum in ihren eigenen Reihen, pflegen Formen der Frömmigkeit, die sie persönlich ansprechen. Sie sind auf den großen Weltjugendtreffen zu finden, die tatsächlich ein sehr wichtiges Zeichen für die „Welt“ sind. Aber die Probleme, mit denen die Kirche sich in dieser Umbruchssituation konfrontiert sieht, scheinen ihnen nicht so sehr bewusst zu sein. Der dramatische Priestermangel regt sie nicht auf, nach den vielfachen Gründen dafür fragen sie nicht. Sie lieben die Kirche in der Form, in der sie diese in den eigenen Reihen erleben, so sehr, dass sie of-

fenbar nicht darunter leiden, wie sehr die Kirche insgesamt in den letzten Jahren immer mehr Bedeutung und Einfluss im öffentlichen Leben verloren hat. Die Verletzung vieler, die mit dem Recht der Kirche in Konflikt gekommen sind und in dieser Krise des Lebens keine legitime kirchliche Hilfe finden, scheint sie nicht zu drängen, neue Wege zu suchen. Selbst manche Priesteramtskandidaten machen sich um die Zukunft der Kirche kaum Sorgen. Verweist man auf das Konzil und drängt auf eine weitere Erneuerung der Kirche im Sinne des Konzils, so halten sie das eher für eine lieblose Kritik an der Kirche und geben sich mit der derzeitigen Verfasstheit durchaus zufrieden. Sie leben aus einem Erbe, ohne es im vollen Sinn für das „Heute“ zu entfalten und fruchtbar zu machen.

Eine andere Gruppe von Jugendlichen – immer noch solche, die sich mit der Kirche verbunden fühlen – lebt pragmatisch und ist zur Tat übergegangen. Sie warten gar nicht mehr auf eine offizielle Erneuerung in verschiedenen Bereichen, sondern gehen ihren eigenen Weg. In der Liturgie kreieren sie neue Formen, die bisweilen weit von dem abweichen, was kontinuierliche Weiterentwicklung sein sollte. Über Fragen der Sexualität und Partnerschaft reden und denken sie ganz anders (oder zumindest offener) als frühere Generationen und erwarten sich von der kirchlichen Lehre diesbezüglich keine Lebenshilfe. In der Ökumene – so sie diese interessiert – verstehen sie nicht, dass es da noch theologisch und rechtlich abgegrenzte Unterschiede geben sollte. Auch diese Gruppe hat kein Interesse am Konzil mehr: Sie glaubt vielleicht, und ganz zu Unrecht, dass das

¹⁶ O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil ... 34 Jahre Rezeption, in: A. Autiero (Hg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Altenberge 2000, 74.

Konzil ohnehin grundsätzlich alles freigestellt und der je eigenen Entscheidung überantwortet habe. Ihnen erscheint das Erbe des Konzils gar nicht als schätzenswert, weil es ihnen nie in seiner Dynamik und Herausforderung dargestellt worden ist. Ja, sie erleben vielmehr, dass jene, die nach weiterer Erneuerung in dieser Richtung rufen, sich ohnehin kaum durchsetzen können.

Der allergrößte Teil der Jugend aber will offenbar diese „Erbschaft“ gar nicht mehr antreten. Sie scheint ihnen mit einer Hypothek für ihr Leben belastet, das ihren Freiraum und ihr Lebensgefühl einengt. Für sie zeigt sich Kirche ohnehin eher als ein „Auslaufmodell“, nicht lebensnah genug, in sich uneins und konfliktbeladen, kaum zukunftsweisend. Sie haben sich von der Kirche längst entfernt oder stehen ihr – nicht mehr wissend, dass sie als Getaufte selber Kirche sind – mit Unverständnis und Skepsis gegenüber. Dies müsste für uns ein alarmierendes Zeichen sein. Dem Konzil war es gelungen, großes Interesse für die Kirche zu wecken, offen nach vielen Seiten und zukunftsorientiert zu sein. Es war die Zeit, in der sich die Jugend angesprochen fühlte. Wann und wodurch hat die Kirche nun den Anschluss an die sich so rasch entwickelnde Welt und Gesellschaft und damit auch an einen Großteil der Jugend verloren? Eine brennende Frage, die wieder so manchen Älteren besorgt oder gar verärgert macht. Wie sind wir mit dem „großartigen Geschenk des Geistes an die Kirche“ umgegangen, fragte doch der Papst schon 1994 zu Recht.¹⁷

In der Zeit der Arbeit an diesem Artikel traf ich einige junge Priester und sagte ihnen meine Meinung, dass für die

Jugend das Konzil gleichgültig sei. Da protestierten sie und wiesen doch noch auf eine vierte Gruppe junger Menschen hin, die mit großem Interesse nach den Ansätzen des Konzils frage und noch immer auf deren Umsetzung hoffe. Woher das käme, fragte ich? Von bestimmten Professoren der theologischen Fakultät, von einigen älteren Priestern, die sie trafen, und von Laien, die die konziliare Entwicklung weiter vorangetrieben haben. Ich musste dabei an jene Jugendlichen denken, von denen O.H. Pesch schreibt, dass sie sich „wundreiben an der Kirche“. Vielleicht müssten also die sogenannten „zornigen älteren Männer“ viel mehr Kontakt mit den „jungen Erben“ aufnehmen, um ihnen zu helfen, den Schatz des Konzils, der ihnen weithin unbekannt ist, zu entdecken und zu schätzen.

Die Saat wächst auch im Winter

Was gibt uns für die Zukunft Hoffnung? Karl Rahner hat schon vor vielen Jahren vom Winter in der Kirche gesprochen. Vielen dauert er schon zu lange, so dass sie „zornig“ werden. Und einige spirituelle Bewegungen allein ergeben noch nicht den heiß ersehnten Frühling, wie man beim großen Treffen in Rom im Jahr 1998 den Eindruck erwecken wollte.

Was Hoffnung gibt, ist, dass im Winter unter Schnee und Eis eine Saat heranwächst. Diese Saat wächst tatsächlich, und zwar überall, wo es Aufbrüche von der Basis her gibt. Gerade dort wird, ohne es explizit zu wissen, vielfach mehr im Geiste des Konzils gearbeitet, als dies Kirchenleitungen wahrhaben oder wahrhaben wollen. Beispiele dafür sind die gewachsene Selbstständigkeit in den Pfarren, ein oft erstaunli-

¹⁷ Johannes Paul II., Apost. Schreiben ‚Tertio millennio adveniente‘ vom 10. Nov. 1994, n. 36.

ches Verantwortungsbewusstsein der Laien, viele neue Versuche in der Gestaltung der Liturgie, ein Leben aus dem Glauben, das sich in sozialen Projekten und Partnerschaften bis in die sogenannte 3. Welt, aber auch gelegentlich im politischen Engagement niederschlägt. Es wächst auch dort die Saat, wo die Ungeduld in Bezug auf eine deutlichere Erneuerung noch nicht geschwunden ist, wo man sich nicht zufrieden gibt mit der jetzigen Situation der Kirche. Dies drückt sich in manchen Formen der Kritik, sogar in konkret artikulierten Wünschen und Forderungen aus. Und wo immer dabei auch Spannungen entstehen, können diese Zeichen pulsierenden Lebens sein, geben vielleicht schon die Richtung an, wohin sich Kirche im nun begonnenen 3. Jahrtausend entwickeln soll. Die Saat, die so im Winter heranwächst, wird einmal durchstoßen und

Früchte bringen, die die Kirche der Gesellschaft heute schon längst anbieten sollte, weil diese sie unbedingt braucht. Den „jungen Erben“ aber ruft Pesch in der oben zitierten Stelle auch prophetisch zu: „Freilich, ihr habt recht, wenn ihr einklagt, dass es auf der Linie des Konzils weitergehen muss! Denn: Das Konzil ist die Zukunft der Kirche im 21. Jahrhundert. Eine Alternative dazu gibt es nicht – es sei denn die Großsekte, der niemand mehr zuhört.“¹⁸

Würden doch noch mehr „junge Erben“ das Weitergehen auf der Linie des Konzils einklagen! Inzwischen darf es aber niemanden wundern, wenn „Ältere“, hoffentlich zunehmend auch Junge, dann „zornig“ werden, wenn Erneuerung nicht geschieht oder gar verhindert wird. Denn es geht schließlich um den Sendungsauftrag der Kirche ins ganz konkrete Heute!

¹⁸ Pesch, a.a.O., 74.

Senioren feiern Gottesdienste



Senioren feiern in unterschiedlichen Situationen und zu vielfältigen Anlässen Gottesdienste. Das Buch bietet Gestaltungsvorschläge für

- Gemeindemessen am Sonn- oder Werktag
- Gruppengottesdienste
- Gottesdienste in Heimen und Pflegestationen
- Messen, Wortgottesdienste, Segensfeiern, Andachten, Wallfahrten, Kommunionfeiern
- Gebete im Seniorenclub

Die hier angebotenen Ideen bezeugen die Sensibilität des Autors für die besondere Situation älterer Menschen, die eingeladen sind, sich im Sinne einer lebendigen Gemeinde an der Gestaltung der Gottesdienste zu beteiligen.

Hanns Sauter
**Du bist vertraut
mit all meinen Wegen**
 Seniorengottesdienste
 Mit einem Geleitwort von
 Bischof Helmut Krätschmer
 Reihe: Konkrete Liturgie
 128 Seiten, kart.
 € (D) 12,90/sFr 22,80
 ISBN 3-7917-1832-0

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg

DOLORES M. BAUER

Alte Kirche – Junge Kirche

Ein Erfahrungsbericht der Hoffnung

Wer in der Kirche des Nordens hauptberuflich arbeitet, müsste wohl einmal im Leben eine Zeitlang in einer der vielen kirchlichen Gemeinden der sogenannten Dritten Welt mitleben. Nur so wird er oder sie selbst Zeuge und Zeugin der Geburt einer neuen zukünftigen Kirche, die seit Jahrzehnten im Gange ist. Die Redaktion wollte sich diesem Phänomen nicht mit einer wissenschaftlich-theologischen Analyse, sondern mit dem beherzten Bericht einer Zeugin und Dokumentatorin dieses Prozesses nähern. Dolores M. Bauer arbeitet als Buchautorin und freie Journalistin, die in ihren Hörfunk- und Fernsehdokumentationen des Österreichischen Rundfunks zu einem mutigen Sprachrohr der Menschen und der Kirchen der armen Länder geworden ist. (Redaktion)

Die alte Dame und das junge Mädchen

Unsere Kirche war immer schon alt und jung zugleich, war immer von zwei Geschwindigkeiten geprägt. Es hat immer die scheinbar und auch wirklich mächtige Institution gegeben, die oft Jahrzehnte, ja auch Jahrhunderte hinterherhinkte; es hat in ihr aber immer auch Propheten gegeben, ja Ketzer, die so genannten und die wirklichen Häretiker. Zu ihrer Zeit verkannt, ausgeschlossen oder verbrannt, wurden sie in einigen Fällen später doch rehabilitiert und sogar zur Ehre der Altäre erhoben. Der ägyptische Jesuit P. Henri Boulad, ein Mystiker unserer Tage, hat einmal lächelnd gemeint: „Gewachsen ist die Kirche eigentlich immer nur an den so genannten Ketzern und nicht am Establishment.“

Leidet die Kirche bis heute an einem Geburtsfehler? – Schon das NT berichtet von heftigen Streitgesprächen über den Kurs der damals jungen Kirche. Erinnern wir uns nur an die scharfen Auseinandersetzungen zwischen dem

judenchristlich orientierten Petrus und dem heidenchristlichen Paulus, der die Beschneidung nicht als conditio sine qua non für die Taufe im Namen Jesu anerkennen wollte. Dann kam die Zeit der Verfolgung, die Zeit in den Katakomben von Rom, die Zeit, in der sich dieses kleine Häuflein bewährte und von dem es bis in die römische Oberschicht hinein hieß: „Seht wie sie einander lieben“.

Das war, wenn man so sagen kann, die wirkliche Jugendzeit, denn der Alterungsprozess begann bereits unter dem eher schwachen Kaiser Konstantin, als dieser jugendfrischen Kirche der „Sündenfall mit der Macht“ passiert ist, indem der Kaiser sie zur Staatskirche avancieren ließ. Es ist ihr nicht wirklich gelungen, das römische Reich zu christianisieren; dafür hat sie sich die Herrschaftszeichen der Staatsmacht angeeignet und das Kernstück jesuanischer Ethik, die Bergpredigt, Stück um Stück verraten. Natürlich, was sollte man als Staatsreligion auch mit jenen, die Jesus selig gepriesen hatte: mit den Armen, den Weinenden, den Gewaltlosen, mit

jenen, die den Frieden taten, die nach Gerechtigkeit dürsteten und jenen, die um ihres Glaubens willen verfolgt wurden sind. Diese selig Geprisesen reservierte man für Asketen und Heilige als Auserwählte und erklärte das jesuanische Postulat als dem Normalchristen unzumutbar. Schließlich gehörte man jetzt zu den Siegern, war Teil der weltlichen Macht geworden, brauchte den Pomp der ecclesia triumphans, das Geld, die Insignien der Macht. Schon Meister Eckhart beklagte diese frühe Fehlentwicklung und wurde nicht müde, seine Forderung zu wiederholen: „Die Kirche muss endlich dem Konstantin abschwören und wieder gottfarbiger werden“. Eine Forderung, die bis heute Gültigkeit hat. Auch wenn in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils die römische Kirche sich gewisser Machtinsignien entledigt hat: Von der im Konzil hervorgehobenen und gerne zitierten Geschwisterlichkeit des Gottesvolkes ist in der kirchlichen Praxis immer noch wenig zu spüren; der zentralistische Stil dieses Pontifikats geht sogar in die entgegengesetzte Richtung. Und doch, was geschehen ist, ist geschehen, und der evolutionäre Prozess, den Johannes XXIII. entzündet hat, kann vielleicht, wie Weihbischof DDr. Helmut Krätsch schreibt: „Im Sprung gehemmt“¹, verlangsamt, aber nicht gestoppt oder gar rückgängig gemacht werden, weil es sich wie bei jedem evolutionären Geschehen um einen Lebensprozess handelt.

Daher ist die immanente Ungleichzeitigkeit in dieser heute so schnellebigen Zeit krasser spürbar als früher. Wie zwei Frauen erscheint die Kirche heute: Auf der einen Seite die müde, alte,

ziemlich versteinerte Dame in Europa und überhaupt in der im Konsumismus versinkenden Welt, in der Welt der Saturierten und auch in den elitären Kreisen anderswo, wo man noch am Glamour feudaler Strukturen festzuhalten sucht; auf der anderen Seite das junge Mädchen mit wild wehendem Haar, einem strahlenden Lächeln und lebenskräftigen Armen, bereit, das Leben selbst in die Hände zu nehmen; diese junge Frau steht aber, von Europa aus gesehen, an den geographischen und sozialen Rändern der Welt, in den Regionen der Elendsgesellschaften. Dass die Verjüngung der alten Dame in der nachkonziliaren Zeit vor allem in Europa nicht gekommen ist, verdanken wir nicht einem blinden Zufall. Das hat auch einen brisanten politischen Hintergrund. Man stand mitten im Kalten Krieg, erstarnte ängstlich vor dem „Gleichgewicht des Schreckens“ der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts und fürchtete um den Fortbestand des „Christlichen Abendlandes“. Im Angesicht des Erzfeindes „kommunistischer Osten“ setzte man allemal lieber auf Bewährtes, statt sich auf den noch schwankenden Boden eines geistgewirkten Neuen zu begeben. In diesen Zusammenhang fügt sich das Urteil des Wiener Pastoraltheologen Paul Weß ein, die Praxis Jesu habe die Menschen in Europa nicht wirklich geprägt, und so könne auch das Christentum in seiner (kirchlich) tradierten Form der Europäischen Union nicht helfen, eine Seele zu finden, nach der im Moment so eifrig gesucht wird, denn: Die Berufung auf ein ungeklärtes Erbe gemeinsamer Werte genügt nicht, um für Europa eine soziale Identität zu finden.² Der indische Jesuit P. Sebastian Paina-

¹ H. Krätsch, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, St. Gabriel *1999.

² Vgl. P. Weß, Welche soziale Identität braucht Europa? Essay, Wien 2002.

dath, der seine europäische Erziehung in seiner durch das Konzil geprägten katholischen Kirche Indiens überwunden zu haben glaubt, sagt auf die Frage der Zukunft der Kirche: „Wenn unsere Kirche Zukunft haben will, dann muss sie an die Wurzeln gehen, nicht an die des 19. Jahrhunderts, sondern an die wirklichen und endlich zur Kirche Jesu Christi und damit zu einer geschwisterlichen Kirche werden.“

Die Kirche des Südens

Ganz anders als in dem vom Schatten des Kalten Krieges überlagerten Europa wurden die Konzilsbeschlüsse in den Ländern des Südens, in den von der alten Mutter so genannten jungen Kirchen, den grünen Trieben des europäischen Stammes aufgenommen. Dort fielen sie auf „virgin land“, auf fruchtbaren, jungfräulichen Boden. Man darf dabei nicht vergessen, was Kirche zum Beispiel in Lateinamerika bis lange nach dem Abschluss des Konzils gewesen ist. Lateinamerika galt seit fast 500 Jahren als *der* katholische Subkontinent. Aber bis in die nachkonziliare Zeit, bis in die Zeit nach den großen Bischofskonferenzen von Puebla (1968) und Medellin (1978) konnte von Evangelisierung nicht die Rede sein. Das einzige Anzeichen rudimentärer Christlichkeit war bis dahin eine erzwungene oder doch forcierte Sakramentalisierung gewesen: Der Priester, der europäische Missionar kam ein bis zweimal pro Jahr in die Anden oder in die Dschungeldörfer. Dann wurden die inzwischen geborenen Kinder getauft, zur Erstkommunion oder zur Firmung gebracht. Die heiratswilligen Paare wurden getraut, eine bezahlte Menge

von Seelenmessern gelesen und einmal mit der Gemeinde Eucharistie gefeiert, mit einem „Bonbon“ aus dem Evangelium, ein paar meist marienfrommen Liedern und gewissen mahnenden Sprüchen. Der Priester war weg und die Menschen waren wieder sich selbst und ihrem alten Glaubensgut, ihren eigenen Traditionen überlassen. Im Grunde wussten diese Leute überhaupt nicht, was sie eigentlich glauben sollten. Der Synkretismus blühte. Das einzige, was sie wussten, war die Wichtigkeit der Taufe, denn das hatten ihnen die Europäer über die Generationen eingebläut: „Ohne Taufe bist du kein Mensch“.

Erst die Konzilsdokumente und die Dokumente der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin und Puebla öffneten vielen Kirchenmännern die Augen. Die Weichen, so fanden die Wachen unter ihnen, mussten neu gestellt werden. Einer dieser Wachen war der aus Vorarlberg stammende Erwin Kräutler, Bischof der Prälatur am Xingu, im Norden Brasiliens³: „Plötzlich hat es bei uns gefunkt. Ich habe mich mit meinen Mitbrüdern und einige Ordensfrauen zusammengesetzt und wir haben uns gefragt, wer eigentlich das Volk Gottes sei, von dem in den Dokumenten so oft die Rede war. Wir kamen zu dem Schluss, dass nicht wir es waren, die damit gemeint waren, sondern das Volk, die Männer und Frauen draußen an den Flüssen, in den Wäldern, in den Dörfern und Städten unserer riesigen Diözese. Wir wussten, dass das kompliziert werden würde, aber wir fragten uns auch, woher wir denn, wir diese winzige Größe hinter dem Komma, das Recht nehmen, dieses Gottesvolk zu bevormunden und

³ Vgl. D. Bauer, Strom des Elends – Fluss der Hoffnung. Unterwegs mit Dom Erwin Kräutler, Bischof vom Xingu, Salzburg 1989.

ihm die Dinge einfach vorzuschreiben, ohne die Menschen einzubeziehen. Und dann haben wir eben angefangen Laien zu unseren Pastoralversammlungen einzuladen und mit ihnen die Programme zu diskutieren. Diese Laien, Frauen, Männer, Junge und Alte wurden mehr und mehr, ihr Interesse an ihrer Kirche wuchs und sie erwiesen sich als unglaublich konstruktiv, kreativ und von einer starken Glaubenskraft getragen, sodass wir Priester und Ordensleute uns bald auf das rechte Maß zusammengestutzt vorfanden: Wir waren eine verschwindende Minderheit in der Versammlung des Gottesvolkes, aber wir waren geliebt, respektiert, als Geschwister im Glauben angenommen. Das war heilsam und hat das Gesicht unserer Kirche auf wunderbare Weise verändert und bereichert.“

Natürlich fiel es den Klerikern anfangs nicht leicht, Hörende zu werden, und den bis dahin in Unmündigkeit und Untätigkeit gehaltenen Menschen fiel es schwer, nicht nur zur Kirche zu gehen, sondern Kirche zu sein. Jahrelange Gespräche im Hören und Reden, in der Ermutigung und Ermächtigung durch Bildungsprozesse folgten und brachten eine tief greifende Wandlung und reiche Frucht.

Die Kirche hat die Seite gewechselt

Diese lebendigen Basisgemeinden fand ich nicht nur am Xingu, nicht nur sonstwo in Brasilien, sondern überall dort, wo die Kirche die Seite gewechselt hat, in Guatemala, in El Salvador und Nicaragua, in Ecuador, Peru, Mexiko und Haiti. In diesen Gemeinden, egal ob in den Städten oder auf dem

Land, leben heute selbstbewusste und eigenverantwortliche Menschen, die den Glauben teilen und Gott in ihrer Mitte wissen. Als man ihnen endlich die Gute Nachricht in die eigenen Hände gelegt hatte und sie oft mit der Bibel in der Hand Lesen und Schreiben lernten und das Gelesene untereinander austauschten, begannen ihre Herzen im Glauben zu brennen. Heute ist das Evangelium Teil ihres Lebens: Alles, was ihr in den meisten Fällen hartes und bedrängtes Leben ausmacht, findet eine Entsprechung und auch eine Antwort im Leben und Lehren Jesu. Ein faszinierendes Beispiel hat Ernesto Cardenal in den drei Bänden seines „Evangelium von Solentiname“⁴ dokumentiert. Darin geht es um eine lange Reihe von Bibelgesprächen, die er mit Mitgliedern seiner Gemeinde geführt hat, und während derer die Frauen und Männer und auch viele junge Menschen tief in die biblischen Figuren eintauchten, bis die Geschichten zum inneren Kern ihres Wesens geworden sind. Dadurch ist ihnen dann auch die Kraft zugewachsen, die sie zum Kampf gegen die herrschende Ungerechtigkeit und das unterdrückerische politische und wirtschaftliche System befähigte. Die Lehren des Bergpredigers sind endlich dorthin gekommen, wo sie hingehören, in die Lebensrealität der Menschen, und bestimmten fortan ihre Reich-Gottes-Arbeit für ein Leben in Gerechtigkeit und Menschenwürde.

„Wo Gott ist, hat Hass keinen Raum“

Ich erinnere mich an eine Szene im Krankenhaus von San Cristobal des Las Casas in Chiapas, dem südlichsten und ärmsten Bundesstaat Mexikos.

⁴ E. Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräch über das Leben Jesu in Lateinamerika. Aufgezeichnet von E. Cardenal, Wuppertal 1991 (1976–1978).

Dort traf ich Maria Vasquez Gomez, die Katechistin aus dem Bergdorf Acateal wieder, die ich bei der Trauerfeier für die 45 Opfer eines Massakers, das wenige Tage vorher paramilitärische Truppen an der Zivilbevölkerung verübt hatten, kennengelernt hatte. Maria hat dabei neun ihrer engsten Familienangehörigen verloren, die Mutter, zwei Brüder, Schwägerinnen, Nichten und Neffen. Nach einem längeren Gespräch fragte ich die junge Frau ganz direkt: „Maria, hasst du die Männer, die dir, die euch das angetan haben?“ – Ich schaute in dunkle, fragende Augen: „Hass, was ist das? – Weißt du, das ist alles sehr schlimm und mein Herz tut sehr weh, aber ich weiß, Gott ist immer bei uns, er verlässt seine Armen nicht. Und wo Gott ist, hat Hass keinen Raum.“ Dieser Satz der tapferen, kleinen Kämpferin wurde mir zum Hoffnungszeichen für diese junge Kirche in einer Welt, die heute mehr denn je von Gewalt, vom tödlichen Wechselspiel von Rache und Vergeltung beherrscht ist.

Noch einmal zurück in die Prälatur am Xingu. Dom Erwin stehen für die Pastoral seiner 350.000 km² großen Diözese, in der es kaum Straßen, nur Flussläufe gibt, lediglich 16 Priester zur Verfügung. Ja, Sie haben richtig gelesen: 16 Priester für ein Gebiet, das mehr als viermal so groß wie Österreich ist. In die Dörfer und Gemeinden an den Flüssen und in den Wäldern kommt vielleicht alle vier bis fünf Monate ein Priester, der Bischof vielleicht alle zwei Jahre. Und doch sind diese Gemeinden ganz und gar lebendig. Die Menschen treffen einander nicht nur am Sonntag zum Gottesdienst, sondern auch immer wieder während der Woche. Sie teilen die Bibel, sie reden über den Glauben und diskutieren ihre Probleme, versuchen

Lösungen zu finden. Aber dann, wenn der Padre kommt oder gar der geliebte Dom Erwin, dann ist die Freude über groß, dann gerät die wirklich geschwisterliche Begegnung, die gemeinsame Feier der ersehnten Eucharistie zu einem Fest, zu einem Fest des Lebens und des Glaubens.

Ich kann mich nicht erinnern, in unseren Breiten jemals so viel Herzlichkeit erlebt zu haben oder so offenen, so lebendigen, aber auch so ernsten und tief schürfenden Gesprächen zwischen Priestern und Laien gelauscht zu haben. Aber wenn der Priester, wenn der Bischof wieder vom Ufer ablegt, wissen diese Menschen heute, dass sie nicht alleingelassen sind, sondern gemeinsam eine starke und vertrauensvolle Gemeinde bilden, als die sie Teil des Volkes Gottes sind, eines Gottes, der sie niemals im Stich lassen wird.

Und noch etwas kommt hinzu: Das weibliche Element, das diese Ortskirchen prägt. 75 bis 80 Prozent der gewählten Gemeindeleiter am Xingu und in vielen anderen brasilianischen Diözesen sind Frauen. Bischof Kräutler meint: „Die von Frauen geleiteten Gemeinden funktionieren in der Regel besser. Sie sind harmonischer und sie sind spiritueller und geschwisterlicher. Warum? Ich meine, die meisten Männer sind noch nicht aus ihren Macho-Träumen erwacht, sie wollen immer noch herrschen, immer noch Macht ausüben und außerdem verstehen sie von den alltäglichen Dingen nicht viel, die weitgehend von der Arbeit der Frauen bestimmt sind. Die Frauen hingegen kennen die Sorgen und Nöte der Familien, wissen was los ist und haben Antworten aus der je eigenen Erfahrung und von dem, was sie in den Kursen gelernt haben, und sie sind wirklich solidarisch, weil sie dem Leben und damit Gott näher sind, also direkt

aus der Quelle trinken können. Viele dieser Frauen, die ich gut kenne", so Dom Erwin, „sind in meinen Augen die wahren Heiligen unserer Tage.“

Eine andere Kirche – eine andere Theologie

Aus dem, was diese Gemeinden in vielen Teilen Lateinamerikas in Kampf und Kontemplation leben, aus ihrer Sehnsucht nach integraler Befreiung, die Jesus ihnen zugesagt hat, ist im Laufe der Jahrzehnte das entstanden, was man Befreiungstheologie genannt hat. Sie wurde erstmals von dem aus einer Indio-Familie stammenden Theologen Gustavo Gutierrez⁵ formuliert, sozusagen als theologischer Überbau des real gelebten Lebens. Er sah das arme Volk seines Kontinents, die an den Rand gedrängten Mestizen und Mulatten und die oftmals ganz aus der Gesellschaft ausgeschlossenen Indigenas in einer Exodus-Situation, in der Gott den Schrei seines Volkes hört und es aus dem Sklavenhaus Ägypten herausführt in ein gelobtes Land. Viele Theologen haben dieses Bild aufgenommen und weiter ausgefaltet und damit bald weltweite Aufmerksamkeit erregt, auch jene des römischen Lehramtes. Um die „Strukturen der Sünde“ beschreiben zu können, mussten diese Autoren zum Teil das bisher gültige Vokabular verlassen und Anleihen bei den Sozialwissenschaften, ja auch bei Karl Marx machen, weil man sonst nicht hätte verstehen können, worum es in diesem notwendigen Widerstand gegen die ausbeuterischen Strukturen in Politik und Wirtschaft gegangen ist und immer noch geht.

Es begann die Zeit der Märtyrer, die bis heute anhält, die Zeit jener Menschen,

jener Männer und Frauen, die weiterhin von der „Alten Kirche“ angehörenden Obrigkeit im Stich gelassen, aus ihrem gelebten und bezeugten Glauben heraus auch zu politischen Gegnern der Mächtigen und Reichen geworden sind. Das Blut der Märtyrer und Märtyrerinnen floss reichlich in den vergangenen Jahrzehnten und das nicht nur in den Ländern Lateinamerikas, sondern überall auf der Welt, wo der Same des Konzils aufgegangen war und reiche Frucht gebracht hat, überall dort, wo die Kirche – nicht in all ihren Teilen, aber doch partiell – die Seite gewechselt hat. Sie ist aus der tradierten Allianz mit den Reichen und Mächtigen ausgebrochen und an die Seite der Armen getreten, an die Seite der Namenlosen, die seit urdenklichen Zeiten immer die Lieblingskinder Gottes gewesen sind. Hätten die christlichen Kirchen im Europa des 19. Jahrhunderts dies gewagt, hätten sie sich schon damals von der weltlichen Macht verabschiedet, hätten sie den Palästen und Prunkhäusern der Industriepotentaten den Rücken gekehrt und sich den armen Weberinnen, den ausgemergelten Arbeitern, den in den Minen geschundenen Kindern liebend zugewandt, dann hätte die Welt sich vermutlich den Umweg über den Marxismus ersparen können.

„Wir organisieren Hoffnung“ – Die jungen Kirchen und die Sehnsucht nach ihrem Glaubensbeispiel

Vielfältig und bunt sind die jungen Kirchen des Südens und deren Theologien: etwa die „Small Christian Communities“ in Afrika, seien sie nun eher von der kontextuellen Theologie Südafrikas oder den „Theologies of the

⁵ Vgl. G. Gutierrez, Theologie der Befreiung, Mainz 1973.

Rejected" in Uganda und dem gesamten ostafrikanischen Raum, vom Widerstand gegen den Islamismus im Sudan oder in anderen arabischen Staaten Nordafrikas geprägt. Auch Indien ist ein faszinierendes Land, das angesichts der von der alten Kastengesellschaft beherrschten sozialen Realität eine erstaunliche interreligiöse Zusammenarbeit auf der Seite der Armen aufweist. Überall im Süden finden wir eine kraftvoll lebendige, junge Kirche, in welcher der Begriff Berufung einen anderen Klang hat als bei uns, Berufung in die Nachfolge Christi, egal, ob in das Volk Gottes im Allgemeinen oder in ein besonderes Amt, in eine besondere Aufgabe. Noch einmal ein Zeugnis der jungen Kirche am anderen Ende der Welt, in dem 7000-Insel-Reich der Philippinen im Pazifischen Ozean.

Auf den Philippinischen Inseln ist unter dem Druck der Diktatur von Ferdinand Marcos und unter dem Druck der Ausbeutung durch die USA sowie internationaler Konzerne etwas entstanden, was die Initiatoren „Church of the Poor/Kirche der Armen“ nennen. An der Wiege der Idee stand auch hier das Konzil und eine Ansprache von Paul VI. während der ersten asiatischen Synode in Manila. Damals lautete seine Botschaft: „Die Völker Asiens sind in ihrer Mehrheit arm und wir dürfen nicht dulden, dass die Kirche als eine Insel der Reichen in einem Ozean des Elends schwimmt.“ Diese Botschaft wurde von den Führern der noch in kolonial feudalen Strukturen lebenden Kirche, welche die eingeforderte Nächstenliebe auf Caritas, auf das Verteilen von Brosamen reduzierte, nicht so gerne gehört. Einer aber, der junge Bischof von Infanta am Südrand der Hauptinsel Luzon, Julio Xavier Labayan, Sohn aus reichem Haus, fuhr mit leuchtenden Augen zurück in sei-

nen armen Küstenstreifen und begann nachzudenken und die Sache in Angriff zu nehmen.

Bildung war seine erste Priorität. „Yapak ng Paginoon“ war der Name für ein Bildungsprogramm, das er mit seinen ebenso begeisterten Mitarbeitern erstellte – „Yapak“ ist das Wort für jene Fußspuren von Mensch und Tier, die man an jedem Morgen im weißen Sand der pazifischen Küste finden kann. Und „Yapak ng Paginoon“ waren eben dann die Fußspuren Gottes, die jeder Teilnehmer, jede Teilnehmerin in den sorgfältig ausgearbeiteten Kursen in seinem/ihren Leben und im Leben, in der Geschichte der Gemeinschaften und des ganzen Landes entdecken sollte. Nachdem die Geschichte aber eben eine Geschichte der Kolonialisierung, der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Ausbeutung und Marginalisierung war und ist, wird klar, dass hier sehr schnell von Jesu Zusage der integralen Befreiung die Rede war, im Lernen, im Beten, in der Arbeit und im Feiern.

Von den Diktatoren und ihren Handlangern blutig verfolgt, von der offiziellen Feudal-Kirche der Reichen und Mächtigen im Stich gelassen, ja bekämpft und ausgegrenzt, begann „Die Kirche der Armen“ an der Küste der Bauern und Fischer im Süden hinauszuwachsen und langsam die Inseln zu erobern. Heute sind die Prinzipien der „Church of the Poor“ von der Bischofskonferenz anerkannt, wenngleich die Umsetzung nur zögerlich vor sich geht. Den zentralen Grundgedanken hat mir ein Europäer, der aus den Niederlanden stammende und seit mehr als 25 Jahren für Labayens „Kirche der Armen“ arbeitende Theodorus van Loon, von allen nur liebevoll „Deacon Mario“ genannt, erläutert. Er ist als einer der ersten ständigen Diakone von

Kardinal Alfrink in Utrecht geweiht worden, nachdem er meinte, er wolle kein „Hochwürden“, sondern ein Diener der Armen werden. Lange Jahre hat er sein Diakonat als einfacher Fabriksarbeiter gelebt, bis Bischof Julio ihn dann als einen der wichtigsten Mitarbeiter im Weinberg des Herrn an seine Seite geholt hat. Er sagte mir das so: „Ich glaube, dass die Quintessenz der Botschaft Jesu das Reich Gottes ist. Und das Reich Gottes ist nicht die katholische oder eine andere christliche Kirche, sondern viel, viel mehr. Das Reich Gottes ist eine ganz andere Gesellschaft, aufgebaut auf Wahrhaftigkeit, auf Solidarität, auf Liebe, Geschwisterlichkeit und ehrlichem Teilen der materiellen und immateriellen Güter. Das, was wir hier aufbauen, hat nicht nur mit den Christen zu tun, sondern ebenso mit den Buddhisten, den Hindus, den Muslimen, mit allen Menschen, die mit uns leben. Alle Menschen, die an ein letztendliches Ziel, an eine letztendliche Kraft der Gerechtigkeit glauben, haben eine Kapazität, haben ein Glaubenspotential eingestiftet, das sie befähigt an einem System mitzuarbeiten, das eine gerechte und faire Welt für alle ermöglichen wird. Und genau diese Glaubenskraft gilt es zu wecken und zu stärken. Auf die eine oder andere Weise werden wir also auch unsere Kirche so umzubauen haben, dass sie diesen Dienst an den Glaubenden und Suchenden zu leisten imstande ist, statt dieses Glaubenspotential zu behindern und zu entmutigen, wie sie es lange, zu lange getan hat und in Teilen auch heute noch tut.“

In diesen wenigen Sätzen liegt ein ganzes Programm, ein Aktionsplan, eine Ermutigung zum Aufbruch, den diese heute am Rande des Wahnsinns dahintaumelnde Welt so bitter nötig hätte. Deacon Mario meint lapidar: „Jesus

meint mit dem Reich Gottes eine Kontrastgesellschaft, an der mitzubauen wir alle berufen sind, ob kirchlich oder säkular, ob gläubig oder ungläubig, denn eine andere Welt ist möglich, wenn viele Menschen den Mut haben, sie auch zu wollen. Gott ist mit uns auf dem Weg, wenn wir die Partei der Armen ergreifen und gemeinsam, ob bewusst oder unbewusst an seinem Reich mitarbeiten. Er ist mit uns. Warum? – Ganz einfach, weil wir versuchen, seine Arbeit zu tun und die Kirche aufzubauen, die er träumt. Welche Hindernissen sich uns auch in den Weg stellen werden, wir werden sie überwinden.“ Diese Selbstsicherheit, diese Überzeugungskraft habe ich an vielen Orten, in vielen Gruppen und Gemeinden selbst erfahren dürfen und manchmal, wenn ich mit all der europäischen Mutlosigkeit und Kleingläubigkeit konfrontiert werde – auch wenn es gottlob die junge Kirche selbst in der alten Kirche und auch bei uns gibt – habe ich Sehnsucht nach dem Beispiel dieser Menschen, nach der Glaubenskraft dieser Armen. Sie, die solange unter Diktatoren gelitten haben und heute durch die brutale Macht der Globalisierung immer weiter ins Elend getrieben werden, sie geben nicht auf, an Jesu Kontrastgesellschaft zu arbeiten, sie leisten täglich Reich-Gottes-Arbeit, sie helfen, sie stützen einander, sie beten und singen aus vollem Herzen, aber sie wissen eben auch, dass Reich-Gottes-Arbeit mehr ist als Halleluja und alte Hymnen.

Wenn man dann mitten unter diesen Leuten ist, die ohne jede Hilfe von außen ein kleines, bescheidenes, aber effizientes Gesundheitssystem aufgebaut oder eine ‚Saatgut-Kooperative‘ gegründet haben und so den internationalen Konzernen ins Angesicht widerstehen, die alternative Schul- und Bildungssysteme für die Kinder und

Jugendlichen einrichten, die solidarisch neue Arbeitsmöglichkeiten für Frauen schaffen, dann trifft man auf Menschen mit aufrechtem Gang, auf Menschen, die Würde ausstrahlen, in deren Augen Stolz und Freude aufleuchten: „Das haben wir geschaffen, das ist unser Werk, denn Gott ist mit uns auf dem Weg. Wenn wir alles tun, was in unseren Kräften steht, dann tut er in seiner Barmherzigkeit den größeren Rest.“ – Diese Zuversicht, dieses Wissen, dass mehr in einem steckt, als man sich zugetraut hat, richtet apathische und verzweifelte Menschen auf, wirkt ansteckend und zieht Kreise über die ganze Inselwelt der Philippinen. Mitten unter diesen armen und von der Globalisierung an den Rand geschobenen Menschen bekommst du plötzlich eine Ahnung davon, was das ist, der Glaube, der Berge versetzen kann, von dem man in unseren Breiten oft so wenig spürt. Dazu Deacon Mario in seiner knappen Art: „Siehst du, es ist doch ganz einfach, wir organisieren die Hoffnung, die Jesus in die Welt gebracht hat.“

Klingt das nicht nach einem Leitgedanken, der auch anderswo, der vielleicht sogar in Europa eines Tages wirksam werden könnte, wenn wir Christen hier uns aufmachten, um gegen den Strom zu schwimmen, gegen den herrschenden Megatrend der Individualisierung und Entsolidarisierung anzudenken und danach zu handeln? Den dazu nötigen Mut, die nötige Phantasie können wir allerdings nicht zwischen Buchseiten, nicht vor dem Fernsehschirm, auch nicht in den lehramtlichen Papieren der „Alten Dame“ finden, sondern nur im Blick auf Menschen, die schon unterwegs sind, die bereits zu Verkündern und Tätern des Reiches Gottes geworden sind. Das erhält die Kirche, so scheint es, jung, denn die Botschaft, das sollten wir nicht vergessen, ist brandaktuell, vielleicht aktueller und brennender denn je. Sie kann jedenfalls nicht schuld daran sein, wenn wir uns zuweilen so alt und müde fühlen und uns – ja vielleicht eben auch Gott – nichts mehr zutrauen.

PAUL DESELAERS

Alt werden, doch auch lebenssatt?

Chancen und Herausforderungen für alternde Seelsorger

Angesichts einer immer weiter bis ins hochbetagte Alter ausgedehnten Dienst- und Funktionserwartung an Seelsorger stellt sich auch die Frage nach der persönlichen Bewältigung dieses Lebensabschnittes. Dr. Paul Deselaers, Spiritual im Priesterseminar des Bistums Münster und Lektor am Ökumenischen Institut der dortigen Universität, widmet sich den spirituellen Grundlagen und Voraussetzungen für ein individuelles Reifen der Persönlichkeit, wodurch gerade ein altgewordener Seelsorger im biografischen Rückblick auf ein erfülltes Leben zur Bereicherung für andere werden kann. (Redaktion)

1. Alt und lebenssatt sterben?

Offenbar war es in der Geschichte der Menschen lange Zeit möglich, seine Identität in einem langen, erfüllten Leben zu finden. So erzählt jedenfalls die Bibel. Im Alten Testament, in den Erzählungen von den Patriarchen, heißt es mitunter: „Er starb, alt und lebenssatt“. So oder ähnlich wird von Abraham, von Isaak, von David, von Ijob und anderen (Gen 25,8; 35,29; 1 Chr 23,1; 29,28; 2 Chr 24,15; Ijob 42,7) notiert. Vom Tod wird eher nebenbei geredet, knapp, am Rande. Nicht, weil diese Menschen das Leben satt hätten oder lebensmüde wären; nein, in der Mitte steht vielmehr das satte Leben. *Alt* ist dabei zunächst nur eine Bezeichnung, welche die Zahl der Jahre ausdrückt. *Lebenssatt* hingegen bezeichnet die Qualität dieser vielen Lebensjahre. In diesem Verständnis schließt der Tod von außen etwas ab, was von innen her, seinem Wesen nach, erfüllt ist. Und was ist diese innere Substanz? Zuallererst, dass dieser verstorbene Mensch sich auf seinen Lebenswegen in allem auf den lebendigen Gott bezogen hat. Weil er sich an ihn gebunden und darin Halt gefunden hat, werden auch das

Schwanken auf diesem Weg, die Irrwege und Umwege nicht verhehlt. Selbst auf Abwegen sind diese Menschen drauf gestoßen, dass sie vom Gott des Lebens getragen sind. Nicht eine vordergründig vitalistische Botschaft übermitteln sie im Sinne von: Ich habe alles erlebt, was man erleben kann. Nein, das mit Gott gelebte Leben hätte der Tod nie und nimmer in Zweifel ziehen können. Alt und lebenssatt zu sterben – das wird nur von den Großen im Volk Israel gesagt, von denen, die exemplarisch den nachfolgenden Generationen die Richtung des Lebensweges angeben: „Er starb, alt und lebenssatt“. Nirgendwo ist in diesen Lebensläufen davon die Rede, dass sie danach gesucht hätten, dem Altern und dem Todesgeschick nach einem langen Leben zu entgehen. Ihr Anteil war, das Leben mit Gott zu leben. Das war ihre Lebensfüllung.

Wie das Leben, das der Tod zwar von außen abschließt, das aber doch in seinem Wesen von innen her Erfüllung hat, Kontinuität findet, damit von neuem Leben erzählt werden kann, das ist das Interesse all dieser Erzählungen. Wenn etwa vom Tod der Kinder erzählt wird, ist nicht der Tod an sich im Blick,

sondern das zerstörte Leben der Eltern (Gen 37,35; 44,29; 46,30), und zwar wie es an das Ereignis der Zerstörung anschließen und sich neu orientieren kann. Wie der Tod gesehen wird, liegt am jeweiligen Leben. Das, was sich an gelebtem Leben in der Todesstunde versammelt, entscheidet darüber, ob Menschen den Tod fürchten oder nicht. War das Leben mit seinem Auf und Ab im Letzten abgerundet, so ist das Sterben nur der letzte erfüllende Schritt auf dem Lebensweg. War das Leben vorrangig gestört, kann der Tod als Abbruch nachhaltig zum Thema werden – vor dem Tod für den Sterbenden, nach seinem Tod für die Angehörigen, die diesen Tod erlebt haben.

Nicht selten versammeln die sterbenden Patriarchen ihre Kinder und deren Familien um sich, um sie zu segnen (Gen 49; Tob 14,3). Im Angesicht der eigenen Familie wird der erfahrene Segen greifbar: Nachkommenschaft, die das Wirken des sterbenden Vaters verlängert und das Gedächtnis an ihn bewahrt; ein hohes Alter, das ein sinnvolles Leben abschließt, in dem der Lebenshunger gesättigt ist; vielleicht auch eigener Grund und Boden, der die Gabe des Lebens sichern hilft. Es scheint, als ob die so Sterbenden sagen: Siehe, es war gut!

Die Patriarchen segnen das Zeitliche. Dankbar schauen sie auf das, was auf ihrem Lebensweg, in der Zeit ihres Lebens geworden ist. Sie zeigen, dass Gottes Segen ihr Leben trägt. So geben sie den empfangenen Segen des lebendigen Gottes anderen weiter.

Das Zeitliche segnen – die Redewendung ist erhalten geblieben. Darin liegt eine Chance über die Zeiten hin. Nämlich, jeden Tag anzuschauen und in

ihm das eigene Leben anzuschauen, wie es ist, wie es war. Mit allem Ge- glückten und Zugekommenen, mit al- lem Bruchstückhaften und auch Mis- lungenen einverstanden werden und es gut sein lassen – im Angesicht des lebendigen Gottes. Er segnet unser Zeitliches, wie es ist und wie wir es versucht haben.

2. Beobachtungen zur Alterspyramide

Diese eine biblische Spur im Lebens- verständnis der Bibel könnte eine Folie sein, auf der die Chancen und Herausforderungen des Alterns, speziell des Alterns von Seelsorgern sich erkunden lassen. Es ist ein nicht eindrücklich be- dachtes Thema der Theologie und der Spiritualität, obgleich die nüchterne Si- tuationsbeschreibung der Berufsgrup- pe der Seelsorger die Fragen um das Altern, den Alterungsprozess und das Leben im Alter drängend nahelegt.

Seit längerem wird die Alterspyramide der Priester in unterschiedlicher Weise reflektiert. Sie zeigt einen deutlichen Überhang bei den älteren Priestern.¹ Allein das in der erwähnten Studie er- mittelte Durchschnittsalter im Bistum Essen liegt bei 59,7 Jahren. Persönlich (Jahrgang 1947) erlebe ich seit Jahren, wie ich im stetigen Älterwerden dem Durchschnittsalter der Priester in mei- nem Heimatbistum Münster immer nur in gemessenem Abstand auf den Fersen bleibe. Dieses Durchschnittsalter ent- spricht dem des Bistums Essen ziem- lich genau. Daran kann ich unmittelbar die Altersentwicklung im gesamten Presbyterium ablesen. Im errechneten Durchschnittsalter werden allerdings die in den einzelnen Tabellen ablesba-

¹ Vgl. dazu: *Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen IKSE*, Im pastoralen Dienst 2000. Priester, Diakone, Laien im pastoralen Dienst des Bistums Essen. Eine statistische Information zur Situation und Entwicklung, Essen 2000, 15–31.

ren quantitativen Ausschläge nach oben und unten bei den unterschiedlichen Alterskategorien überdeckt und nivelliert. Je nach den Altersgruppen entlang der Altersschiene gibt es teilweise erhebliche Verschiebungen. Die zukünftige Situation wird im Blick auf das Gesamtbild eher weiter dramatisch, weil gerade für die jüngeren Altersgruppen eine deutliche Abnahme der Zahlen tätiger Priester zu verzeichnen ist. Diese komplexe Situation hat strukturelle und menschliche Konsequenzen ganz unterschiedlicher Art. Einerseits werden bei der abnehmenden Zahl der aktiven Priester Strukturen wie Pfarreiverbände oder Seelsorgeeinheiten geschaffen, denen Priester nicht selten in einem Ensemble unterschiedlicher Mitarbeiter/innen vorstehen. Andererseits erfahren nicht wenige in einer entsprechenden Umschichtung der Aufgaben, in einem neuen Zuschnitt des Dienstes und in der Perspektive, bis zum 75. Lebensjahr hauptamtlich tätig sein zu sollen, eine Belastung aus dieser nicht abnehmenden Verantwortung; diese zehrt an der Lebensfreude und verdrängt auch nicht selten die Zeiten für das ausdrückliche geistliche Tun und die Erholung.² Auch der Seitenblick auf gleichaltrige Menschen in den Gemeinden, die ihren Ruhestand genießen und gestalten, bringt viele Fragen mit sich. Nicht selten sind manche Priester mit der Frage beschäftigt, ob sie Menschen sind, die als Persönlichkeiten mit ihrer Verkündigung und Existenz Sinn und Orientierung geben können. Sollen sie nur alt werden oder auch lebenssatt?

3. Wie denn lebenssatt werden?

Seit einem Jahrzehnt macht das Wort von der „Erfindung des inneren Menschen“³ die Runde. Darin wird eine Tendenz erkennbar, in der aus dem Suchen und Finden, vielleicht aus dem Wiederfinden des inneren Menschen, das vor allem mit Achtsamkeit zu tun hat, ein „Machen“ wird. Wie „wird“ nun ein Mensch, der als lebenskompetent erfahren wird? Wie kann es geschehen, dass jemand „lebenssatt“ sterben kann?

Viele Bemühungen um entsprechende hilfreiche Antworten gibt es in jeder Generation. Sie gehen oft von Beobachtungen aus, die sich auf Krisenphänomene richten, tragen Auffälliges zusammen und stellen dabei neue Fragen, die Wege weisen wollen. Die immer noch unabgegoltene Frage etwa des umfangreichen Werks von Eugen Drewermann⁴ steht nach wie vor im Raum: Wieviel an innerer Substanz und Identität braucht jemand, um Priester sein zu können und als solcher einmal „lebenssatt“ werden zu dürfen?

In der derzeitigen Wahrnehmung erscheint ein Problembereich von besonderer Dringlichkeit. Oft wird er von außen mehr wahrgenommen als im Innenbereich der Kirche. Es ist mitunter die Koppelung von ausbleibender altersentsprechender Persönlichkeitsbildung und einem übersteigerten Erwählungsbewusstsein. Mischt sich diese Verbindung in die Entwicklungssituation, besteht die Gefahr, dass sich die Betreffenden in diesem übersteigerten Erwählungsbewusstsein über an-

² Vgl. Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie PRIESTER 2000, Ostfildern 2001, 177–204.

³ Vgl. Jan Assmann (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993; s. auch: Richard van Dülmen (Hg.), *Erfindung des Menschen*, Wien-Köln-Weimar 1998.

⁴ Eugen Drewermann, *Kleriker – Psychogramm eines Ideals*, Olten 1989.

dere Menschen erheben, weil sie die Grundbewegung der Erwählung noch nicht verstehen und einüben und sie damit verzerren. Denn Erwählung im biblischen Verständnis gibt es immer nur als Erwählung zu etwas, das den Menschen dient, nicht als Auszeichnung für die Erwählten selbst. Nicht selten spielt der missverstandene Gedanke der *Repraesentatio* bei diesem Erwählungsbewusstsein eine erhebliche Rolle. Er vermittelt dann nicht nur ein eingeschränktes Bild von Männlichkeit, das auch die Konturen eines individuellen Klerikalismus zeigt, der Privilegien beansprucht, ohne der innersten Dynamik des Dienens, der Gotteszeugenschaft und der Gedächtnisfeier Jesu Christi gerecht zu werden. Dieser Aspekt mangelnder menschlich-männlicher Entfaltung hat teil an den Problemstellungen dieser Zeit. Unter dem Stichwort „Individualisierung“ wird die Gestaltung der eigenen Individualität zum Ziel des Lebens erhoben. Das klingt attraktiv und hat in sich viel Notwendiges. Ein persönlicher Stil wird dabei als unabdingbare Forderung der Allgemeinheit auferlegt. Bis in die Sprache hinein wird dieser Stil wahrnehmbar. Man bittet nicht mehr um etwas, man „bekommt“ es, nicht selten von eindeutigen Gesten begleitet. Dahinter liegt, was der Soziologe Gerhard Schulze als inszenierte Individualität beschreibt.⁵ Was sich in äußerlicher Betrachtung wie Souveränität und geformte Individualität zeigt, erscheint bei näherer Betrachtung als eine Art Rolle in einem Theaterstück. Die Rollen können dabei durchaus konträr sein: Ändert sich der Zusammenhang, ändert sich auch die Rolle. Starke Wechsel sind dabei absehbar:

grandios und tragisch, Hauptrolle und Nebenrolle, übernommene und aufgedrängte Rolle usw. Was im Reiz der Vielfalt der zum Leben kommenden Persönlichkeitsanteile vorab verheißen ist, nämlich alles zusammenhalten zu können, tritt gerade nicht ein. Die Einheit des Vielen in der Person kann nicht wachsen. Diese heute gerne als „echt“ gesuchte und erlebte Einheit ist nicht leicht zu haben. Sie wäre die ersehnte Lebenskompetenz. Freilich setzt sie Werdeprozesse voraus, die sowohl der Introspektionsfähigkeit als auch der beharrlichen Seelenarbeit bedürfen.

4. Hilfen zur Identitätsbildung

Wovon werden solche Werdeprozesse am besten begleitet? Welche Hilfen zur Identitätsbildung bieten sich an? Zwei Elemente sind es, die nach meiner Erfahrung für die Identität eines jeden Menschen grundlegend förderlich sind. In der Jugendzeit der heute älter werdenden Seelsorger hat es sie ausdrücklich gegeben, freilich in einer Gestalt, die eher geistig-rational geprägt war und auch zu Einseitigkeiten geführt hat: nämlich Gesprächsbegegnungen und Ideale.

In den vielgestaltigen Erlebnissen und Begegnungen werden junge Menschen in Neuland geführt, das immer auch Angst macht. Die so oft beschworene Coolness der jüngeren Generation verbirgt ja entsprechende Verunsicherung und Entscheidungshemmungen. Wie sollen die zahlreichen Erlebnisse in ihrer Bedeutsamkeit verstanden werden, wenn sie nicht in einen Gesamthorizont des Lebens nach und nach einbezogen werden? Es braucht also eine Art

⁵ Gerhard Schulze, Inszenierte Individualität – Ein modernes Theater, in: Richard van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln 2001, 557–580.

von Dolmetschern, die auch unvermittelt nebeneinander Stehendes auf die je eigenen Fragen und Suchbewegungen hin zu hören, zu öffnen und zu verstehen vermögen; Dolmetscher, die nicht vorschnell Rezepte bieten, sondern die Ausdauer aufbringen, das Erlebnispuzzle nach und nach mit den betreffenden Menschen im Zusammenhalten auch zusammenzufügen und in Beziehung mit einem Gesamthorizont des Lebens zu bringen. Zur Identität gehört ja, dass der psychische Innenraum variationsreich strukturiert und entfaltet ist. So kann das Erleben gefördert werden, dass jemand nicht Spielball der jeweiligen Ereignisse ist, sondern Subjekt des eigenen Handelns werden kann. Von da aus erst kann der weite Weg zur Selbstverdung beschritten werden, der im christlichen Sinn nicht einen Selbstentwurf meint, sondern ein Heraushören dessen, was schöpfungsentsprechend in mich hinein gelegt ist, was nach und nach herausgebildet werden soll. Dazu bedarf es eines begleitenden Gegenübers; dieses kann helfen, das Vielerlei des Lebens als Zusammenhang verstehen zu lernen. Dann liegt eine orientierte Suche nach der gottgewollten eigenen Lebensgestalt nahe. Die zunächst unstrukturierte Vielfalt alltäglichen Lebens braucht Unterscheidungs- und Ordnungshilfen. Darauf richtet sich eine tiefe Sehnsucht wohl jedes Menschen, der in neue Lebensphasen hineinwächst. Wer hilft, Erstwichtiges von Sekundärem zu unterscheiden? Werte und Ideale tragen dazu bei, die Vielzahl von Erlebnissen

ordnen zu lernen, bestimmte Seiten im eigenen Leben zu entdecken und ihnen angemessenes Gewicht zu geben. Die Verwirklichung von Werten lebt von personal bestimmten Beziehungen und Vollzügen, in denen sie realisiert und schließlich weitergegeben wird. Je mehr das Leben sich je neu in Ordnungen einbinden lässt, um so kraftvoller kann der eigene Weg gegangen werden, kann das Leben sich entwickeln.⁶ Streng geordnete personale Angebote und ein System von Werten haben die älter werdenden Seelsorger erlebt. Viele haben Mannigfaches darin erfahren und sich zu Eigen machen können. Sie leben mit dem Gefühl, eine eigene Identität zu haben. Heute braucht es wohl eine beweglichere Gestalt in den beiden Elementen, in den Gesprächsbegegnungen und bei den Idealen. In beiden wird der Wegcharakter deutlich betont. Denn die Wege sind komplexer und weiter geworden in einer stark ausdifferenzierten Gesellschaft.

5. Begegnung mit der Wahrheit des Lebens

Wenn Wege verkürzt werden, wenn Wegbemühungen geleugnet oder ausgebendet werden, zeigen sich schließlich nach geraumer Zeit die Folgen. „Es gibt auf dem Reifungsweg zum Alter zwei Gefährdungen, die dem Prozess der Lebenswahrhaftigkeit entgegenstehen: die Erstarrung, Verfestigung (Gesetz, Verkopfung, Ritualismus, Absicherung) und die Auflösung (Ordnungslosigkeit, Unzuverlässigkeit, Konturlosigkeit).“⁷ Die

⁶ Zu einem Königsweg der Identitätsbildung, in dem die unterschiedlichen Erfahrungsebenen zusammenkommen, und der gleichermaßen das personale Angebot wie auch die ausrichtenden Werte vermittelt, vgl. zum Beispiel Peter Köster/Hermann Andriessen, *Sein Leben ordnen. Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola*, Freiburg-Basel-Wien 1991.

⁷ Johannes Bours, *Ich werde ihm den Morgenstern geben. Worte für den Lebensweg*, hg. von Paul Deselaers, Freiburg-Basel-Wien 1988, 120f.

Stichworte zur Beschreibung der Gefährdungen erinnern wohl hinreichend an konkrete Lebensgestalten. In der Mitte dieser beiden Straßengräben geht der Weg, der lebendiges Leben verheißt. Zwischen den „Straßengräben“ des Sich-festhalten-wollens und des Sich-gehenlassens als den inneren Motiven von Erstarrung und Auflösung baut sich eine Spannung auf, in der das Angebot erwächst, sich selbst noch einmal anzuschauen, um zu einer Wertschätzung des gelebten Lebens und zugleich zu einer Relativierung dessen zu finden, was sich im Leben entwickelt hat. Was kann schon vorher dazu verhelfen, dass eine gute Spannung entsteht?

Eine erste Hilfe kann darin bestehen, die eigene Lebensgeschichte in den Blick zu nehmen und zu ihr stehen zu lernen. Alltäglich lässt sich beobachten, wie Menschen geradezu sehnüchrig jemanden suchen, der oder die aufmerksam zuhört und Anteil nimmt an der erzählten Lebensgeschichte. Offenbar wird im Erzählen die Anerkennung des Lebens gesucht. Im Sich-mitteilen möchte jede und jeder erfahren, dass das eigene Leben Bedeutung hat. Rückblickend möchten Menschen ihrem Leben im Erzählen eine Deutung geben. Dabei kommt Geglücktes und Missglücktes zutage, Leichtes und Schwernes, Erlebnisse, die Befreiung und Verwicklungen nach sich gezogen haben. Die unverwechselbare Lebensgeschichte mit ihren oft so vielschichtigen Hintergründen will ernst genommen werden. Dazu gehört auch, sich im Erzählen der schuldhaften Seiten des Lebens

und dem Schmerz der bitteren Selbsterkenntnis auszusetzen. Die kirchliche Tradition spricht in diesem Zusammenhang von der Läuterung des Lebens, die Tag für Tag geschehen kann und darin eine kostbare Hilfe birgt, wenn sie erschlossen wird.⁸ Letztlich ist das Erzählen und Erwägen der Lebensgeschichte die Suche nach dem, wie Gott mich sieht, wie ich vom Wesen her gemeint bin – im Angesicht dessen, was geworden ist. Genau darin geschieht die Suche nach dem Vertrauen, dass ich als der, der ich geworden bin, erwünscht bleibe. Wenn ich zu meiner gewordenen Lebensgestalt stehen kann, wirkt schon das immer auch ersehnte Vertrauen, mich fallen lassen zu können in den hinein, der der Gott des Lebens ist. Dazu bedarf es einer Zuversicht, die immer wieder aufgesucht werden will und immer wieder beginnt, sooft auch alles zu versagen scheint. Hierin kann sich ein Lebenszeugnis verwirklichen, das Martin Buber einmal so verdichtet hat: „Altwerden ist schön, wenn man nicht verlernt hat, was Anfangen heißt.“

Eine zweite Hilfe liegt in der Antwort auf die Frage, ob ich mich von bisherigen Aufgaben lösen kann. Die Antwort entscheidet mit darüber, ob sich die Selbstannahme in der Weise ereignen kann, ja zu sich zu sagen als zu jemand (von Gott längst) Bejahtem. Gerade die hohe Identifikation mit einer Aufgabe oder einem Amt birgt die Gefahr in sich, nicht zur Relativierung der eigenen Lebensgestalt zu kommen. Das Sich-lösen-können würde darauf verweisen, dass es keine uneingeschränkt

⁸ Vgl. dazu auf dem Hintergrund der Sozial- und Humanwissenschaften die eindringlichen Reflexionen von Dorothea Sattler, Vollendung unserer Lebenszeit in schmerzlich heilender Gotthegegnung. Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung, und *dies.*, Selbstthematrisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie, jeweils in: *Dies.*, Aufgebrochen. Theologische Beiträge, Mainz 2001, 151–162; 195–208.

te Geltung der Tätigkeiten gibt, dass vieles wie eine Außenseite des Lebens erscheint. Herauszufinden, was ihr auf der Innenseite entsprochen hat und jetzt entspricht, ist eine Chance des Alterns. Von daher suchen im Blick auf die lange offizielle Dienstzeit bis zur Vollendung des 75. Lebensjahres nicht wenige Seelsorger nach einem früheren Wechsel in eine nicht mehr allein- oder hauptverantwortliche Tätigkeit. Vielen fällt es nicht leicht, über Jahrzehnte hin geübte Aufgaben zu lassen oder auch Anerkennung bringende Dienste in die Hände anderer, jüngerer Kollegen zu legen. Gelingt es jedoch, so erfahren viele, dass in ihnen an der Innenseite etwas gewachsen ist, das von Menschen gesucht wird – wie Echtheit, Wertschätzung, Einfühlung, Zuhören, Geduld, Gelassenheit.

In diesem Prozess liegt eine dritte Hilfe: nämlich von Jüngeren auch zu lernen und lernen zu wollen. Dass Jung und Alt zunehmend mehr in Kontakt kommen, ist nach längerer Isolierung der Lebensbereiche von Jung und Alt ein durchaus neu entdecktes Anliegen der Gesellschaft. In den christlichen Gemeinden ist es immer praktiziert worden. Wenn unterschiedliche Lebensgruppen sich füreinander öffnen, kann das Interesse aneinander wachsen, und man lernt, sich mit neuen Augen zu sehen. In vielen Familien gibt es in allen Lebensaltern bewegende Erfahrungen im Zusammensein von Eltern und Kindern, von Großeltern und Enkeln. Manche Pfarrer im mittleren Lebensalter sind dankbar, wenn sie mit einem älteren und einem jüngeren Mitbruder in Teilbereichen leben und arbeiten können. Vielleicht könnte gerade bei den älteren Priestern das Erwachsensein in jenes Stadium getreten sein, in dem es nicht nur darum geht, Variationen in Lebensentwürfen anderer zu

ertragen, sondern sich darüber und daran zu freuen. Hier wäre Lebenserfahrung zu bergen und zu entfalten, obgleich gesellschaftlich die Autorität des Alters und sein natürlicher Vorrang vor der Jugend sich aufzulösen scheinen. Die Beziehungen zwischen den Generationen dürften zunehmend nicht mehr durch gesellschaftliche Regelabläufe gestützt und geschützt, sondern dem freiwilligen und aufmerksamen Wollen und Können von Alten und Jungen anheim gegeben sein. Gerade hier könnten die älteren Menschen, die lernen wollen, in einem aktiven Ruhestand die eigene menschliche Ergänzungsbedürftigkeit zeigen und darin von den Jüngeren mit ihren Erfahrungen, mit ihrer Weisheit wahrgenommen werden. Diese Weisheit verweist darauf, dass der Wert unseres Lebens und die Würde unserer Person tiefer verankert sind als in Leistung und Produktivität. Im Altern kann das Fundament des Lebens sichtbar werden. Auf ihm kann das Lernen von anderen Weisen des Lebens am besten gedeihen, ohne Angst, das eigene Leben würde deshalb abgewertet.

6. Gabe und Aufgabe der älter werdenden Seelsorger

Eine Erwartung, die unausgesprochen an alte Menschen ergeht, ist gewiss, dass sie den Idealen der Jugend, von denen sie vielleicht erzählen, treu bleiben, dass zumindest der rote Faden erkennbar bleibt, und dass sie ihre Versprechungen der Jugendzeit einlösen. Das gilt speziell für Seelsorger, die im Wort dem Ideal auf der Spur sind. An den älteren und alten Menschen soll ja ablesbar werden, was ‚echt‘ ist, was ihr Leben unverwechselbar gemacht hat. Auf der anderen Seite gibt es ein vitales Interesse an Lebenskonturen, wel-

che die Bruchstellen des Lebens ernst nehmen, die den Schein großer, hohler Worte durchbrechen und zur Erprobung anbieten, was sich ihnen selbst zu einer lebbaren Ordnung geöffnet hat. Glaubhafte Lebensmodelle werden als Hilfe ersehnt, um die eigenen schöpferischen Kräfte wecken und bewusst gestalten zu können. Wer würde mehr Signale geben, das bei ihnen finden zu können, als älter werdende Priester? Woran entzünden sich denn heute biografische Aufbrüche junger Menschen? Wenn ich die letzten dreißig Jahre bedenke, so hat sich etwas deutlich verlagert. Nicht so sehr die Auseinandersetzung mit Gedachtem oder die konsequente Achtsamkeit auf eine transparente Lebenspraxis – das gibt es alles auch –, sondern Erfahrungen von wohltuenden und zugleich infragestellenden Beziehungen haben die größte Schubkraft. Oder Gruppenerlebnisse etwa in geistlichen Gemeinschaften, aus denen nicht selten eine Regel des Lebens erwächst. Sie kann sich in der Betrachtung des Lebens zeigen und durchaus viele Seiten des Evangeliums neu erschließen. Echte Beziehungen in Offenheit können helfen, den eigenen „gegebenen Weg“ suchen zu wollen und zu finden. Als Korrektiv zur Betonung der Weltgeschichte erscheint die Entdeckung der persönlichen Lebensgeschichte, der Biografie als brennendes menschliches und geistliches Problem.

Hier könnte das Geschenk, das die alten Seelsorger sind, in den Blick kommen. Was einerseits von den nachfolgenden Generationen ersehnt wird, könnte damit zur Aufgabe der älter

werdenden Menschen und Priester werden. Dreifach soll dieser Zusammenhang beleuchtet werden.

Dankbarkeit

Ein Erstes: Ob jemand mit seinem Leben einverstanden ist, mit dem Hellen und dem Dunklen darin, dem Freudvollen und Schweren, mit Glück und Leid, das prägt sein Altsein. „Meine Wege habe ich dir erzählt und du hast mir geantwortet. Lehre mich deine Gesetze“ (Ps 119,26). Der so betet, hat seinen Weg nicht als Besitz, er zitiert keine Gebote, die Sicherheit verraten würden. Vielmehr sinnt er nach, erzählt und wächst so neu hinein in das Geschehen seines Lebens. Er ist erfasst, er moralisiert nicht. Er stellt dar, was sein Leben ausmacht: Licht empfangen zu haben in dunkler Nacht; vom Weg in den Wegen angezogen gewesen zu sein in einer Welt, die unüberschaubar ist; persönlich Antwort gefunden zu haben unter allen gesprochenen Wörtern. So um sich zu wissen, kann den Blick für eine Grundgegebenheit öffnen, dass nämlich das Leben einer jeden und eines jeden lebt vom Leben der anderen, von der Zeit, von Hilfestellung, von Beziehung, von Sinngebung, von den Gaben der lebendigen Schöpfung.⁹ Wem das aufgeht, wer das in konkreten Geschehnissen, ja in den unterschiedlichen Lebensstufen bestätigen kann, wird als angemessene Antwort darauf die Anerkennung in Gessinnung und Tun geben, den Dank. Nicht als zwangsläufige Reaktion auf ein notwendiges Gesetz, sondern als freiwilliges Empfangen und Geben, das immer in einen Beziehungszusam-

⁹ Im Gottesloblied 620 wird der Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch christologisch als die ganze menschliche Existenz bestimend und verwandelnd gefasst, wenn von der Grundbeobachtung her entwickelt wird: „... der eine lebt vom andern, für sich kann keiner sein. Geheimnis des Glaubens: im Tod ist das Leben.“

menhang eingebunden ist. Dank ist nur lebendig und hat nur Sinn in einer lebendigen Beziehung.

Wie kommt diese Zustände? Es ließe sich zuerst fragen, ob diese Beziehung nicht höflich auf einer oberflächlichen Ebene erkauft werden kann, indem man übersieht, wenn und wo der unendliche Wert eines jeden Lebens missachtet wird. Wenn Leben bedroht, verschüttet, zerstört wird, lässt sich das letztlich nicht analysieren. Vielmehr ist die Primärreaktion das Klagen. Klage und Dank haben gemeinsam, dass sie das Leben unendlich bejahen und zugleich suchen, wo der ist, der das Leben gibt. Zudem: Dank kann nicht erzeugt werden. Er ist freiwillig und spontan. Er lebt von einer Absichtslosigkeit. Das macht ihn so gewinnend und echt. Darin empfängt der Dank eine Stärke, die dankbare Menschen von jeder irdischen Instanz frei macht. Dank sammelt solche Menschen und hilft beim Zusammenwachsen von Menschen.

Woher kommt also der Dank und wie wächst die Dankesbeziehung? Mir scheint, dass zwei Elemente grundlegend sind. Einmal: Wir Menschen finden uns vor als uns selbst vorgegeben und müssen uns dazu verhalten. Ich kann das hinnehmen, dass ich da bin, und alles als Zufall bezeichnen oder in der Existenz selbst und in allem Tun nur die Vergeblichkeit sehen. Die andere Möglichkeit ist, meine Existenz und alles Geschehen als Anfrage an mich zu sehen, auf die nur ich selbst eine Antwort geben kann. Hier stelle dann nicht mehr nur ich Fragen, ich werde gefragt. Ich selbst bin es, der Antwort mit seinem ganzen Leben, mit seinem Fühlen, Wollen, Denken und Handeln geben muss. Die Entdeckung dieser Frage-Antwort-Situation kann für den Glauben an den Gott des Le-

bens öffnen. Dann ist meine Antwort gefragt, und sie zeigt sich als Dank und Klage.

Ein zweites Element: In jeder Arbeitsgruppe etwa bin ich letztlich ersetzbar. Sachfragen können viele entsprechend behandeln. Wo ich jedoch persönlich gefragt bin, werde ich als unverwechselbare Person angesprochen: als Mann oder Frau und damit als Sohn oder Tochter dieser und keiner anderen Eltern, mit dieser ganz eigenen Lebensgeschichte, mit bestimmten Körpermerkmalen, mit manchen Talenten und auch neurotischen Zügen aus nicht zur Geltung gekommenen Lebensmöglichkeiten. In diesem unverwechselbaren Leben, von dem es kein Duplikat gibt, und in diesem unverwechselbaren Tod, den niemand sonst erleidet, vermittelt sich die Stimme Gottes. Wo sie sich meldet, wo sie die Frage stellt: Wo bist du, Adam? Wo bist du, Eva?, da beginnt der Dialog, die Beziehung zu Gott. Sie wartet auf meine Antwort in Dank und Klage, ohne sie zu erzwingen. Vielleicht legt sie sich um so eher nahe, je genauer ich das/mein Leben betrachte und mich erinnere, je mehr ich die Widerfahrnisse meines Lebens ausloten.

Hier liegt wohl die Möglichkeit und die Aufgabe älterer Priester: als Menschen, in denen der Dank wachsen konnte, eine Freiheit zu leben, welche die Grunddimensionen der Gott-Mensch-Beziehung nahe kommen lässt. Zumal sie den großen Dank in der Eucharistie feiern, den Lebensaustausch Gottes mit den Menschen.

Humor

Ein Zweites: Wo Humor lebt, lassen Menschen sich gerne nieder. Wem es geschenkt ist, daran glauben zu können, von Gott gewollt zu sein, sich bejahen zu können als bejaht und den

Weg gebahnt bekommen zu haben in das unendliche Leben (Hebr. 2,10; 12,2), für den wird der Humor zu einer Gabe, die zu seinem innersten Wesen gehört. Dem Humor wohnt ein tiefer Ernst inne, und gleichzeitig verbinden sich in ihm menschliche Weite und Weisheit. Ein humorvoller Mensch verurteilt und erniedrigt nicht, er stellt sich an die Seite eines Menschen und gibt ihm Entlastung, indem er versöhnlich auf das Menschliche und Allzumenschliche schaut – in der Bereitschaft, über sich selbst zu lachen. Im Humor bleibt die Zuneigung zum Menschen erhalten, der Schwächere wird geschützt vor den Stärkeren, die entwaffnend in die Situation hineingeholt werden. Der Mensch zählt, und zwar der konkrete, der unvertauschbare, der jetzt da ist. Damit ist auch gegeben, dass der Humor um die Brüchigkeit des Lebens weiß. Gerade da liegen seine christlichen Wurzeln, wo er gütig und weit bleibt. Humor verletzt den anderen nicht und schmälernt nicht die Würde eines Menschen, im Gegenteil. Er kann Festgefahrenes aufbrechen und etwas zum Vorschein und ans Licht bringen, was verborgen war.

Humor entwickelt sich in der Schule des Lebens.¹⁰ Man kann ihn nicht machen, wohl jedoch sein Wachstum fördern. Humor lebt von der Leidenschaft zum genauen Wahrnehmen und vom Blick hinter die Kulissen. Er widersteht der Versuchung zur flüchtigen Begegnung und entdeckt, dass er in allen Fragen des Lebens nicht leicht-fertig ist. Wem etwas auffällt, der braucht einen langen Atem, um das Auffällige anzuschauen und im Erstaunlichen sich selbst überraschen zu lassen. Der Humorvolle weiß, dass er jemand ist, doch

nicht alles. Er freut sich an Variationen. Deshalb ist es ihm nahe, alles im Licht Gottes anzuschauen. Darin lässt sich ja entdecken, dass das Leben bunt und „schön“ ist, nämlich Anteil hat an der über alle Maßen großzügigen Liebe Gottes, die nicht rechnet und nicht abrechnet.

Ein Seelsorger ist in einer unvergleichlichen Schule des Lebens. Ist er älter geworden, könnte zu den Früchten seines Dienstes auch der Humor gehören. Er reift von früh an und will im Blick behalten sein.

Weisheit

Ein Drittes: Kaum eine Geburtstagsfeier gibt es bei älteren Menschen, auf der nicht „Weisheit“ gewünscht wird. Als ob hier ein Mangel gespürt würde, der Sehnsucht entzündet. Hier kann die biblische Weisheit Lebensräume eröffnen. Sie leuchtet beglückende und schmerzliche Ereignisse des Lebens aus und sucht daraus Erfahrungen zu sammeln. Es gibt sie nicht in Büchern, anschaulich wird sie vielmehr in gelebtem Leben, in Personen, in ihren lebensgeschichtlichen Ereignissen. Weise Menschen fragen unnachgiebig, was Leben ist, sie probieren es, sie stehen auf, sie beginnen neu. So sehr in aller Unübersichtlichkeit die Suche nach Orientierung für das eigene Leben im Vordergrund steht, so sehr ist die biblische Lebensweisheit immer sowohl auf die menschliche Gemeinschaft als auch auf den geheimnisvoll tragenden Grund und Hintergrund von allem ausgerichtet, den lebendig anwesenden und wirksamen Gott. Je mehr es möglich wird, das Leben sensibel und genau zu beschreiben, desto mehr nähert sich der, dessen Antlitz durch alle

¹⁰ Vgl. dazu: Peter Bukowski, Humor in der Seelsorge. Eine Animation, Neukirchen-Vluyn/Wuppertal 2001.

Mit Einsamkeit umgehen



Einsamkeit, eine der grundlegenden Leid erfahrungen unserer Zeit, wird hier unter Berücksichtigung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in den Fragehorizont der Theologie gestellt.

Aus der Sicht der Moraltheologie werden alttestamentliche Gestalten auf gültige Antworten für die Christen von heute befragt. Mit Hilfe der modernen Literatur als Seismograph der Einsamkeit unserer Zeit werden sie in ihrer Beispielhaftigkeit für die Lebensgestaltung des Menschen von heute aufgezeigt.

In der Rezeption alttestamentlicher Gestalten spiegelt sich oft auch die Ratlosigkeit moderner Dichtung. So wird der Leser zurückverwiesen auf das Wort Gottes selbst als Quelle für ein gelingendes Leben.

Josef Köhler
**Einsamkeit und
gelingendes Leben**
**Eine biblisch-moraltheologische
Auseinandersetzung**
 336 Seiten, kart.
 € (D) 39,90/sFr 67,50
 ISBN 3-7917-1798-7

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg

Lebensumstände hindurch schimmert: der lebendige Gott. In der Suche nach ihm und in Beziehung zu ihm gilt: „Weisheit wächst ... aus Liebe, Leid und Gebet...“¹¹.

Wächst ein älter werdender Seelsorger in die Grundbewegung dieser drei Hal-

tungen hinein, leuchtet eine Persönlichkeit auf, die anziehend sein wird und mithilft, dass die Verheißung Jesu Christi wahr wird: „Und alle werden Schüler Gottes sein. Jeder, der auf den Vater hört und seine Lehre annimmt, wird zu mir kommen“ (Joh 6,45).¹²

¹¹ Vgl. dazu: *Paul Deselaers*, Lebensweisheit aus der Bibel. Biblische Frauen und Männer – Inspiration für heute, Freiburg-Basel-Wien 2002, 197.

¹² Zu einem der Schrift und der Tradition entsprechenden Amtsverständnis auch im ökumenischen Kontext vgl. *Dorothea Sattler*, Zum römisch-katholischen Amtsverständnis, in: *Dies.*, Aufgebrochen (vgl. Anm. 8), 55–71; *dies.*, Die Sakramentalität des kirchlichen Amtes. Ökumenische Anliegen, in: *Sabine Demel/Libero Gerosa/Peter Krämer/Ludger Müller* (Hg.), Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter, Münster 2002, 49–65.

Die Weisheit des Alters

Weisheit ist nicht unbedingt an ein bestimmtes Lebensalter gebunden; herkömmlich wird sie aber insbesondere dem Alter zugesprochen. Und doch bringt ein hohes Lebensalter „nicht von selbst Weisheit hervor, und ein Altenheim ist nicht schon ein Tempel der Weisheit“. Die Bedingungen des Altseins und den schwierigen Weg zur Weisheit erörtert in einer vielfältigen Annäherung – unter Berücksichtigung von Philosophie, Theologie, Bibel, profaner Literatur und eigener Lebenserfahrung – der emeritierte Linzer Professor für Pastoraltheologie und ehemalige Redakteur der ThPQ, Wilhelm Zauner. Was er an Voraussetzungen und Qualitäten der Weisheit erhebt, liest sich auch als herausfordernde Anfrage an die gealterte Kirche und an eine Gesellschaft, die Jungsein und Machbarkeit idealisiert. (Redaktion)

1. Zum Begriff Weisheit

Das Wort ‚weise‘ gehört zur Wortgruppe ‚wissen‘ – im Sinne von *savoir vivre* „zu leben wissen“. Weisheit ist also Wissen aus Lebenserfahrung, ein Wissen, das leben hilft und leben lässt. Sprachgeschichtlich ist ‚weise‘ verwandt mit lat. *videre* beziehungsweise griech. *idein* (sehen) und meint ‚einen Blick haben‘, das Gesehene auf seinen Lebenswert hin richtig einschätzen; aber auch eine ‚Vision‘ haben, vorausblicken (lat. *pro-videre* klug sein). Der Weise hat den rechten Geschmack (lat. *sapor*, davon *sapientia* Weisheit) für das Angemessene; er führt es kunstfertig und sachgerecht aus (griech. *sophizo*, davon *sophia* Weisheit).¹

Bei den altorientalischen Völkern galt die Weisheit als Ideal der Vollkommenheit. Sie wurde häufig als selbstständige Gottheit gedacht: bei den Ägyptern Thot, der Patron der Schreiber und Gelehrten; bei den Sumerern Enki; im

Hinduismus Ganesha mit einem Elefantenkopf (Sinnbild der Weisheit und Stärke). Die griechische Göttin der Weisheit ist Pallas Athene, die dem Haupt (Sitz des Wissens) des Zeus entsprungen ist. Sie ist die Göttin aller wissenschaftlichen Betätigung. Sinnbild der Weisheit und deshalb auch heiliges Tier ist die Eule, weil sie auch in der Dunkelheit sieht und sich zurechtfindet.² Von dieser Symbolik ist auch das Gottesbild in einem Psalm (139,12) inspiriert: „Auch die Finsternis wäre für dich nicht finster, die Nacht würde leuchten wie der Tag, die Finsternis wäre wie Licht.“ In der biblischen Weisheitsliteratur erscheint die Weisheit als einer der Namen Gottes. Es ist unsinnig, aus dem grammatischen Femininum zu schließen, dass die Weisheit weiblich sei, insofern sie etwa den Frauen eher zukomme als den Männern oder „das Weibliche in Gott“ zum Ausdruck bringen wolle. „Femininum und Maskulinum ist nicht

¹ Vgl. R. Panikkar, Einführung in die Weisheit, Freiburg 2002, 7.14.

² Vgl. M. Lurker, Stichwort „Weisheit“ in: Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart* 1988, 800.

dasselbe wie Frau und Mann, die Sonne oder die Nase sind keine Frau und der Fluss oder der Bauch kein Mann, obwohl wir in beiden Fällen von Geschlecht sprechen“, schreibt Raimon Panikkar.³ Als weise gilt in der Bibel vor allem ein Mensch – Frau oder Mann –, der in Übereinstimmung mit der Weisheit Gottes denkt und lebt.

2. Weisheit und Lebensalter

Menschliche Weisheit ist nicht von vornherein mit einem bestimmten Lebensalter verbunden. Kinder können manchmal recht klug und weise fragen, auch im religiösen Bereich; Erwachsene geben bisweilen darauf Antworten, die nicht gerade weise sind. Wenn Eltern miteinander in Streit geraten, kommt es vor, dass sich ihre Kinder klug verhalten und eine ‚Weisheit‘ zeigen, die ihren Eltern vielleicht gerade fehlt. Im Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1–13) bezeichnet Jesus fünf davon als weise. Das entsprechende griechische Wort wird nicht mit ‚weise‘, sondern mit ‚klug‘ übersetzt.⁴ Es ist eben ungewöhnlich, Weisheit in Verbindung mit Kindern oder Jugendlichen zu bringen. Sie gilt als Eigenschaft, die vor allem ein höheres Lebensalter auszeichnet, weil sie normalerweise eine entsprechende Lebenserfahrung voraussetzt. Die Weisheit ist aber nicht in Lebensjahren zu messen, sondern vor allem an der Gerechtigkeit im biblischen Sinn: An der Ausrichtung des Lebens auf Gott hin und an der Verbundenheit mit ihm. So

sieht es die Bibel: Anfang, Wurzel und Krone der Weisheit ist die Gottesfurcht (Sir 1,14.20.18). – Das Lukasevangelium erzählt vom zwölfjährigen Jesus: „Er wuchs heran, und seine Weisheit nahm zu“ (Lk 2,52). Aber das Alter hat er nicht erlebt. Er, diese „Ikone des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) konnte seinen Vater nicht in der Gestalt einer Vision des Propheten Daniel darstellen: „Ich sah immer noch hin; da wurden Throne aufgestellt, und ein Hochbetagter nahm Platz. Sein Gewand war weiß wie Schnee, sein Haar wie reine Wolle“ (Dan 7,9).

Der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788–1860) schreibt über die Unterschiede der Lebensalter: „Nur wer alt wird, erhält eine vollständige und angemessene Vorstellung vom Leben, indem er es in seiner Ganzheit und seinem natürlichen Verlauf ... übersieht. ... Den Stoff seiner selbsteigenen Erkenntnisse, seiner originalen Grundansichten, also das, was ein bevorzugter Geist der Welt zu schenken bestimmt ist, sammelt er schon in der Jugend ein: aber seines Stoffes Meister wird er erst in späten Jahren.⁵ ... Dennoch bleibt die Jugend die Wurzel des Baumes der Erkenntniß; wenn gleich erst die Krone die Früchte trägt.“⁶ Damit diese Früchte zur Weisheit des Alters reifen, bedarf es einer langen und gründlichen Reflexion, denn „die ersten vierzig Jahre unsers Lebens liefern den Text, die folgenden dreißig den Kommentar dazu, der uns den wahren Sinn und Zusammenhang des Textes ... erst recht versteht lehrt. Gegen das Ende des Le-

³ Panikkar, Einführung 10.

⁴ Das griechische *φρόνιμος* bedeutet ‚besonnen‘, vorausdenkend und also ‚klug‘, kann aber ebenso als ‚weise‘ übersetzt werden. Es wird aber auch in den lateinischen Übersetzungen nicht mit *sapiens* wiedergegeben, sondern mit *prudens*.

⁵ Schopenhauer exemplifiziert diesen Text nur an Schriftstellern. Ein Vergleich zwischen Joseph Haydn und Franz Schubert wäre dazu nicht geeignet. Auch dieser war „seines Stoffes Meister“.

⁶ A. Schopenhauer, Vom Unterschiede der Lebensalter, in: *Parerga und Paralipomena* 1, 2, Zürich 1977, 532.

bens nun gar geht es wie gegen das Ende eines Maskenballs, wann die Larven abgenommen werden. Man sieht jetzt, wer Diejenigen, mit denen man, während seines Lebenslaufes, in Begegnung gekommen war, eigentlich gewesen sind. ... Das Seltsamste aber ist, dass man sogar sich selbst, sein eigenes Ziel und Zweck, erst gegen das Ende des Lebens eigentlich erkennt und versteht, zumal in seinem Verhältnis zur Welt, zu den Andern.”⁷

Ein hohes Lebensalter bringt also nicht von selbst Weisheit hervor, und ein Altenheim ist nicht schon ein Tempel der Weisheit. Aus Lebenserfahrung kann nur dann Weisheit gewonnen werden, wenn die Erfahrung ständig reflektiert wird und zu lebenslangen Korrekturen des Denkens und Verhaltens führt. Der schweizerische Theologe Alois Müller (1924–1991) sprach einmal von einem notwendigen „Büßerstand“ des alten Menschen: „Das Alter ist die Ernte, die Bilanz des Lebens; psychisch erntet der Mensch im Alter das, was er vorher aus sich gemacht hat. Er erntet also auch das Ungenügen seines Lebens, die Versäumnisse seiner Selbsterziehung, seiner seelischen Reifung. Der infantile Greis ist ein sehr bemühendes Bild. Aber gerade das ist ja ein schweres Problem: Der Mensch steht in größerem oder geringerem Masse vor den Versäumnissen, auch vor den schuldhaften Versäumnissen seines Lebens, vor allem, was er sich da aufgebürdet hat... Was sagt der Glaube dazu? Der Glaube sagt dazu – und das meine ich mit Busse: Er kann das nur der verzeihenden Liebe Gottes anheimstellen. ... Das ist jener letzte Glaubens-

akt, der eben der Glaubensakt des Büßers ist, der an die Liebe Gottes glaubt, dort, wo er vor Gott in Schulden steht. ... In diesem Sinn ist das Alter auch die letzte Wahrheit des Menschen. Hier kommt es nun heraus, hier ist es nicht mehr zu verbergen, nicht mehr zu übertünchen: Das Defizit ist unzählbar, aber Gottes Liebe zahlt es. Der Mensch hat sich nicht vor dem Defizit zu verbittern, hat nicht zu verzweifeln, sondern er zahlt jetzt die Münze seines Glaubens. Vorher denkt man immer noch: Ich kann's noch gutmachen; im Alter geht das nicht mehr. Dann fehlt nur noch die letzte Hingabe an Gott, die im Grunde das ABC des christlichen Glaubens ist.“⁸

3. Der schwierige Weg zur Weisheit

„Strahlend und unvergänglich ist die Weisheit; wer sie liebt, erblickt sie schnell, und wer sie sucht, der findet sie“ (Weisheit 6,12). So steht es in der Bibel. Aber die Weisheit ist kein Naturereignis. Sie stellt sich nicht mit zunehmendem Alter von selbst ein. Noch vor einigen Jahrzehnten haben sich allerdings manche Autoren recht optimistisch geäußert. Bruno Dreher schreibt, dass der Mensch im Alter mehr und mehr begreift, worauf es im Leben ankommt und folgert daraus: „Das Begreifen der Quintessenz des Lebens führt zu einer Sinnfülle, Höhe und Tiefe, die vorhergehenden Altersstufen versagt ist. Der Absage an den Arbeitsdynamismus entspricht die Heiterkeit und Überlegenheit als Grundstimmung.“⁹ Dreher nennt das Alter die „Phase der Weisheit“¹⁰, Franz Pöggeler

⁷ Schopenhauer, Lebensalter 533. (Schreibung aller Zitate nach dem Original).

⁸ A. Müller, Theologie des Alters, der Krankheit und des Krankensakramentes, in: Schweizerische Kirchenzeitung 142 (1974) 389–394, hier 391 (Schreibung aller Zitate nach dem Original).

⁹ B. Dreher, Pastorale Grundsätze zur Altenseelsorge, in: Lebendige Seelsorge 19 (1968) 69.

¹⁰ Ebd.

beschreibt sie als „Ruhe, Gelassenheit, Güte und Besinnlichkeit“¹¹, Alois Stiefvater als „die letzte Selbstverwirklichung und die eigentliche Daseinserfüllung“¹², Anton Köberle gar als „Verklärung“¹³. Nach Klaus Österreich besteht auf jeden Fall „kein Zweifel, dass Altern in der Vervollkommnung geistiger und menschlicher Fähigkeiten ausmünden kann. Es ist die Weisheit, die Reife und die Vollendung des Lebens. Sie erwachsen aus der Erfahrung des gelebten Lebens und aus der Nähe zum Ewigen“¹⁴.

Mein Lehrer Karl Rahner (1904–1984) beurteilte seine eigene Erfahrung des Alters etwas nüchtern. Einige Jahre vor seinem Tod plauderte ich mit ihm von den alten Zeiten und wir erinnerten uns: Er war 1948 als Professor nach Innsbruck gekommen, 44 Jahre alt; ich begann dort im selben Jahr als Student und war neunzehn. – Jetzt klagte er über sein Alter: „Ich höre schon so schlecht, dass ich bei einer Rückfrage nach einem Vortrag oft nicht recht verstehe und meine Antwort dann nicht zur Frage passt. Auch das Schreiben macht mir schon einige Mühe. Immer wieder werde ich gedrängt, über dies und jenes einen Beitrag zu verfassen. Dazu habe ich oft keine Lust mehr und denke mir: Die sollen doch erst einmal lesen, was ich schon alles geschrieben habe. – Die Beine tun mir weh, und noch dazu sind es die Arterien, die mir so zu schaffen machen. Ich bin eben alt geworden.“

Da erzählte ich ihm eine Predigt, die er im Jahre 1954 an einem Sonntag bei der Acht-Uhr-Messe in der Innsbrucker Spitalskirche gehalten hatte. Ich be-

suchte gerne diese Messe, um seine Predigten zu hören. Damals also sagte er: „Jeder Mensch hat ein bestimmtes Lebensalter. Es gibt keinen, der sich dieser Gegebenheit entziehen könnte, kein Kind, kein Erwachsener, kein Greis. Die Tatsache eines bestimmten, stets voranschreitenden Lebensalters ist dem Menschen vom Schöpfer vorgegeben und somit hinzunehmen. – Es gibt aber wenige, die mit ihrem jeweiligen Lebensalter zufrieden sind. Die Kinder möchten gern schon älter sein, Jugendliche können es kaum erwarten, dass sie erwachsen werden, Erwachsene aber sehen es als Kompliment an, wenn man sie jünger einschätzt, als sie sind, und ältere Menschen stöhnen unter der Last ihrer Jahre. Man müsste sich fragen, ob diese Unzufriedenheit nicht auch eine Form des Unglaubens und der Undankbarkeit gegen Gott sein könnte. Der Mensch ist ein Teil dieser Schöpfung und somit ihren Gesetzen unterworfen. Das hat er zunächst einmal hinzunehmen und spricht auch dadurch ein grundsätzliches Ja zu seinem Schöpfer.“

Rahner hörte meiner Wiedergabe seiner damaligen Predigt aufmerksam zu. Dann sagte er: „Erstens, ich habe diese Predigt völlig vergessen. Zweitens: Es gibt halt auch Altersstufen, denen man leichter zustimmt als der meinigen.“ Er hatte seine Predigt vergessen, aber er hat nicht zurückgenommen, was er damals gesagt hatte: Die Zustimmung zur jeweiligen Altersstufe ist auch ein Akt des Glaubens. Die Herausforderungen für den Glauben sind freilich im Alter oft größer als in der Jugend oder in der Lebensmitte.

¹¹ F. Pöggeler, Die Lebensalter, Mainz 1973, 61.

¹² A. Stiefvater, Unser Altenwerk, Freiburg i.B. 1972, 9.

¹³ A. Köberle, Seelsorgerische Probleme des Alters, in: Der Mensch im Alter – Schriftenreihe der Medizinisch-pharmazeutischen Studiengesellschaft e.V., Frankfurt/Main 1962, 41.

¹⁴ K. Österreich, Psychiatrie des Alters, Heidelberg 1974, 166.

Der evangelische Pfarrer, Bibelwissenschaftler und Publizist Jörg Zink gibt sich im Blick auf sein neuntes Lebensjahrzehnt eher resigniert. In einem Gespräch mit der evangelischen Wochenzeitschrift „chrismon“ bekannte er, in seinem Alter habe er „den jungen Leuten“ nichts mehr zu sagen: „Diese Generation lebt in einer Welt, die nicht mehr die meine ist.“ Trotz aller Resignation und der Kritik an den Traditionen der Kirche sei für ihn eines klar: „Ich werde immer Christ sein.“ Die zentrale Aussage des Christentums sei für ihn die Auferstehung – „die Zusage, wenn du stirbst, dann kommst du nach Hause. Das nehme ich so, wie es gesagt wird“¹⁵.

Die Bibel bringt das Alter eher mit Beschwerden als mit Weisheit in Verbindung. Ijob klagt über die Mühsal und Vergänglichkeit des ganzen Lebens: „Der Mensch, vom Weib geboren, knapp an Tagen, unruhig, er geht wie die Blume auf und welkt, flieht wie ein Schatten und bleibt nicht bestehen“ (Ijob 14,1f). Und er fragt skeptisch: „Findet sich bei Greisen wirklich Weisheit, und ist langes Leben schon Einsicht?“ (Ijob 12,12). Seine Antwort: „Die alt an Jahren sind – nicht immer sind sie weise, und auch Greise sind nicht stets des Rechten kundig“ (Ijob 32,9). Kohelet erklärt recht trocken: „Besser ein junger Mann, der niedriger Herkunft, aber gebildet ist, als ein König, der alt, aber ungebildet ist – weil er es nicht mehr verstand, auf Ratschläge zu hören“ (Koh 4,13). Im Buch der Weisheit findet sich das Gebet: „Schick mir deine Weisheit, damit sie bei mir sei und alle Mühe mit mir teile und damit ich erkenne, was dir gefällt“ (Weish 9,10). Die Anfechtungen im Glauben

deutet der Beter eines Psalms an: „Jetzt, wo ich alt geworden bin, vertreib mich nicht aus deiner Nähe! Die Kräfte schwinden mir, verlass mich nicht!“ (Ps 71,9). Oder, wie Johannes Brahms aus dem Psalm 39,5 übersetzt und in seinem Deutschen Requiem vertont hat: „Herr, lehre doch mich, dass ein Ende mit mir haben muss, und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muss.“

Der Weg zur Weisheit führt nicht über den Reichtum an Wissen. Schon Heraklit hat gesagt: Die Vielwisserei ist das Gegenteil von Weisheit.¹⁶ Wer einige akademische Grade erworben, viele Bücher gelesen und die halbe Welt bereist hat, ist noch nicht weise. Wer über Zahlen, Ereignisse und Daten Auskunft geben kann wie ein Lexikon, hat's gut; aber ein *savoir vivre* ist damit noch nicht gegeben. Jesus preist die Armen selig (Lk 6,20), und zwar die Armen im Geist (Mt 5,3). Das sind jene, „die sich vom Geist Gottes leiten lassen“ (Röm 8,14). Er ist ja „der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht“ (Jes 11,2). Die Armen vor Gott fragen: „Ist Reichtum begehrenswerter Besitz im Leben, was ist dann reicher als die Weisheit, die in allem wirkt?“ (Weish 8,5). Diese wird den „Armen“ geschenkt; jenen, die kein Geld und keinen Besitz haben; die vor Gott nicht auf eine besondere Stellung pochen oder auf ihr Wissen. Arme im Geist sind jene, die sich nicht selbst für weise halten – und doch weise sind, weil sie ihr Vertrauen auf Gott setzen.

Die Hohe Schule der Weisheit (nicht nur des Alters) ist das Abschiednehmen: Abschied von jedem Tag und je-

¹⁵ Kathpress vom 19.11.2002. – Jörg Zink wurde am 22. November 2002 achtzig Jahre alt.

¹⁶ Vgl. Heraklit, Fragment 40, zit. nach Panikkar 147: „Vielwisserei (*πολυμαθία*) lehrt nicht Verstand (*νοῦς*) haben.“

der Nacht – im wörtlichen und in metaphorischem Sinn. Abschied nehmen von den einzelnen Phasen des Lebens, von Kindheit und Jugend, von den Abschnitten der Ehe und Familie, von liebgewordenen Menschen und Orten, von früher möglichen Lebensgewohnheiten, von bestimmten Sportarten und anstrengenderen Reisen; aber auch Abschied von nicht erreichten beruflichen Zielen, von Projekten, die nur in Bruchstücken verwirklicht wurden. Mancher muss sich auch von der Gesundheit verabschieden und Krankheiten oder Verletzungen hinnehmen, die einschneidende Veränderungen der Lebenssituation mit sich bringen. Manchen fällt der Abschied vom Berufsleben besonders schwer; der Verzicht auf strukturierte Tage, Wochen und Monate, die Auflösung des beruflichen Beziehungsnetzes, das damit verbundene Gefühl der Leere und Überflüssigkeit können schwere Depressionen auslösen.

Die letzten Schritte zur Weisheit können durch das Alter eher behindert als gefördert werden. Manchmal werden die schwierigen Seiten eines Menschen im Alter noch verstärkt: eine geistige Unbeweglichkeit, Ungeduld, geringe Kontaktfähigkeit, Erregbarkeit, Unzufriedenheit, unkluge Kritik, Ärger über Nichtigkeiten, mangelnde Beherrschung der Emotionen, Uneinsichtigkeit, Unbelehrbarkeit und Unversöhnlichkeit. Dazu kann auch die Enttäuschung kommen, das nicht tun zu können, was man sich für den Ruhestand und das Alter vorgenommen hat, weil die Augen und Ohren, die Beine oder das Herz nicht mehr mitmachen.

Die Bibel erzählt ein rühmliches Beispiel der Bescheidung aus der Weisheit des Alters: „Barsillai war sehr alt, ein Mann von achtzig Jahren. Er hatte den König (David) versorgt, als dieser sich

in Mahanajim aufhielt; er war nämlich sehr reich. Der König sagte zu Barsillai: Zieh mit mir hinüber, ich will für dich bei mir in Jerusalem sorgen. Doch Barsillai antwortete dem König: Wie viele Jahre habe ich denn noch zu leben, dass ich mit dem König nach Jerusalem hinaufziehen sollte? Ich bin jetzt achtzig Jahre alt. Kann ich denn noch Gutes und Böses unterscheiden? Kann dein Knecht noch Geschmack finden an dem, was er isst und trinkt? Höre ich denn noch die Stimme der Sänger und Sängerinnen? Warum soll denn dein Knecht noch meinem Herrn, dem König, zur Last fallen?“ (2 Sam 19,33–36). Und er verzichtete in richtiger Einschätzung seiner abnehmenden Kräfte auf das ehrenvolle Angebot des Königs.

4. Leben mit dem Tod

Zu Beginn des Jahres 1997 ist François Mitterrand gestorben. Kardinal Lustiger zitierte beim Trauergottesdienst die letzten Zeilen, die der ehemalige französische Staatspräsident veröffentlicht hatte: „Wie sterben? Wir leben in einer Welt, die sich vor dieser Frage fürchtet und die sich von ihr abwendet. Zivilisationen vor uns haben dem Tod ins Gesicht geblickt. Sie zeichneten für die Gemeinschaft und für jeden einzelnen den Weg des Hinübergehens. Sie gaben der Vollendung des Schicksals ihren Reichtum und ihren Sinn. Niemals vielleicht war das Verhältnis zum Tod so arm wie in diesen Zeiten der spirituellen Dürre... Wenn der Körper gebrochen am Rande des Unendlichen ist, setzt eine andere Zeit außerhalb der gewöhnlichen Zeitrechnung ein... Der Tod kann dazu führen, dass ein Wesen das wird, was es zu werden gerufen war. Er kann, im vollen Sinne des Wortes, eine Vollendung sein. Und schließ-

lich, gibt es nicht im Menschen ein Stück der Ewigkeit, etwas, was der Tod zur Welt bringt, anderenorts gebiert?“ Dann fragte der Erzbischof in seiner Predigt: „Wie kommt es, dass wir erst dann zulassen, dieses Geheimnis, das uns alle betrifft, zu entdecken, wenn derjenige, der davon Zeugnis ablegt, von der Bühne der Welt abtritt? Warum ‚leben wir in diesen Zeiten spiritueller Dürre‘?“¹⁷

Für den heutigen Menschen gehört der Tod nicht zum Leben. Er lebt vor dem Tod, und er glaubt vielleicht an ein Leben nach dem Tod, aber er lebt nicht mit dem Tod. Er erkennt ihn nicht als eine Realität, die zum Wesen und zur Gestalt menschlichen Lebens gehört und nicht erst am Ende des Lebens auftritt. Nur – wie lebt man mit dem Tod? Wir können uns von der Naturwissenschaft sagen lassen, dass mit dem Entstehen jedes Menschen eine biologische Uhr zu laufen beginnt, die nach etwa 120 Jahren abgelaufen ist. Der Bauplan unserer Körperzellen sieht dann auch unter ungestörten Voraussetzungen keine weitere Erneuerung und Zellteilung mehr vor. Die Erfahrung sagt uns, dass kaum ein Mensch dieses an sich mögliche Alter erreicht.¹⁸ Der Tod gehört also zum Programm unseres Lebens dazu: Alle Menschen müssen sterben. Das haben wir gemeinsam mit jedem Grashalm und jedem Baum, mit jeder Mücke und jedem Elefanten. Dennoch ist der Mensch im Leben und im Sterben von anderen Lebewesen deutlich abgehoben. Der Phi-

losoph Odo Marquard (*1928) schreibt: „Alle anderen Lebewesen leben ihr Leben; der Mensch lebt sein Leben nicht nur, sondern verhält sich auch noch zu ihm, und das kann er nur, weil er auf Distanz geht zu seinem Leben. Zum Menschen gehört immer beides: dass er sein Leben lebt, und dass er auf Distanz geht zu seinem Leben.“¹⁹ Als Mittel und Ausdruck dieser Distanzierung sieht er das Fest: Es unterbricht den Alltag und seinen Rhythmus²⁰ und ermöglicht so eine Stellungnahme und Zustimmung zum Leben als Ganzem. Ebenso braucht der Mensch eine Distanz zum Tod und zu seiner Sterblichkeit, um sie als Realität gelassen annehmen und mit ihr leben zu können.

Die Bemühungen um eine angemessene Distanzierung vom Tod haben eine lange Geschichte. Der griechische Philosoph Epikur (341–270 v. Chr.) hat gesagt: „Der Tod geht uns nichts an. Denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da – und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.“²¹ Das ist keine Aufforderung zu gedankenloser Oberflächlichkeit. Der Philosoph wollte seinen Zeitgenossen vielmehr sagen: Fixiert euren Blick nicht auf den Tod, sondern schaut auf das Leben, das ihr führt. Wenn wir schon sterben müssen, so sollen wir doch einmal „aus dem Leben heraustreten mit einem schönen Lobgesang, verkündend, dass wir gut gelebt haben“²², schreibt er.

Der römische Dichter Horaz (65–8 v. Chr.) hat die Gedanken Epikurs weitergeführt und dem Menschen seiner

¹⁷ Alle Zitate nach Kathpress-Tagesdienst Nr. 9 von 12. Jänner 1997.

¹⁸ Vgl. A. Auer, *Geglücktes Altern*, Freiburg 1995, 28.

¹⁹ O. Marquard, *Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*, in: *Ders.*, *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart 1994, 60.

²⁰ Manès Sperber spricht von einem ‚Moratorium des Alltags‘ (Leben im Jahrhundert der Weltkriege, Frankfurt 1983, 40–49).

²¹ Epikur, Brief an Menoikeus, in: Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*, übersetzt von Olof Gigon, Zürich 1949, 48; zit. nach J. Chorón, *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart 1967, 62.

²² Epikur, Menoikeus ebd. 54; zit. nach Chorón, Tod 62.

Zeit dasselbe geraten: „Nütze den Tag; nicht einen Deut setze auf den, der folgt“²³. *Carpe diem*: Pflücke den Tag wie eine reife Frucht, schöpfe ihn aus, lebe im Heute. Das klingt im Neuen Testament noch nach, wenn der Ephesterbrief mahnt: „Achtet also sorgfältig darauf, wie ihr euer Leben führt, nicht ‚unweise, sondern weise‘“²⁴. Kauft die Zeit aus!“ (Eph 5,15f).²⁵ Also: Wende dich dem jeweiligen Tag zu, nütze die Gelegenheiten, die er dir bietet, widme dich den Menschen, für die du Verantwortung trägst, erfülle die Aufgaben, die dir gestellt sind. Nach der gemeinsamen Überzeugung aller Religionen hängt ja das Leben nach dem Tod vom Leben vor dem Tod ab. Wer mit einem Leben nach dem Tod rechnet, wird das Leben vor dem Tod ernst nehmen und nach einem *savoir vivre* streben.

Rainer Maria Rilke (1875–1926) hat im Alter von 28 Jahren sein Buch „Von der Armut und vom Tode“ geschrieben. Die tragende Idee dieses dritten Teiles seines „Stundenbuches“ ist: Die Gestalt des Todes eines Menschen wird durch die Gestalt seines Lebens bestimmt. Wenn er seinem Leben keine Gestalt und keinen Sinn gibt, dann bleibt auch sein Tod gestalt- und sinnlos; er liegt in diesem Menschen wie eine Frucht, die nicht reift. Daher betet Rilke: „O Herr, gib jedem seinen eignen Tod; das Sterben, das aus jenem Leben geht, darin er Liebe hatte, Sinn und Not. Denn wir sind nur die Schale und das Blatt. Der große Tod, den jeder in sich hat, das ist die Frucht, um die sich alles dreht.“²⁶

In der scholastischen Philosophie hat eine Definition geheißen: *sapientia est cognitio ex ultimis rationibus*. Weisheit ist eine Gestaltung des Lebens vom Ende her, im Sinne des römischen *respice finem*: Überlege bei allem, was du tust, was am Ende dabei herauskommt; aber auch im Sinne des kirchlichen *memento mori*: Überlege, ob du angesichts des Todes (und damit für immer) der sein möchtest, der du jetzt bist.

Die ganze Weisheit eines Menschen zeigt sich in seinem schlichten Vertrauen angesichts des Todes. Dietrich Bonhoeffer hat – schon im Wissen um seine bevorstehende Hinrichtung – zum Neujahr 1945 das bekannte Gedicht (beziehungsweise mehrmals vertonte Lied) geschrieben, dessen letzte Strophe heißt: „Von guten Mächten wunderbar geborgen, erwarten wir getrost, was kommen mag. Gott ist mit uns am Abend und am Morgen, und ganz gewiss an *jenem* neuen Tag.“²⁷

5. Die Weisheit des Alters

Es ist also nicht leicht, eine spezifische Weisheit des Alters darzustellen. Es gibt Klischees, die aber nicht immer zutreffen: Milde, Güte, Ausgeglichenheit, kluge Zurückhaltung u.dgl. Das tatsächliche Verhalten alter Menschen kann u.U. eine herbe Enttäuschung bereiten. – Es ist aber zweifellos eine Chance, die volle Zeit, die einem Menschen gegeben ist, durchleben zu dürfen. Es ist spannend zu beobachten, was aus Menschen wird, deren Lebens-

²³ Horaz, Oden I, 9. (vgl. I,11; II, 3): *Carpe diem, quam minimum credula postero*.

²⁴ μὴ ὡς ἄσοθοι ὅλλα ὡς σοφοί.

²⁵ Die Bilder ergänzen einander: Das Pflücken der reifen Frucht – der Kauf der Zeit auf dem Markt (εξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν).

²⁶ R.M. Rilke, Das Stunden-Buch, Leipzig 1941, 86.

²⁷ Leider heißt es in allen Ausgaben der Werke Bonhoeffers (inklusive der Liederbücher): „und ganz gewiss an *jedem* neuen Tag“. Wenn der Autor nicht eine Banalität mitteilen wollte, ist der Fehler offenkundig: Er meint nicht jedweden neuen Tag, sondern *jenen* ‚neuen Tag‘, der keinen Abend mehr kennt.

weg man Jahrzehnte lang verfolgen kann. Manche Erwartungen werden enttäuscht, manche weit übertroffen. Manche Freundschaften verlieren sich, andere leben nach Jahren wieder auf, einzelne halten sich ein Leben lang durch.²⁸

Die Entwicklung der eigenen Person, der Beziehungen zu den Mitmenschen, der politischen und religiösen Landschaft verläuft nicht geradlinig und bringt immer wieder Überraschungen. Einerseits wiederholen sich Argumentationen und Verhaltensmuster, deren Auswirkungen ein älterer Mensch bereits kennt; er weiß schon, was sich bewährt hat. Andererseits muss er aber mit neuen Möglichkeiten und Entwicklungen rechnen und sich darauf einstellen: „Die Weisheit ist beweglicher als jede Bewegung“ (Weish 7,24).

Ein alter Mensch darf getrost vieles vergessen. Die mit dem Alter zunehmende Vergesslichkeit kann auch eine Gnade sein: „Glücklich ist, wer vergisst, was nicht mehr zu ändern ist.“ Ein schweizerischer Pfarrer erzählte mir einmal von seinem Vater, einem Bauern mit über 90 Jahren, der nie krank war. Er konnte sich aber an nichts mehr erinnern und hatte auch die Orientierung verloren. Wenn er das Bauernhaus verließ, fand er nicht mehr zurück. Aber er lebte fröhlich und sagte: „Jetzt ist das Leben am schönsten. Jetzt hab' ich alles vergessen.“²⁹ Ein weiser Mensch wird einsehen, dass auch das Weisheit ist.

Das Alter ist die Phase der Reduktion. Aus der Distanz zu vielen Lebensbereichen ist vieles nicht mehr wichtig und darf ruhig aus dem Gedächtnis entlassen werden. Das Interesse gilt jetzt dem, worauf es letztlich ankommt. Ein-

zelheiten treten zurück, das Grundlegende zeigt sich. Weise Menschen sind keine Fanatiker im Bereich der Politik und Wirtschaft, der Kunst und Wissenschaft, und auch nicht im Bereich der Kirchen und Religionen. Sie haben gelernt, mit eigenen Schwächen umzugehen und mit den Fehlern anderer Geduld zu üben. Sie können warten.

6. Die Weisheit des Alters der Kirche

Als bei der Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils die über zweitausend Bischöfe feierlich in den Petersdom einzogen, murmelte der Wiener Domprediger Otto Mauer vor dem Fernsehgerät immer wieder vor sich hin: „Lauter Männer! Lauter alte Männer! So wird die Kirche amtlich dargestellt!“ Heute ist auch das Gesicht der Kirche insgesamt gealtert. Der Altersdurchschnitt der Amtsträger und der Teilnehmer am kirchlichen Leben ist höher geworden. Das müsste nicht unbedingt ein Nachteil sein, würde auf diese Weise mehr von der Weisheit des Alters auf die ganze Kirche ausstrahlen.

Kann die Kirche heute eine „Schule der Weisheit“ genannt werden? Das kirchliche Leben enthält viele Elemente, die den Weg zur Weisheit fördern können, vor allem die Gottesdienste und Gebete, den Umgang mit der Bibel und die Beschäftigung mit theologischen Fragen, aber auch die Beratungsdienste und das Wirken der Caritas. Viele Amtsträger tragen heute die Last der täglichen Betriebsamkeit bis ins hohe Alter. Ihre Lebenserfahrung und pastorale Routine stehen fast uneingeschränkt unter einem unmittelbaren Anspruch der Verwertung. Der heutige Stil der Ausübung geistlicher Ämter

²⁸ Vgl. W. Zauner, Was kostet die Freundschaft?, in: Diakonia 33 (2002) 409–412.

²⁹ „Itz is s'Läbe am schönschte. Itz han i als vergässle.“

erschwert eine gelassene Distanz, um aus Erfahrung Weisheit werden zu lassen. Da hört oder liest man Aufrufe zur Stille und Besinnung. Auf meine Frage, wie es den Amtsträgern in den höheren Rängen selbst damit geht, sagte mir einer: „Wir hetzen von Stille zu Stille.“

Lebensordnung und Lebensstil haben viel mit Weisheit zu tun; sie reift nicht nur in der Stille. Früher gab es ein teilweise verpflichtendes Grundprogramm: Messe und Brevier, Rosenkranzgebet und Geistliche Lesung, Geistliches Gespräch und regelmäßige Feier des Bußsakramentes, jährliche Exerzitien, Teilnahme an der theologischen und pastoralen Fortbildung usw. Heute ist es jedem Amtsträger überlassen, sich selbst ein Programm zurecht zu legen. Viele sind damit überfordert. Sie verlieren sich in der Vielfalt der Dienste, die sie leisten, ohne dass eine weise Ordnung darin erkennbar wäre. Manche übernehmen und tragen auch in hohem Alter noch eine große Arbeitslast. Die Weisheit des Barsillai (S. 6) erscheint ihnen als ein Mangel an Engagement und Solidarität.

Dahinter stehen auch bestimmte Gottes- und Kirchenbilder. Dem einen Gott, der seine Hand über uns alle hält, wird

nachgesagt, er habe keine anderen Hände als die unseren. Dem Auferstandenen wird nachgesagt, er habe den Auftrag erteilt, aus Gottes Welt Gottes Kirche zu machen.³⁰ Die Gleichnisse Jesu vom Himmelreich (Mt 13,1–51) werden ohne Unterscheidung auf die Kirche übertragen, als sei sie nicht „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“³¹ für das Reich Gottes, sondern schon dieses selbst. Das führt zu einer Überschätzung der Kirche und ihrer Amtsträger. Die Internationale Theologenkommission hat erklärt: „Die wichtigste Frage ist heute nicht mehr, ob die Menschen die Rettung erlangen können, auch wenn sie nicht zur sichtbaren katholischen Kirche gehören; diese Möglichkeit kann als theologisch sicher gelten.“³² Das eigene Alter und eine Erfahrung von 2000 Jahren müssten der Kirche solche Sätze plausibel erscheinen lassen. So könnte sie selbst tiefer hineinreifen in die Weisheit des Alters.

Eine Frage bleibt offen: Wie hätte sich Jesus als alter Mann verhalten? Vielleicht hätte er sich in die Einsamkeit zurückgezogen, die er so geliebt hat³³, und hätte aus der Stille heraus gesagt: „Ich bin bei euch alle Tage.“

³⁰ Vgl. W. Zauner, Einübung in eine Kirche als Minderheit, in: B. Pittner/A. Wollbold (Hg.), Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz-Georg Friemel, Leipzig 2000, 367–378.

³¹ 2. Vatikanisches Konzil, Kirchenkonstitution 1.

³² Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen, 30.9.96, Art. 62–63.

³³ Vgl. Mt 14,23; Mk 1,35; Lk 4,42; 5,16; 9,18.

Schwingungen des Lebens

Mit seiner Leiblichkeit reicht der menschliche Organismus tief in die Geschichte der Evolution des Lebens hinab, die sehr markant von Biorhythmen geprägt ist. In unserer von immer mehr „Eigenzeit“ (H. Nowotny) bestimmten Kultur gewinnt die Achtsamkeit auf die biologischen Vorgaben von Leib und Seele wieder neue Relevanz. Dass damit auch ethische Problemstellungen berührt werden, wird jedoch kaum reflektiert. Der Linzer Moraltheologe, Prof. Dr. Michael Rosenberger, arbeitet demgegenüber die schöpfungs- und moraltheologischen Aspekte des Phänomens der Biorhythmen heraus und legt deren implizite Offenheit für Transzendenz frei. (Redaktion)

Biologische Rhythmen und ihre moraltheologische Relevanz¹

„Nie war Schlafen lukrativer“ – so war in der Wochenzeitung „Die Zeit“ im Jahr 2000 ein Artikel von Ulrich Schnabel überschrieben. Unternehmen entdecken den Mittagsschlaf als Leistungsquelle. Lange Zeit war selbst eine kurze Auszeit am Mittag verpönt. Doch nachdem die Idee nunmehr aus den USA kommt, „Power Nap“ heißt und von der World Nap Organization propagiert wird, finden auch hierzulande immer mehr Unternehmen Gefallen an der guten alten Siesta. Arbeitspsychologen und -ökonomen berechnen die dadurch verringerte Häufigkeit von Arbeitsunfällen und die deutlich gestiegerte Leistungsfähigkeit im Anschluss an das Nickerchen. Schlafen rechnet sich!

Ist das aber schon alles? Schlafen wir mit anderen Worten nur um der Öko-

nomie willen? Oder, etwas erweitert: Sind die biologischen Rhythmen wie der Schlaf-Wach-Rhythmus am Ende allesamt nur unter Effizienzaspekten zu betrachten? Um solche Fragen soll es im Folgenden gehen. Damit wird ein Thema aufgegriffen, das eigentlich zum Urgestein der Moraltheologie zählt – denken Sie an das Sabbatgebot! –, aber in den letzten Jahrzehnten zunehmend stiefmütterlich behandelt wurde und erst allmählich wieder neu entdeckt wird.

Meine Ausführungen gliedern sich in zwei Schritte: Zunächst sollen die Erkenntnisse der modernen Biologie gewürdigt werden, ehe im zweiten Teil eine philosophisch-theologische Annäherung an das Phänomen erfolgt. Daraus ergeben sich dann abschließend einige moraltheologische Maximen für den Umgang mit biologischen Rhythmen.

¹ Schriftliche Fassung der Bewerbungsvorlesung des Verfassers auf den Lehrstuhl für Moraltheologie der KTU Linz im Mai 2001.

1. Naturwissenschaftliche Grundlagen

1.1 Zur Geschichte der Entdeckung naturaler Rhythmen²

Schon in der *Antike* war die Existenz biologischer Rhythmen bekannt. Der Dichter Archilochus etwa wusste darum, dass der Mensch inneren Tag-Nacht-Rhythmen unterliegt. Androsthenes, der Feldherr Alexanders, beobachtete die rhythmischen Blattbewegungen von Pflanzen. Und das praktische Wissen des antiken Menschen um natürliche Rhythmen war vermutlich nicht unerheblich.

Die explizit wissenschaftliche Erforschung biologischer Rhythmen beginnt freilich erst in der Neuzeit: 1729 entdeckt der französische Astronom Jean Jacques d'Ortous de Mairan, dass die täglichen Blattbewegungen seiner Mimose auch dann weiter schwingen, wenn sich die Pflanze mehrere Tage im Dunkel seiner Schublade befindet. Ein knappes Jahrhundert später, 1814, prägt Jean Jacques Virey für tagesperiodische Phänomene den Begriff der „horloge vivante“. Noch einmal ein Jahrhundert weiter entdeckt Karl von Frisch, dass Bienen nur zu bestimmten Tageszeiten Blumen aufsuchen, um Nektar zu sammeln. Etwa zur gleichen Zeit untersuchen die Pflanzenphysiologen Wilhelm Pfeffer und Erwin Bünning die „innere Uhr“ mit naturwissenschaftlichen Methoden: Dabei gelingt ihnen der Nachweis, dass diese endogenen Ursprungs ist, also durch genetische Programme im Organismus in Gang gesetzt wird und „angeboren“ ist.

Von den nach 1945 erfolgten Forschungen können wegen ihrer zunehmenden Zahl nur einige wenige genannt werden: Besonders wichtig sind die Experimente des Physiologen Jürgen Aschoff, die er seit 1960 an Menschen durchführt, welche längere Zeit im Zeitisolationsbunker des Max-Planck-Instituts Andechs verbringen und dort abgeschlossen von allem Sonnenlicht sowie ohne jeden Zeitmesser leben. Der Ökologe Colin Pittendrigh untersucht Rhythmen der Fruchtfliege *Drosophila* und gewinnt daraus grundlegende Erkenntnisse. Gustav Kramer und Klaus Hoffmann führen Versuche zum „inneren Kompass“ von Insekten durch und schließen von ihren Ergebnissen auf die Rhythmisierung dieser Tiere. Seit den 80er Jahren des 20. Jh. ist die „Chronobiologie“ zu einer eigenen biologischen Disziplin aufgestiegen. Die Menge der auf diesem Sektor durchgeführten und publizierten Arbeiten explodiert. Dabei geht es inhaltlich insbesondere um die Feststellung bisher unbekannter rhythmischer Phänomene an Lebewesen aller Art und die Erforschung ihrer genetischen Grundlagen. Darüber hinaus kommen aber auch verstärkt die evolutionsbiologische Deutung und – bezogen auf menschliche Rhythmen – (arbeits-) medizinisch, ökonomisch beziehungsweise (sozial-) ethisch ausgerichtete Fragen nach verschiedenen Konsequenzen der Lebensgestaltung in den Blick.

1.2 Grundlegende Erkenntnisse der Chronobiologie

Wie funktioniert die „innere Uhr“ der Lebewesen? Das ist die faszinierende

² Hierzu die Monographie von R.R. Ward 1973. Eine kurze Zusammenfassung zum Beispiel in: Ge, Fleissner/Gü. Fleissner 1998, 59; T. Roenneberg/M. Merrow 1999, 626; T. Roenneberg/M. Merrow 1999a, 11.

Frage, der sich die Chronobiologie widmet. Und obgleich vieles noch unerforscht ist, gibt es doch mittlerweile eine Reihe anerkannter Fakten:

Zunächst ist heute unbestritten, dass der Ursprung biologischer Rhythmen endogenetisch, das heißt im genetischen Programm eines Lebewesens verankert ist. In jeder Zelle eines Organismus werden in rhythmischem Wechsel Gene ein- und ausgeschaltet sowie Enzyme aktiviert und deaktiviert. Damit entsteht in den Zellen ein biochemisches Fließgleichgewicht, das wesentliche Abläufe der Zelle steuert. Die Periodenlänge seiner Schwingung wird dabei durch die Zeiten festgelegt, die für den Auf- oder Abbau der jeweiligen Produkte benötigt wird. Man bezeichnet diese genetisch gesteuerten intrazellulären Mechanismen als „Generatoren“ der natürlichen Rhythmen. Ihre Bedeutung kann kaum überschätzt werden: „Das Ausmaß der circadianen³ Kontrolle über alle Vorgänge im Organismus ist so groß, dass zwei Menschen zur gleichen Tageszeit biochemisch ähnlicher sind als mit sich selbst im Abstand von 12 Stunden.“⁴

Zwar werden die natürlichen Rhythmen auf zellulärer Ebene mittels genetisch induzierter biochemischer Prozesse generiert, jedoch werden sie bei Lebewesen mit zentralem Nervensystem zusätzlich untereinander koordiniert. Es gibt einen zentralen internen Schrittgeber oder Koordinator. Das ist z.B. bei Vögeln die Zirbeldrüse, bei Säugern der sogenannte „suprachias-

matische Nucleus“ (SCN)⁵: Ein paariger Gehirnkern (Nucleus) über dem Chiasma, der Kreuzung der Sehnerven, der die einzelnen Rhythmen des Körpers aufeinander abstimmt, indem er die Ausschüttung bestimmter Botenstoffe (Neurotransmitter) durch die Zirbeldrüse veranlasst, die ihrerseits den Körperzellen Zeitinformationen übermitteln (so signalisiert etwa der Neurotransmitter Melatonin „Nacht“). Umgekehrt empfängt der SCN über die Nervenbahnen auch Signale aus den Körperzellen und kann so deren Zeitinformationen verarbeiten (so signalisiert zum Beispiel beim Menschen starke Laufaktivität „Tag“⁶). Auch wenn die „innere Uhr“ relativ genau läuft und nur eine Abweichung von wenigen Prozent aufweist, würde sich diese doch bereits nach wenigen Perioden zu erheblichen Verschiebungen aufzaddieren. Daher bedarf der Organismus externer Zeitgeber zum Synchronisieren der inneren Uhr mit den äußeren Zeitrhythmen. Als solche dienen vor allem das Licht, aber auch die Umgebungstemperatur und die zur Verfügung stehende Nährstoffmenge. Für Licht hat selbst der Mensch eigene, stammesgeschichtlich alte Rezeptoren, die nicht mit den Lichtzäpfchen identisch sind, mit denen er „sieht“. Auch von Natur aus blinde Tiere besitzen in der Regel diese Rezeptoren zur Zeitbestimmung⁷. – Die externe Information wird im SCN nicht unmittelbar verarbeitet, sondern über die Verknüpfung mit anderen Gehirnarealen gewichtet.

³ = tagesrhythmischem oder tagesperiodischen, Anm. d. Vf.

⁴ T. Roenneberg/M. Merrow 1999, 628.

⁵ Wird der SCN zum Beispiel bei Mäusen chirurgisch entfernt, geraten die Tiere völlig „aus dem Rhythmus“.

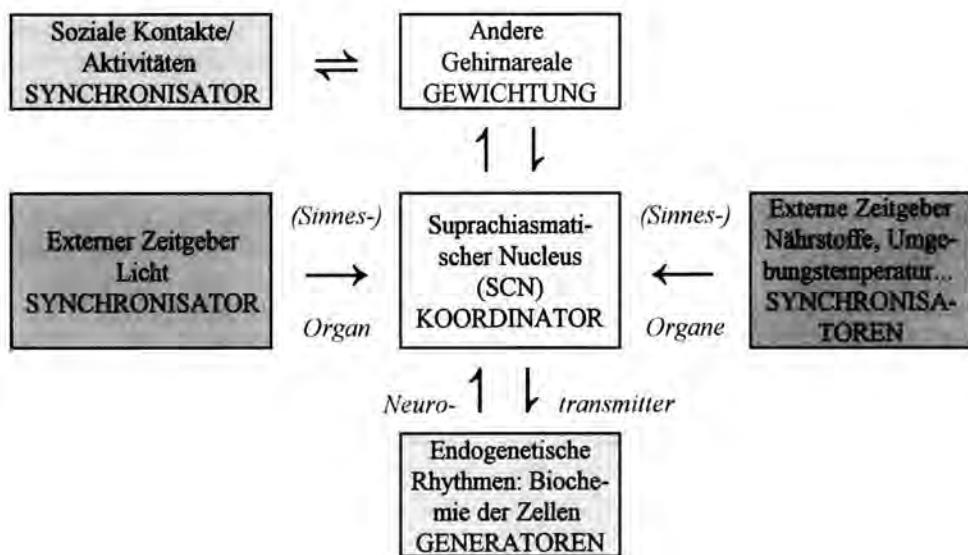
⁶ Daher kann sie ggf. gezielt eingesetzt werden, um den Jetlag zu verringern: Ge. Fleissner/Gü. Fleissner 1998, 65.

⁷ So gibt es im Nahen Osten eine blinde Wühlmaus, die verkümmerte Augen ohne Linse, Iris und Glaskörper besitzt – zwei weiße Flecken auf dem schwarzen Fell – und doch die synchronisierenden Lichtzäpfchen aufweist, vgl. T. Roenneberg/M. Merrow 1999, 628.

So spielt zum Beispiel beim Menschen die subjektive Einschätzung der Wichtigkeit des Zeitgebers, also seine „soziale Relevanz“ eine gewisse Rolle.⁸ Die Periode der natürlichen Rhythmen weist eine unterschiedlich große *Elastizität* auf. Diese hängt zum Beispiel von der geographischen Breite ab, in der ein Organismus lebt. Befindet sich sein Lebensraum in Äquatornähe, wird die Elastizität der Rhythmen in der Regel gering ausfallen, da die Tage stets un-

gefähr gleich lang sind und ein jahreszeitlicher Rhythmus kaum wahrnehmbar ist. In größerer Entfernung vom Äquator hingegen ist eine höhere Elastizität der Rhythmen unabdingbar, um sich den tages- und jahreszeitlichen Veränderungen anpassen zu können⁹. Auch vom sozialen Zusammenhalt einer Spezies hängt die Elastizität ab. Innerhalb einer Gruppe ist es notwendig, dass die einzelnen Individuen ihre Rhythmen untereinander abstimmen.

*Zusammenspiel verschiedener Faktoren
in der Expression von Rhythmen*



Die verschiedenen endogenetischen Rhythmen teilt man entsprechend ihrer Periodenlänge in *unterschiedliche Kategorien* ein: Dem entsprechend nennt man sie *circa*-, *ultra*- (kürzere Periode) und *infra*- (längere Periode) -*dian*

(tagesperiodisch), -lunar (mondperiodisch), -annual (jahresperiodisch), -tidal (gezeitenperiodisch). Ohne im Detail auf Beispiele einzugehen, lässt sich leicht erkennen, wie vielfältig die natürlichen Rhythmen sind, die das Le-

⁸ J. Zulley 1993, Schlafen und Wachen. Ein Grundrhythmus des menschlichen Lebens, in: M. Held/K. A. Geißler (Hg.) 1993, 53–61, hier 56. So spielen im Alter soziale Bindungen oft nicht mehr die zentrale Rolle, was zu einem weniger intensiven Erleben externer Zeitgeber führen kann.

⁹ Ein Vergleich äquatornaher Skorpione mit äquatorfern lebenden Käfern zeigte eine deutlich höhere Flexibilität der Rhythmen letzterer, vgl. Ge. Fleissner/Gü. Fleissner 1998, 61–63.

ben von Mensch, Tier und Pflanze bestimmen.

2. Rhythmen im Kontext theologischer Schöpfungslehre

Im ersten Teil dieser Abhandlung wurde eine Fülle empirischer Daten und Einsichten aus der Chronobiologie zusammengetragen. Wie können diese nun ethisch und theologisch fruchtbar gemacht werden? In welcher Perspektive lassen sie sich hermeneutisch auslegen und in einen größeren Horizont stellen? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zunächst dem bisher einzigen größeren Forschungsprojekt in dieser Richtung nachgehen. Anschließend werde ich die so gewonnenen Erkenntnisse durch eigene Überlegungen ergänzen und vertiefen.

2.1 Das Tutzinger Zeit-Projekt: Rhythmen als Rahmenbedingungen

Seit bald zehn Jahren arbeitet die Evangelische Akademie Tutzing zusammen mit WissenschaftlerInnen aus ganz Europa an einem Projekt, dessen Ziel die Erforschung und Bewertung des menschlichen Umgangs mit Zeit ist, wobei auch die Frage der biologischen Rhythmen verhandelt wird.

Die beiden Initiatoren des Projekts, Martin Held und Karlheinz Geißler, unterscheiden dabei zunächst in Anlehnung an Ludwig Klages zwischen Rhythmus und Takt¹⁰. Rhythmen sind lebendig und flexibel, sie gliedern die Zeit, indem sie Ähnliches qualitativ ordnen, indem sie beginnen und abschließen. So tragen sie dazu bei, dass je Neues entsteht. Der Takt hingegen ist

starr und mechanisch, er zerteilt Zeit, indem er das Gleiche rein quantitativ bemisst. Ein Takt schaltet Prozesse ein und aus und verkörpert so die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Mit dieser Unterscheidung entfaltet Martin Held eine Sicht der geschichtlichen Entwicklung der letzten tausend Jahre¹¹: Während in der Vormoderne das Leben von Natur-Rhythmen dominiert gewesen sei, sei es seit dem 13. Jh. mit der Erfindung der mechanischen Uhr zunehmend zu einer Abstrahierung des Zeitverständnisses von der natürlichen Rhythmisierung und damit einhergehend zur Vertaktung des Lebens gekommen. Die Uhrzeit sei bis in die Moderne hinein immer mehr zum beherrschenden Faktor des täglichen Lebens geworden und habe in der Folge die stete Beschleunigung sowie die wachsende Kontrolle der Zeiten ermöglicht. Im Projekt der Moderne sehen Held und Geißler den Gipfel der Ent-Rhythmisierung erreicht. Dem gegenüber sei in der Postmoderne selbst in der Industrie ein Wechsel zu beobachten: Es komme zu einer Enttaktung zugunsten von individuell gestalteten, oft sehr beliebigen Eigenzeiten (Stichwort: weg vom Fließband hin zu Gruppenarbeit). Nach Einschätzung der beiden Autoren sei aber auch dies nur eine Übergangsperiode hin zu einer noch namenlosen Phase, in der sich eine ökosoziale Einbindung der Individualzeiten in ein Gesamtkonzept nachhaltiger Entwicklung vollziehe. In diesem Konzept würden die Eigenzeiten des Individuums innerhalb des Rahmens seiner Systemzeiten verstanden, und in diesen wiederum sind nach Held und

¹⁰ Vgl. K. A. Geißler, Das pulsierende Leben. Ein Plädoyer für die Orientierung am Rhythmus, in: M. Held/K. A. Geißler (Hg) 1995, 9–18.

¹¹ Vgl. M. Held 1995, Rhythmen und Eigenzeiten als angemessene Zeitmaße. Perspektiven einer ökosozialen Zeitpolitik, in: M. Held/K. Geißler (Hg.) 1995, 169–191.

Geißler die natürlichen Rhythmen integriert¹². Eigenzeiten wären dann ihrer postmodernen Beliebigkeit enthoben und würden die begrenzten Variabilitäten der Systemzeiten widerspiegeln. Sie würden rhythmisiert.

Martin Held entwickelt daraus Umrisse für eine „Zeitpolitik“. Letztlich läuft sein Entwurf darauf hinaus, die Ergebnisse der Chronowissenschaften in politische Konzepte zu integrieren und die naturalen Vorgaben in ihrer ökonomischen, ökologischen wie sozialen Dimension zu berücksichtigen: Individuen müssten die Gesundheitsfolgen eines zeitlich beliebigen Lebensstils stärker bedenken; die Wirtschaft müsste die realen Folgekosten antirhythmischer Arbeitszeitregelungen errechnen und die Politik die ökosozialen Folgen ihrer Normen am Leitbild der Nachhaltigkeit messen.

Will man den Ansatz des Tutzinger Projektes zusammenfassen, so lässt sich sagen: Rhythmen werden hier als *Rahmenbedingungen menschlichen Handelns* wahrgenommen, die nicht beliebig veränderbar, sondern wie ein Gummiband nur begrenzt dehnbar sind. Werden sie missachtet, so führt dies mittel- bis langfristig zu kontraproduktiven Folgen. Aber ist dies alles? Dann hätten wir es streng genommen mit reinen Klugheitsregeln zu tun. Die eigentlich

ethische Frage käme überhaupt nicht in den Blick. Der Verdacht liegt nahe, dass das handlungsrelevante Potenzial biologischer Rhythmen damit noch nicht erschöpft ist.

2.2 Biologische Deutung: Rhythmen als Indikatoren inhärenter Zwecke

Was dem Tutzinger Projekt fehlt, ist eine reflektierte und ausdrücklich gemachte ethisch-philosophische Hermeneutik. Zwar erliegen die AutorInnen der Versuchung des naturalistischen Fehlschlusses nicht. Aber wie sich zwischen naturalen Fakten und ethischen beziehungsweise politischen Imperativen ein Zusammenhang herstellen lässt, das bleibt völlig im Dunkeln. Um hier einen Schritt weiter zu kommen, ist zu bedenken, dass die empirischen Daten nicht nur Gesetzmäßigkeiten der Produktivität und Kontraproduktivität von Verhaltensweisen angeben, sondern darüber hinaus auch *biologische Funktionen* indizieren¹³. Aus ihnen erschließen sich mit anderen Worten schon auf der Ebene biologischer Beobachtung Zwecke, um derentwillen sich die Rhythmen im Laufe der Evolution herausgebildet haben. Diese Zwecke nun können auf der philosophischen Ebene als inhärente teleonome Tendenzen gedeutet werden. Sie wei-

¹² Vgl. M. Held/K.A. Geißler (Hg.) 1995, 193–208. Die Begriffe Eigenzeit und Systemzeit übernehmen Held und Geißler dabei dem Ansatz von Klaus Kümmeler (K. Kümmeler, Rhythmen der Natur. Die Bedeutung von Eigenzeiten und Systemzeiten. Perspektiven einer Ökologie der Zeit, in: M. Held/K.A. Geißler (Hg.) 1995, 97–118, hier: 102–107). Kümmeler versteht unter der inhärenten Systemzeit die dem System eigene Zeitskala. Diese umfasst bei Lebewesen zum Beispiel das Zeitmaß bis zur Eigenreproduktion (Generationszeit), die Reaktionszeit auf Störungen etc. Systemzeiten hängen dabei jeweils von der Abgrenzung eines Systems ab, unterliegen also menschlicher Deutung. Sie erschließen das System je auf eine zuvor definierte Weise – für jedes System gibt es daher mehrere Systemzeiten. – Zeitskalen unterhalb der Systemebene heißen Eigenzeiten: Es handelt sich um Zeitmaße, die einem Teil des Systems eignen. Dieses muss sich im Rahmen seiner Elastizität an die ihm bestimmenden Systemzeiten halten. Beide, Eigen- wie Systemzeiten, sind folglich natural vorgegeben und lassen sich als elastische Rhythmen beschreiben. Dabei ist zu beachten: Je größer ein System ist, um so komplexer sind seine Eigenschaften und um so länger ist seine Systemzeit. In komplexen Systemen bedarf es daher einer um so längeren Zeit, um auftretende Störungen zu kompensieren (vgl. ebd., 114).

¹³ Vgl. W. Engelmann, in: M. Held/K.A. Geißler (Hg.) 1995, 50–52.

sen über sich selbst hinaus auf größere Sinnzusammenhänge.

Welche Funktionen von Rhythmen lassen sich also aus der Fülle der Daten herausfiltern?

a) Viele Rhythmen dienen unmittelbar der *Lastbegrenzung und Entlastung* von Lebewesen. Sie entstehen, weil der Organismus nicht unbegrenzt belastbar ist, sondern Zeiten der Regeneration braucht: Die Dauer starker Belastung, die ein Individuum verkraften kann, ist deutlich begrenzt. Gerade weil Lebewesen ihre Belastbarkeit rhythmisch strukturieren, sind sie aber momentan um so leistungsfähiger. Ihre kurzfristigen Spitzenleistungen lassen sich mittels elastischer Rhythmen deutlich steigern.

Andere Rhythmen dienen der Zeitpunktbestimmung oder Zeitraummessung mit folgenden Zielen:

b) *Anpassung an „voraussagbare“, berechenbare Umweltrhythmen* (die physiologische Einstellung der Zugvögel auf ihre Reise, die jahreszeitlich unterschiedliche Empfängnisbereitschaft von Frauen in Naturvölkern)¹⁴.

c) Präzise *Raumorientierung* (die Sonne kann zum Beispiel von Bienen nur deswegen als Kompass eingesetzt werden, weil über die innere Uhr der Sonnenlauf mit einberechnet wird)¹⁵.

d) *Synchronisation* innerhalb einer Population oder über die Artgrenzen hinweg zwischen zusammenlebenden Individuen (so stimmen sich zum Beispiel die Aktivitätszeiten von Gibbonaffen, aber auch von BewohnerInnen eines Urwalddorfes im Laufe eines

Tages ohne jede Absprache oder Uhrzeit immer mehr aufeinander ab¹⁶).

Schließlich gibt es Rhythmen, die innerhalb des jeweiligen Lebensraums einen „strategischen“ Vorteil im Konkurrenzkampf der Arten erschließen:

e) Die *Vermeidung des Opferwerdens* (bei sehr langen Rhythmen scheiden Tiere als Beute von Räubern praktisch aus: zum Beispiel bestimmte Zikadenarten mit einem Schlupfzyklus von 13 oder 17 Jahren; die Larven leben sehr lang, die erwachsenen Tiere hingegen nur sehr kurz, so dass diese keine attraktive Beute für Feinde darstellen, auf deren Fang zu spezialisieren sich lohnen würde; ebenso verringern die synchronisierten Motilitätsrhythmen der Mäuse das Risiko, von einem Räuber gefangen und gefressen zu werden).

f) Die *Erschließung neuer Chronotope*: Die Dynamik der Evolution zielt nicht nur auf eine wachsende Anpassung der Lebewesen an Biotope, sondern auch an Chronotope. Zeitrhythmen definieren unter bestimmten Umständen auch Lebensräume¹⁷: So können tagaktive Arten mit nachtaktiven Arten ein und denselben Lebensraum teilen, weil sich ihre Aktivitätszyklen nicht überschneiden. Säugetiere waren in der Evolution zunächst ausschließlich nachtaktive Wesen. Mittels Warmblütigkeit konnten sie in dem längst dicht besiedelten Biotop „Land“ das zuvor unbesetzte Chronotop „Nacht“ erobern. Hier konnten sie sich relativ unbehelligt von wechselwärmen Reptilien entfalten, da diese nachts kalt und bewegungslahm sind¹⁸. Diversifizierte

¹⁴ Vgl. E. Büning 1977³, 112–115.

¹⁵ Ebd. 118–123.

¹⁶ Vgl. A. Meier-Koll 1995, 9–39.

¹⁷ Vgl. T. Roenneberg, in: M. Held/K.A. Geißler (Hg.) 1993, 41f.

¹⁸ Die evolutive Entwicklung der Vögel hingegen fand in der umgekehrten Reihenfolge statt: Zuerst kam die Anpassung an das noch freie Biotop „Luft“, ehe sich später auch nachtaktive Vögel entwickelten und das unbesetzte Chronotop nutzten. Siehe hierzu das Schema von T. Roenneberg, in: M. Held/K.A. Geißler (Hg.) 1993, 41.

Rhythmen ermöglichen also eine intensive Nutzung von Lebensräumen. Mindestens sechs biologische Funktionen von Rhythmen können aufgewiesen werden, weitere ließen sich womöglich ergänzen. Rhythmen zählen damit zu den zentralen Entwicklungsprinzipien des Lebendigen. Sie stellen einen faszinierenden Weg der Lebensentfaltung dar und sind für diese alles andere als ein Hindernis. Gleichzeitig indizieren sie Potenziale und Tendenzen des Evolutionsprozesses. Dies soll die leitende Perspektive sein, wenn es im Folgenden um eine philosophisch-theologische Deutung biologischer Rhythmen geht.

2.3 Ethische Weiterführung: Rhythmen als Sinn-Indikatoren

Hier möchte ich mit meinen eigenen Überlegungen ansetzen und in prozessethischer Transformation des klassischen Naturrechtsdenkens folgende These aufstellen¹⁹: Aus der Feststellung von biologischen Zwecken lassen sich – in freier und kreativer Interpretation – Sinnrichtungen ablesen, die über diese partikularen Zwecke hinaus weisen. Rhythmen indizieren teleome Tendenzen, in ihnen zeigt sich ein Hinweis auf Sinn-Ziele, die erschlossen und in ein umfassendes Leitbild gelingenden Lebens eingebracht werden können. Vorausgesetzt ist hierbei freilich der Glaube (!) daran, dass die Entwicklung der Welt überhaupt so etwas wie Sinnhaftigkeit enthält.

Wohlgemerkt: „Natur“ wird hier weder substanzialistisch gedacht noch metaphysisch auf ein „Wesen“ des Men-

schen hin überhöht. Sie wird vielmehr im Blick auf ihre kreative Existenz, ihr schöpferisches Potenzial hin wahrgenommen²⁰. Dieses Potenzial bezeichnet und erschließt sinnvolle Möglichkeiten der Entwicklung. Dabei sind einander widerstreitende Momente nicht aus, sondern vielmehr eingeschlossen. Ihre Integration in ein umfassendes Konzept sinnerfüllten Lebens wird sie nicht eliminieren, sondern im besten Hegelschen Sinn aufheben.

An Hand von vier Aspekten sei dies konkretisiert:

a) Manche Rhythmen, so sahen wir, zielen auf Lastbegrenzung und Entlastung: Sie dienen dazu, dass sich an Phasen der Anspannung Phasen der Entspannung und Regeneration anschließen. Intensive Belastungen werden zeitlich begrenzt, etwa durch den Schlaf-Wach-Zyklus. Damit ergibt sich eine für den jeweiligen Organismus charakteristische Maximalgeschwindigkeit für bestimmte Tätigkeiten. Mehr und schneller geht es nicht. – Die Beachtung solcher Rhythmen – ob es die eigenen oder die von anderen Individuen sind – ist in dieser Perspektive zunächst ein Gebot der Klugheit: Es ist z.B. langfristig ökonomisch vorteilhaft, wenn der Arbeitgeber seinen Beschäftigten Ruhepausen und Urlaubstage gönnnt, denn so erhält und fördert er ihre Leistungsfähigkeit. Darüber hinaus indiziert der biologische Zweck „Lastbegrenzung“ in prozessphilosophischer Deutung aber auch, dass ein Lebewesen nicht allein zum Arbeiten da ist. Für jedes Geschöpf gibt es einen Überschuss an Lebenszeit, der nicht restlos verzweckt und ausgenutzt ist,

¹⁹ Ich orientiere mich dabei besonders an M. Schramm 1994, 17–93.

²⁰ Eine so verstandene Schöpfungshermeneutik markiert dann einen Mittelweg zwischen klassischem Naturrechtsdenken, das die Vernunft als reines Ableseorgan versteht, und radikalem Konstruktivismus, für den eine objektive Wirklichkeit überhaupt nicht existiert und Natur eine pure Konstruktion des Menschen ist.

sondern – so würden zumindest TheologInnen sagen – geschenkt. Rhythmen eröffnen *Freiräume jenseits allen Nutzenkalküls*, sie gewähren einen Zeitüberschuss. Aus dem homo faber wird so (auch) der homo ludens.

b) Manche Rhythmen zielen auf eine bessere Anpassung an die Umwelt und ihre zyklischen Abläufe sowie auf das bessere Zurechtfinden in Raum und Zeit. Biologisch betrachtet ist dies rein funktional zu verstehen. In einen größeren Sinnzusammenhang gestellt ermöglicht diese Dynamik zumindest den mit einem Gehirn begabten Lebewesen auch ein besseres *Heimischwerden in ihrem Lebensraum*²¹. Dies gilt in besonderer Weise für den Menschen. Wiederkehrende Umweltrhythmen ermöglichen ihm die emotionale Verortung von Zeitpunkten im Tages-, Wochen- und Jahresablauf (etwa des Geburts-, Hochzeits- oder Todestages sowie der kollektiven Festtage). Rhythmen dienen so zu einer *intensiveren Zeitwahrnehmung*, weil sie die bewusste und wiederholende Wahrnehmung von Zeitpunkten und Ereignissen ermöglichen.

c) Manche Rhythmen zielen auf die Synchronisation der Individuen einer Population um der Gemeinschaft willen: Viele Lebewesen, und die Gattung homo sapiens gehört zweifellos dazu, sind biologisch auf Gemeinschaft angewiesen. Biologisch gilt dies wiederum nur bezogen auf Zwecke: Um zu überleben, ist der Mensch auf Kooperation angewiesen. Philosophisch hat man daraus aber zu allen Zeiten die Deutung entwickelt, dass menschliche Gemeinschaft mehr als nur Zweckgemeinschaft ist; dass der Mensch seine *Identität aus den Beziehungen* zu ande-

ren entwickelt und definiert; dass er „Person“, das heißt *relatio subsistens* ist. Natural vorgegebene und kulturell überformte Rhythmen konstituieren und strukturieren also Beziehungen. Die Bedeutung des wöchentlichen, für alle verbindlichen Ruhetags hat hier einen ihrer wesentlichen Gründe.

d) Manche Rhythmen ermöglichen oder begünstigen das Teilen der Lebensräume: Die Erschließung neuer Chronotope und Strategien zur Vermeidung des Opferwerdens haben in der Evolution zur Aufhebung dilemmatischer Konkurrenzverhältnisse geführt und eine Vergrößerung der Artenvielfalt ermöglicht. Philosophisch lässt sich diese biologische Beobachtung weiter entfalten: Unter Beachtung der Lebensrhythmen kann der Mensch anderen Lebewesen Raum geben, ohne dass er selbst zu kurz kommt. Rhythmen erschließen *Möglichkeiten harmonischen Zusammenlebens* von Mensch und Tier.

2.4 Biblische Verifikation und Weiterführung

Für die Theologie bleibt die Bibel eine maßgebliche Quelle der Reflexion und Inspiration. Ohne dass sie materiale Suffizienz für die Behandlung ethischer Fragen beanspruchen könnte, kommt ihr doch eine herausragende Rolle zu. Deshalb sei an dieser Stelle, vorab zur systematischen theologischen Reflexion, nach den Aussagen der Bibel über Rhythmen gefragt. Dabei ist der *Kontext* dieser Aussagen im Blick zu behalten: Aus der Sicht der Bibel erscheint es selbstverständlich, dass die Zeithytmisierung nicht menschengemacht ist, sondern von Gott vorgegeben und Teil

²¹ Dies geschieht dann nicht nur über die eigenen endogenetischen Rhythmen, sondern auch über die kognitiv erfassten Umweltrhythmen!

seines Schöpferhandelns. Die Tatsache, dass in der priesterschriftlichen Schöpfungszählung Gen 1,1–2,4a die Rhythmen am ersten (Tag-Nacht), vierten (Jahr und Monat) und siebten Tag (Woche) erschaffen werden, also am Beginn, in der Mitte und am Ende des Schöpfungswerkes stehen, zeigt ihre zentrale Bedeutung im alttestamentlichen Schöpfungsverständnis²². Der grundlegende *Sinn* der Rhythmen liegt in der Deutung der Bibel darin, dass sie konstituierender Faktor einer Ordnung sind, welche die lebensvernichtenden Chaosmächte bändigt, der Schöpfung Struktur und Raum gibt und Leben erst ermöglicht (zum Beispiel in Gen 1 symbolisiert durch die Bändigung der Urflut). Diese Auffassung ist von den Vorstellungen moderner Biologie nicht weit entfernt.

Es ist nun erstaunlich, dass alle vier eben philosophisch erhobenen Sinnrichtungen biologischer Rhythmen auch in der Bibel eine Rolle spielen:

Zu b) Dass Rhythmen einer intensiveren Zeitwahrnehmung dienen und für die *emotionale Beheimatung* eines Menschen fruchtbar gemacht werden können, ist ein für die Religion Israels so grundlegender Gedanke, dass er kaum weiter ausgeführt werden muss. Der gesamte *Festkalender*, in dem zyklisch wiederkehrende Termine mit der Erinnerung an geschichtliche Ereignisse des Heilshandelns JHWHs verknüpft sind, beruht letztlich auf dieser Annahme.

Zu d) Der Gedanke, dass die Rhythmen ein *Teilen der Lebensräume* ermöglichen, findet sich zum Beispiel in Ps 104,20–23. Dort wird erzählt, wie bestimmte Tiere die Nacht nutzen, andere wie der Mensch den Tag. So finden alle

Raum zur Entfaltung. Der Psalm stellt diese Beobachtung in den Kontext einer Gesamtdeutung der Schöpfungswirklichkeit: Es ist die Vision, dass Menschen und Tiere im umfassenden *Schöpfungsfrieden* harmonisch und ohne Konflikte zusammen leben. Damit wird auch hier ein natürlicher Vorgang in einen größeren Sinnhorizont gestellt, der als Leitbild für das ethische Verhalten des Menschen dient: Der Mensch soll alles ihm Mögliche tun, um ein friedliches Zusammenleben der Geschöpfe zu fördern und jedem von ihnen Raum zu geben.

Zu a) und c) Die beiden anderen Gedanken, dass Rhythmen zur *Entlastung der Individuen* und zum *Aufbau von Gemeinschaft* dienen, finden ihren stärksten biblischen Ausdruck im *Sabbatgebot*: Insbesondere für die sozial Schwachen, das heißt Frauen, Kinder, SklavInnen, aber auch für die Arbeitstiere bietet der regelmäßig wiederkehrende Ruhetag einen wichtigen Schutz vor völliger ökonomischer Ausbeutung, damit sie „zu Atem kommen“ können (Ex 23,12). Ausdrücklich wird in der deuteronomischen Interpretation an die eigene Sklavenzeit in Ägypten erinnert (Dtn 5,12–15). Die Priesterschrift weitet mit dem Bezug auf die Erschaffung der Welt den Horizont sogar noch aus (Ex 20,8–11): Die ganze Schöpfung soll die Möglichkeit haben, zur Ruhe zu kommen und einfach da zu sein²³. Der Sabbat war für Israel aber zugleich ein enorm *gemeinschaftsbildender* Faktor. Er verkörperte mindestens seit dem Exil das JHWH-Fest schlechthin und wurde zum „identity marker“ der JHWH-Gläubigen. Freilich grenzte er Israel zugleich von Ba-

²² Vgl. K. Grünwaldt 1999.

²³ Dabei ist die Sabbatruhe für P gleichsam ein „Naturgesetz“, das Israel in der Wüste entdeckt (Ex 16). Vgl. dazu den Beitrag von C. Dohmen in diesem Heft.

bylon ab, da die dort alle Zeitbestimmungen dominierenden $29\frac{1}{2}$ Tage des Mondrhythmus sich nur selten mit den 4×7 Tagen des israelitischen Wochenrhythmus decken²⁴.

Am Beispiel des Sabbats wird gleichzeitig deutlich, dass die kulturelle Interpretation naturaler Rhythmen eine gewisse Freiheit einschließt. Der Sieben-Tage-Rhythmus verkörpert eine freie Deutung des Mondrhythmus, nicht seine sklavisch genaue Übertragung im Maßstab 1:1. Locker an der Verteilung des Mondmonats orientiert, lässt er diese doch um der einfacheren Gliederung der Zeit willen hinter sich.

Schließlich wird am Beispiel des Sabbatgebots sichtbar, dass sich in theologischer Tiefensicht eine fünfte Bedeutung der Rhythmen eröffnet, nämlich die kultisch-religiöse. Die Priesterschrift parallelisiert bewusst Schöpfung und Erlösung: So wie der Exodus in der Präsenz Gottes im Offenbarungszelt kulminierte, so ist die Krönung des Schöpfungswerks der Sabbat, an dem alle Geschöpfe die *Gegenwart Gottes* in besonderer Weise erfahren dürfen²⁵. Der Sabbat ist für P eindeutig ein Kulttag. Rhythmen weisen also einen Transzendenzbezug auf. Alle religiösen Feste haben rhythmischen Charakter, und kein bedeutender natürlicher Rhythmus ist ohne kulturell-religiöse Überhöhung geblieben. Das zeigt, wie eng der Bezug von Rhythmus und Transzendenz ist.

„Der Gott der Bibel ist das Andere des Funktionalismus“ – so lautete die siebte These eines Symposions von Deutscher Bischofskonferenz und Evangelischer Kirche in Deutschland am 16.11.2000. Gottes Schöpfung ist so angelegt, dass sie sich nicht in biolo-

gischer Funktionalität erschöpft, sondern zugleich offen ist für ein Mehr, auf ein Größeres hin. Diese Offenheit auf Transzendenz, die gerade auch Rhythmen eignet, ist nun in einem letzten Punkt näher zu reflektieren.

2.5 Theologisch-systematische Vertiefung: Rhythmen als bevorzugter Ort der Geschöpflichkeitserfahrung

Albert Stützgen stellt (1988) in einer kleinen Monographie die Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Rhythmen. In einer vom neuzeitlichen Fortschrittsdenken geprägten Welt, in der das Hauptaugenmerk auf dem vom Menschen Gemachten bzw. Machbaren liege, seien Rhythmen Fremdkörper. Sie seien etwas dem Menschen Vorgegebenes, außerhalb des von ihm gemachten Fortschritts Liegendes: Denn auf Rhythmen müsse sich der Mensch einlassen. In Anlehnung an Heraklit interpretiert Stützgen den Rhythmus als etwas, das ein Gefühl des Getragenseins vermitteln kann. Das Sich-Einlassen auf einen Rhythmus ermöglicht dem Menschen, aus sich selbst heraus zu gehen, sich selbst zu vergessen und frei zu werden. Theologisch gesprochen: Rhythmen sind bevorzugte Orte der Geschöpflichkeitserfahrung und damit der Gottesbegegnung.

Dies gilt auch dort, wo Rhythmen kulturell geprägt und geformt werden, etwa in Musik und Tanz. Ihre Rhythmisierung, so Stützgen, kann nur dann Faszination auf den Menschen ausüben und ihn wirklich betreffen, wenn sie in seiner natürlichen Verfasstheit Anklang findet und dieser in irgendeiner Weise entspricht. Nur deshalb ermögliche Musik dem Menschen das Sich-Fallen-

²⁴ Vgl. Welt und Umwelt der Bibel 3/2000.

²⁵ B. Janowski 1990, Tempel und Schöpfung: JBT 5, 37–69.

lassen und Sich-Selbst-Vergessen. Nur deshalb auch sei Musik der Religion so nahe.

Rhythmen, auch Umweltrhythmen und endogenetische Rhythmen, enthalten eine enorme Dynamik hin zur Erfahrung von Transzendenz. Wo der moderne, vom Machbarkeitsdenken beherrschte homo faber sich einfach in sie

fallen lassen, sich ihnen anheim geben kann, da erfährt er, dass Herkünftigkeit und Abhängigkeit von einem Größeren nicht bedrohlich sein müssen, sondern auch als Beheimatung und Aufgehobensein erfahren werden können. Die Sonn- und Feiertage gewinnen in diesem Zusammenhang ebenso Bedeutung wie freie Zeiten im Tagesablauf.

Rhythmen im Kontext theologischer Schöpfungslehre

Biologische Zwecke	Philosophische Sinn-Deutungen	Biblische Haftpunkte	Theologische Tiefendimension
Entlastung, Lastbegrenzung	Freiräume zum Leben; homo ludens	Sabbat, damit alle „zu Atem kommen“ (Ex 23,12)	
Anpassung an Umweltrhythmen	Gefühl der Beheimatung in Raum und Zeit; intensivere, weil wiederholende (Zeit-)Wahrnehmung	Festkalender	Transparenz für die Gegenwart Gottes, da grundlegende Orte der Kreatürlichkeitserfahrung
Orientierung in Raum und Zeit			
Synchronisation mit anderen Individuen	Gemeinschaft als Selbstzweck jenseits reiner Zweckgemeinschaft; Identität aus Beziehungen	Sabbat als identity marker der JHWH-Gläubigen	
Vermeidung des Opferwerdens	Harmonisches Zusammenleben	Vision des messianischen Schöpfungsfriedens (Ps 104, 20-23!)	
Erschließung von Chronotopen	der Lebewesen		
Rahmenbedingungen Grenzen der Klugheit	Konstitutive Faktoren einer Leben ermöglichen Ordnung Indikatoren von Sinn-Werten		Öffnungen auf Transzendenz hin

3. Zusammenfassung

Auf drei Ebenen siedelt sich also die moraltheologische Relevanz biologischer Rhythmen an:

1) Rhythmen sind *Rahmenbedingungen* für menschliches Handeln: Sie verkörpern (bei aller Elastizität) Grenzen, jen-

seits derer Handeln kontraproduktiv wird. Ihre Beachtung ist daher ein Gebot der Klugheit und des ökonomischen Umgangs mit begrenzten Ressourcen.

2) Rhythmen sind *Indikatoren für größere Sinnzusammenhänge*: Die Sinnwerte, auf die sie bei philosophischer Be-

trachtung verweisen, dürfen nicht bedenkenlos geopfert werden, sondern sind im Falle notwendiger Güterabwägungen in normative Entscheidungsvorgänge einzubeziehen. Der Mensch ist mehr als nur homo faber. Tugendethisch gilt es, die Menschen für die genannten Sinnwerte zu sensibilisieren und ihnen zu verdeutlichen, dass ein durch Rhythmen strukturiertes Leben den Menschen mehr zu sich selbst kommen lässt.

3) Rhythmen vermitteln eine *Offenheit für Transzendenz*. Sie bieten gerade in der Moderne einen unverzichtbaren Ort der Gotteserfahrung. Theologische Ethik muss danach fragen, wie diese Offenheit durch Normen geschützt und über attraktive Leitbilder in geeigneter Weise heutigen Menschen vermittelt werden kann.

Auf dem schon erwähnten Symposium von Deutscher Bischofskonferenz und Evangelischer Kirche in Deutschland wurde in einer These in Anklang an Mk 8,35 als „Sabbat-Paradox“ formuliert: „Zeit hergeben heißt Zukunft gewinnen“. Diese Formel könnte gleichsam als Grundgesetz naturaler und kultureller Rhythmen bezeichnet werden. Wo der Mensch sich an Rhythmen orientiert, erkennt er an, dass sein Leben nicht immer auf Hochtouren lau-

fen kann. Aber er hat womöglich auch verstanden, dass der scheinbare Verzicht auf maximale „action“, auf ständige „events“ und höchste Leistung ein Gewinn an Qualität sein kann. Rhythmen sind „über-nützlich“, wie Thomas Mann sagt: Sie weisen weit über biologische Funktionen hinaus und öffnen dem Menschen Räume echter Freiheit und Humanität.

„Ich weiß, wo ich Zeit sparen könnte: Ich könnte schneller schlafen!“ – so illustriert eine zeitgenössische Karikatur treffend, wohin eine rein ökonomische Betrachtung des Schlaf-Wach-Rhythmus führen kann. Wenn Power-Napping nur unter Effizienzgesichtspunkten gesehen wird, bleibt der Mensch in der Falle des homo oeconomicus gefangen. Dem gegenüber nehmen sich die Worte des Psalms 127 aus wie Anstöße aus einer anderen Welt (in der Übersetzung von Arnold Stadler):

„Wenn nicht der Herr das Haus baut, ist alles umsonst gebaut.

Wenn nicht der Herr die Stadt bewacht, ist alles umsonst bewacht.

Umsonst, dass ihr aufsteht in aller Herrgottsfrühe und Feierabend macht kurz vor dem Einschlafen, und noch schnell ein hartes Brot hinabschlingt, denn: *den Seinen gibt's der Herr im Schlaf.*“

Literatur:

- W. Achitner/S. Kunz/T. Walter, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen. Darmstadt 1998, 13–27.
- J. Aschoff/R. Wever, Spontanrhythmik des Menschen bei Ausschluß aller Zeitgeber, in: Naturwissenschaft 49 (1962), 337–342.
- A. Aveni, Rhythmen des Lebens, Stuttgart 1991.
- E. Bünning, Die physiologische Uhr. Circadiane Rhythmik und Biochronometrie, Berlin u.a. 1977.
- F. Cramer, Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie, Frankfurt am Main/Leipzig 1996.
- F. Cramer, Symphonie des Lebendigen. Versuch einer allgemeinen Resonanztheorie, Frankfurt am Main/Leipzig 1998.
- K. Decker, Biologische Uhren. Zeit in biologischen Systemen, in: H. M. Baumgartner (Hg.), Zeitbegriffe und Zeiterfahrung, Freiburg i. B./München 1994, 45–74.
- W. Deppert, Wer schlägt den Takt? Öffentlichkeit und Leben zwischen Gleichschritt und individueller Rhythmik, in: First Bamberg Philosophical Mastercourse (June 28–30). Abstracts of the public lectures, Bamberg 1993, 75f.

- P. Dilg/G. Keil/D.-R. Moser (Hg.), *Rhythmus und Saisonalität*. Kongressakten des 5. Symposions des Mediävistenverbandes in Göttingen 1993, Sigmaringen 1995.
- L.N. Edmunds, *Cellular and molecular bases of biological clocks*, New York 1988.
- W. Engelmann/W. Klemke, *Biorhythmen*, Heidelberg 1983.
- Ge. Fleissner/Gü. Fleissner, *Neuronale Grundlagen biologischer Uhren*, in: *Forschung Frankfurt* 16 (1998), 56–67.
- J. T. Fraser, *Die Zeit: Vertraut und fremd*, Basel u.a. 1988.
- E. Grimmel, *Kreislauf und Kreislaufstörungen der Erde*, Reinbeck 1993.
- K. Grünwaldt, *Über die Rhythmisierung der Zeit im Alten Testament*, in: *BiKi* 54 (1999) 170–177.
- E. Haen/J. Zulley (Hg.), *Chronomedizin*, Regensburg 1994.
- M. Held/K. A. Geißler (Hg.), *Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmaße*, Stuttgart 1993.
- M. Held/K. A. Geißler (Hg.), *Von Rhythmen und Eigenzeiten. Perspektiven einer Ökologie der Zeit*, Stuttgart 1995.
- G. Hildebrandt, *Zeiterleben und Zeitorganismus des Menschen*, in: G. Kniebe (Hg.), *Was ist Zeit? Die Welt zwischen Wesen und Erscheinung*, Stuttgart 1993, 78–111.
- G. Hildebrandt/M. Moser/M. Lehofer, *Chronobiologie und Chronomedizin*, Stuttgart 1998.
- L. Klages, *Vom Wesen des Rhythmus*, Kampen 1923.
- F. Klatt, *Die schöpferische Pause*, Wien 1952.
- B. Knab, *Schlafstörungen*, Stuttgart 1989.
- P. Knauth/E. Kiesswetter/J. Rutenfranz, *Rhythmen im Leben*, in: F. Stoll (Hg.), *Arbeit und Beruf* 2, Weinheim/Basel 1983.
- F. Kössler, *Zirkadiane Rhythmisierung und Schichtarbeit*, in: *ErgoMed* 22 (1998), 126–131.
- A. Meier-Koll, *Chronobiologie. Zeitstrukturen des Lebens*, München 1995.
- M. Menzel, *Menschliche Tag-Nacht-Rhythmisierung und Schichtarbeit*, Basel/Stuttgart 1962.
- R. Moog, *Chronobiologische Grundlagen der Schichtarbeit – Aktuelle Entwicklungen*, in: *Arbeitsmedizin – Sozialmedizin – Umweltmedizin* 32 (1997), 15–22.
- J. D. Palmer, *An introduction to biological rhythms*, New York/San Francisco/London 1976.
- F. Reheis, *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Darmstadt 1998.
- L. Rensing, *Biologische Rhythmen und Regulation*, Stuttgart 1973.
- T. Roenneberg/M. Merrow, *Die innere Uhr*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 31/99 (1999a), 11–17.
- T. Roenneberg/M. Merrow, *Die biologische Uhr. Ergebnisse der Chronobiologie*, in: *Forschung und Lehre* 6 (1999), 626–629.
- D.S. Saunders, *An introduction to biological rhythms*, Glasgow/London 1977.
- J. Scheppach, *Sex um 8 – und was Sie sonst noch über innere Uhren wissen sollten*, München 1996.
- M. Schramm, *Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie*, Paderborn 1994.
- H. Schulz (Hg.), *Altern und Schlaf*, Bern 1997.
- H. Spieß, *Zeit zu säen – Zeit zu ernten. Pflanzenbau und Pflanzenzucht unter chronobiologischem Gesichtspunkt*, in: *Politische Ökologie* 13 Sonderheft 8 (1995), 44–51.
- A. Stüttgen, *Heimkehr zum Rhythmus. Der Abschied vom Machbarkeitswahn*, München 1988.
- R.R. Ward, *Die biologischen Uhren*, Hamburg 1973.
- R. Wever, *The Circadian System of Man*, New York 1979.
- A.T. Winfree, *Biologische Uhren. Zeitstrukturen des Lebendigen*, Heidelberg 1988.
- A.T. Winfree, *The Geometry of Biological Time*, New York 2000.
- M.W. Young, *Wie die innere Uhr tickt*, in: *Spektrum der Wissenschaft* 23 (2000), 74–80.
- E. Zerubavel, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago/London 1981.
- J. Zulley, *Schlafen und Wachen als biologischer Rhythmus*, Regensburg 1993.
- J. Zulley/B. Knab, *Unsere innere Uhr. Natürliche Rhythmen nutzen und der Non-Stop-Belastung entgehen*, Freiburg i. B. u.a. 2000.

CHRISTOPH DOH MEN

„Am siebten Tag aber sollst du ...“ – Gottes Zeitmanagement als Geschenk für die Welt*

Die Entwicklung der letzten Zeit geht dahin, dem Sonntag seinen eigenen Status zu nehmen und ihn in eine einheitliche Wochenendzeit einzufügen, damit diese durchgehend mit Angeboten gefüllt werden kann. Allerdings bedeutet diese Entwicklung, dass immer mehr Menschen für die Freizeitgestaltung anderer zur Verfügung stehen müssen. Demgegenüber betont der Regensburger Alttestamentler, dass dieses einzigartige biblische Geschenk der Woche als die Grundstruktur der Zeit mit dem für alle Menschen gleichermaßen festgelegten Rhythmus von Arbeit und Ruhe nicht leichtfertig aufgegeben werden dürfe. Denn diese Strukturierung der Zeit ist eine einmalige Chance des Innehaltens und der Orientierung im Leben des Einzelnen und auch der Gemeinschaft und zählt zu den Grundbedürfnissen eines religiösen Lebens. (Redaktion)

„Am siebten Tag sollst du“

– Dieser Satz prangt auf einem leuchtend roten Plakat, und kleine, farbige Textfelder mit den Worten „darfst“, „kannst“, und „musst“ stehen über und unter dem „sollst“ des Satzes. Mit diesem Plakat wirbt zur Zeit in Bonn das Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland für eine Ausstellung zur Geschichte des Sonntags¹. Die vier Textfelder mit den Verben signalisieren aufgrund der Austauschbarkeit in dem genannten Satz eine Veränderung vom Tag der Sonntagspflicht – ob zur Ruhe oder zum Kirchgang – zum Tag der anscheinend unbegrenzten Möglichkeiten, letztlich zur verordneten Freizeit. Der Bewusstseinswechsel, der hinter diesem offensichtlichen Wandel steht, ist auch daran abzulesen, dass die gesamtgesellschaftliche Diskussion um den Sonntag zwischen Kirchen, Ge-

werkschaften, Unternehmen und der Politik in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts um Effektivität und Produktivität im industriellen Bereich kreiste, während sie sich seit Anfang der 90er Jahre verschoben hat zu Fragen der Flexibilisierung von Öffnungszeiten von Geschäften und öffentlichen Einrichtungen, weil immer mehr Dienstleistungen eingefordert werden, um die Freizeit des Sonntags ausgestalten und ausnutzen zu können.

Samstag und Sonntag

Nachdem durch die allgemeine Reduktion der Wochenarbeitszeit der Samstag für viele Menschen in der westlichen Welt den entscheidenden Aspekt des Sonntags, das Aussetzen der Erwerbsarbeit, übernommen hatte, ist jetzt in einer zweiten Phase der Sonntag in den Sog des so ausgestalteten

* Der Beitrag stellt die leicht erweiterte Fassung des Festvortrages bei der Thomas-Akademie der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz am 21.1.2003 dar.

¹ Am siebten Tag. Geschichte des Sonntags (Begleitbuch zur Ausstellung im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland), hg. v. der Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, St. Augustin 2002.

Samstags geraten: Man ist bestrebt, den Sonntag dem Samstag anzugleichen, nämlich als Tag ohne Erwerbstätigkeit, an dem aber Handel und Dienstleistungen möglichst uneingeschränkt zur Verfügung stehen². Der Samstag ist schon heute im Bewusstsein unserer Kultur, die nicht mehr auf den Sonntag, sondern auf das Wochenende baut, der wichtigste Tag, weil er die größten Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung bietet. Umfragen am Anfang der 1990er Jahre bestätigen dieses Wochenendgefühl in unserer Gesellschaft, weil sie das Bewusstsein widerspiegeln, dass der Sonntag kein Höhepunkt der freien Zeit mehr ist, sondern dass er vielmehr als langsamer, sukzessiver Übergang vom Höhepunkt Samstag zum Arbeitswochenbeginn am Montag empfunden wird. Für Jugendliche ist dieser „langweiligste Tag“ oft die Möglichkeit, den versäumten Schlaf der beiden vorausgegangenen, ausgelebten Nächte nachzuholen, und für viele andere beginnen spätestens am Sonntagmittag die Vorbereitungen für die kommende Woche.

Die religiöse Dimension des Sonntags

Insofern die heutige Entwicklung darauf hinauszulaufen scheint, dass Samstag und Sonntag einander immer weiter angeglichen werden, um so eine längere einheitliche Wochenendzeit und

ein entsprechendes Wochenendgefühl zu bekommen, wird die religiös-kirchliche Seite des Sonntags weiter zurückgedrängt werden, weil der Sonntagsgottesdienst als eines unter zahllosen Angeboten des Wochenendes rangiert. Mit Recht betonen nicht nur kirchliche Stellungnahmen, dass die sonntägliche Arbeitsruhe im Grunde nicht von der religiösen Seite des Sonntags getrennt werden könne. Gleichwohl wird heutzutage niemand diese Verbindung zur Grundlage der Argumentationen machen wollen und können, denn die Gesellschaft, die den Sonntag lediglich als arbeitsfreien Tag, das heißt unter einem sozialen Gesichtspunkt, sieht, räumt den Kirchen keinen Exklusivanspruch auf diesen Tag ein, und auf der anderen Seite kann man mit den aktuellen Zahlen der sonntäglichen Kirchenbesucher die Notwendigkeit eines allgemeinen freien Tages für die kirchliche Gemeindeversammlung nicht gerade sinnvoll begründen. Da die Diskussion um den Sonntag in der Gesellschaft weitergehen wird, wobei vermutlich nicht seine Auflösung, sondern seine innere Ausgestaltung Hauptthema sein wird, haben die Christen das Recht und die Pflicht, ihre eigene Position zum Sonntag, den sie doch in der abendländischen Kultur begründet haben, einzubringen³. Als eine spezifisch christliche Position muss sie entsprechend theologisch begründet sein beziehungsweise von der Urkunde des christlichen Glaubens.

² Die Ambivalenz des Konzepts ist offensichtlich, denn arbeitsfrei ist dieser Tag, wie bisher der Samstag, nur für möglichst viele, während die Zahl der Arbeitnehmer aus den Bereichen Handel und Dienstleistungen, die durch ihre Arbeit diese Gestaltung ermöglichen, stetig wachsen muss. Gefördert und ermöglicht wird das Ganze durch das hohe Maß der Arbeitslosigkeit, denn die Ausdehnung von Zeiten für Handel und Dienstleistungen winkt mit zusätzlich nötigen Arbeitsplätzen.

³ Dies ist bisher ja auch schon immer geschehen; man vergleiche nur die verschiedenen Hirtenworte von einzelnen Bischöfen, Bischofskonferenzen und kirchlichen Gremien (zum Beispiel die gemeinsame Erklärung von DBK und EKD „Die Menschen brauchen den Sonntag“, 1999, oder das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, „Zukunft des Sonntags in der modernen Gesellschaft“, 1987), oder auch die entsprechenden Themenhefte verschiedener Zeitschriften (zum Beispiel ThPQ 141[1993]; ThPQ 145[1997], 363–375); 3; BiLi 70 [1997] Heft 3 + 4; Bibel heute 148 [2001] Heft 4).

bens, der Bibel, her entwickelt werden. Dass es dabei nicht reicht, auf das Sabbatgebot in den Zehn Geboten oder den Tag der Auferstehung Jesu Christi zu verweisen, führt beispielsweise ein interreligiöser Diskurs zwischen dem Rabbiner Marc Stern und dem evangelischen Theologen Hans Georg Pöhlmann über die Zehn Gebote⁴ vor Augen, weil der Rabbiner dabei nachdrücklich die christliche Seite mahnt, dass in den Zehn Geboten nicht irgend ein Ruhe- oder Feiertag gefordert werde, sondern der *siebte* Tag herausgehoben sei, den Juden wie Christen, wenn sie sich an den Zehn Geboten orientieren, beachten müssten, unabhängig davon, ob sie den Auferstehungstag in irgendeiner Form feiern wollten. Die Probleme und Schwierigkeiten, die sich hier zeigen, liegen aber tiefer, denn beide – Stern und Pöhlmann – gehen davon aus, dass es die Woche gibt, in der auf die eine oder andere Weise ein besonderer Tag hervorgehoben worden ist. Doch genau hier ist der entscheidende Punkt für den biblisch-theologischen Ursprung unserer Frage.

Biblischer Sabbat und Ursprung der Woche

Sabbat und Sonntag sind nicht besondere Tage in der Woche, sondern die Entstehung des Sabbat im biblischen Israel hat die Woche hervorgebracht und damit ein Zeitbewusstsein geschaffen, das uns in einzigartiger Weise geprägt hat, so dass uns die Zeitstruktur als vorgegeben und ganz und gar natürlich erscheint. Doch anders als das Jahr und der Monat, die beide ei-

ner natürlichen Ordnung entsprechen, nämlich dem Sonnen- beziehungsweise Mondlauf mit ihren spezifischen Ständen und Erscheinungsformen in Bezug auf die Erde, entspricht die Woche keinem natürlichen Zeitlauf, und sie ist auch nicht an der Natur abzulesen. Die Woche ist schlichtweg das Ergebnis eines besonderen Tages, des Sabbat, der nach den biblischen Forderungen alle sechs Tage zu feiern ist⁵. Ein Blick auf die Texte des Alten Testaments verrät aber sehr schnell, dass die uns so vertraute Institution der Woche und der Begriff des „Sabbat“ nicht in allen Texten so zusammenpassen, wie wir sie kennen. Um das Phänomen zu verstehen, muss man beides – Begriff und Sache – zuerst einmal voneinander trennen.

Sechs Tage und ein Tag – der Rhythmus

Für den durch den Sabbat gesetzten Rhythmus von 6+1 lassen sich verschiedene altorientalische Parallelen beziehungsweise Vorläufer benennen. Aus der kanaanäischen Umwelt Israels ist beispielsweise die Landbrache im siebten Jahr bekannt. Dass sie nach sechs Jahren angesetzt wird, mag daher röhren, dass diese Brache mit Vorstellungen der Regeneration des Bodens und der sich daraus ergebenden Fruchtbarkeit und Fülle zu tun hat und die Zahl „Sieben“ (*schäba'*) im Semitischen vom Wortstamm⁶ her mit dem Begriff von „Fülle/Vollständigkeit/Sättigung“ (*schb'*/*sb'*) verbunden ist. Einer solchen Landbrache nach sechs Jahren begegnet man auch im Alten Testa-

⁴ Horst Georg Pöhlmann/Marc Stern, *Die Zehn Gebote im jüdisch-christlichen Dialog. Ihr Sinn und ihre Bedeutung heute. Eine kleine Ethik*, Frankfurt 2000, hier bes. 82–110.

⁵ Vgl. C. Dohmen, „Der siebte Tag soll Sabbat sein“, WUB Heft 17, 2000, 43–47.

⁶ Zum philologisch-etymologischen Hintergrund vgl. E. Otto, ThWAT VII, 1005–1007, in Verbindung mit G. Warmuth, ThWAT VII, 693f.

ment. Im sogenannten Bundesbuch (Ex 20,23–23,33), das ältere Rechtsmaterialien sehr stark im Blick auf soziale Begründungsstrukturen, die auf den Ausgleich im Volk Israel bedacht sind, liest, begegnet eine Landbrache, die zugunsten einer Sozialregelung verlangt wird: „*Sechs Jahre kannst du in deinem Land säen und die Ernte einbringen; im siebten Jahr sollst du es brach liegen lassen und nicht bestellen. Die Armen in deinem Volk sollen davon essen und den Rest mögen die Tiere des Feldes fressen. Das gleiche sollst du mit deinem Weinberg machen und mit deinen Ölbaumäumen tun*“ (Ex 23,10f).

Die unmittelbare Fortsetzung dieser sozial motivierten Landbrache zeigt sich in einer Ruhetagsregelung, die eine *Arbeitsruhe* am siebten Tag mit dem Ziel verlangt, dass alle abhängig Arbeitenden bis hin zu den Arbeitstieren ausruhen können:

„*Sechs Tage kannst du deine Arbeit verrichten, am siebten Tag aber sollst du ruhen, damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Sklavin und der Fremde zu Atem kommen*“ (Ex 23,12).

Diese soziale Ruhetagsregelung scheint formal in Anlehnung an die Vorschrift zur Landbrache formuliert worden zu sein, während sie inhaltlich ihre Entsprechung in altorientalischen Arbeitsverträgen hat, die beispielsweise jeden zehnten Tag als arbeitsfrei festlegen. Solche Ruhetagsregelungen haben aber noch nichts mit einer durchgängigen Zeitstruktur zu tun, sondern betreffen lediglich die Arbeitenden während ihrer Arbeitsphasen. So kann auch eine weitere Formulierung in diesem Zusammenhang verstanden werden, die sich im Buch Exodus findet:

„*Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebten Tage sollst du ruhen, zur Zeit des Pflügens und des Erntens sollst du ruhen*“ (Ex 34,21).

Hier scheint es nicht darum zu gehen, dass „sogar“ zur Zeit des Pflügens und Erntens dieser Rhythmus einzuhalten ist, wie einige Übersetzungen angeben, sondern speziell in dieser Phase gilt eine Ruhetagsregelung als soziale Forderung für die Arbeitenden. Daraus ergibt sich während der Feldarbeitszeiten im Sommer eine Wochenzählung, die womöglich dazu geführt hat, dass das Fest, das die Zeit der sommerlichen Landarbeiten abschließt, „Wochenfest“ (*schabu'ot*) genannt wird (vgl. Ex 34,22), weil es auch die Zeit der Wochenzählungen beendet. Diese „Arbeitswochen“ von sechs Arbeitstagen und einem Ruhetag stellen eine Übertragung der Struktur der Landbrache dar, aber als soziale Regelung haben sie noch nichts mit einer allgemeinen Zeitstruktur oder gar einem Zeitbewusstsein zu tun. Wichtig für unsere anstehende Frage nach dem Sabbat ist das Fehlen des Begriffes „Sabbat“ in diesem Kontext. Der „siebte Tag“ als Ruhetag markiert lediglich diesen Rhythmus von Arbeit und Ruhe.

Der Begriff „Sabbat“

Auf der Suche nach den Ursprüngen des Begriffs „Sabbat“ stößt man zuerst einmal darauf, dass an zahlreichen alttestamentlichen Stellen der „Sabbat“ neben dem Begriff für den Neumond (*chodesch*) begegnet (zum Beispiel 2 Kön 4,23; Jes 1,13; 66,23; Hos 2,13; Am 8,5). Das hat in früheren Zeiten dazu geführt, dass man den Sabbat ursprünglich als Vollmondfeiertag gedeutet hat, wenngleich das Biblische Hebräisch dafür einen eigenen Ausdruck (*käsä'*) besitzt. Aus dem Kalender der Babylonier ist uns aber ein *schabattum*/*schapattum* genannter Tag bekannt. Dabei handelt es sich um das Fest des 15. Tages im Mondmonat, also den Tag

des Vollmondes. In vielen vorderorientalischen Kulturen sind Feiertage am Neumond und am 15., dem Vollmond im Mondmonat, bekannt. Davon zu unterscheiden sind noch einmal die Unglückstage, die die mesopotamischen Astrologen festgelegt hatten und die durch die Teilung der Phasen häufiger auf Tage fielen, die mit der Zahl sieben zu tun hatten, aber niemals eine konsequente Siebener-Periode bildeten, weil diese nicht mit dem 29,5 Tage dauernden Mondmonat übereingeht. Ob es sich beim mesopotamischen *schab/pattum* um den unmittelbaren Vorläufer des hebräischen Sabbat handelt, kann nicht eindeutig entschieden werden, ist aber eher unwahrscheinlich. Ist das hebräische Nomen „Schabbat“ ein Lehnwort aus dem Akkadischen⁷ und hat es demnach direkt nichts mit dem hebräischen Verb *schabat*, für das üblicherweise die Bedeutung „aufhören, zu Ende kommen“ angesetzt wird⁸, zu tun? Oder ist das Nomen „Schabbat“ von diesem hebräischen Verb abgeleitet? Überblickt man die komplexe philologische Diskussion, dann überzeugt aus verschiedenen Gründen die Ableitung des Nomens *Schabbat* vom Verb *schabat* im Hebräischen selbst. Das Verb *schabat* lässt sich im Biblischen Hebräisch präzise als „Negationsverb“ umschreiben⁹, was für das abgeleitete Nomen „Schabbat“ bedeutet, dass es ursprünglich den „Leermond“ bezeichnet, also die mondlose Nacht mitsamt dem dazugehörigen Tag zwischen den Mond-

phasen¹⁰. Die im Alten Testament gelegentlich nebeneinander stehenden Begriffe von Neumond und Sabbat sind demnach nicht auf Anfang (Neumond) und Mitte (Vollmond), sondern auf Anfang (Neumond) und Ende (Leermond) des Mondmonats zu beziehen. Diese Tage waren wohl auch spezielle Feiertage, wie ein vom Propheten Amos kritisierter Zitat zeigt:

„Wann ist der Neumond vorbei? Wir wollen Getreide verkaufen! Und der Sabbat? Wir wollen Korn anbieten!“ (Am 8,5).

Aber auch bei der Lehnworthypothese, wenn man also den *Vollmonntag* als Sabbat annimmt, bleibt es dabei: In älterer Zeit, das heißt vor dem babylonischen Exil (587–539 v. Chr.) meint der Begriff „Sabbat“ in Israel nicht einen „Wochentag“, sondern einen einmal im Monat vorkommenden Tag, der wie vergleichbare altorientalische „Sondertage“ einer bestimmten Feiertagsordnung unterlag. Indem man den Begriff Sabbat, der einen besonderen Tag in der Mondphase und damit eine spezifische Zeitstruktur angab, mit dem Rhythmus von 6+1 verbunden hat und so einen Sabbat als alle sieben Tage wiederkehrenden Feiertag kreierte und diesem einen neuen Sinn gegeben hat, ist die Siebentagewoche als Zeitmaß entstanden. Dabei muss man sich eigentlich immer bewusst machen, dass diese Woche nicht eine reine Siebentagephase darstellt, sondern aus einem Rhythmus von 6+1 besteht.

⁷ So die These von H. Rechenmacher, *sabbat* – Nominalform und Etymologie, ZAH 9 (1996), 199–203.

⁸ Vgl. E. Haag, ThWAT VII, 1040–1046.

⁹ Im Einzelnen dazu und zur Diskussion des Vorschlags von Rechenmacher vgl. I. Willi-Plein, Anmerkungen zu Wortform und Semantik des Sabbat, ZAH 10 (1997), 201–206: „Das Verb heißt nicht ‚ausruhen‘ im Sinne einer Feiertagsruhe, sondern ist ein Primärverb, das das Fehlen, Ausbleiben oder Aussetzen des Subjekts bezeichnet“ (203).

¹⁰ „Zwischen letztem sichtbaren Mond und erstem sichtbaren Neulicht liegt auf jeden Fall mindestens eine mondlose Nacht, also auch mindestens ein Kalendertag, der (...) als ‚Sabbat‘ zu gelten hätte.“ I. Willi-Plein, (s. Anm. 9), 205, A.13; dort (205f) auch zum Beunruhigenden des Leermondes.

Wechselnde Motivationen für den Sabbat

Die Kreation des Wochensabbat – und damit der Woche – lässt sich deutlich in den Zehn Geboten ablesen:

„Sechs Tage kannst du schaffen und jede Arbeit tun, der siebte Tag aber soll Sabbat sein“ (Ex 20,9; Dtn 5,13f).

Innerhalb der Zehn Gebote nimmt das sogenannte Sabbatgebot eine zentrale Stelle ein und weist markant auf die Geschichte des Dekalogs hin; denn in den zwei Fassungen des Dekalogs – im Buch Exodus und im Buch Deuteronomium – sind beim Sabbatgebot die größten Unterschiede festzustellen, die vor allem die abweichende Motivation dieses Gebotes betreffen.

„Denke an den Tag des Sabbat und heilige ihn. Sechs Tage kannst du schaffen und jede Arbeit tun, der siebte Tag aber soll Sabbat sein für JHWH, deinen Gott. Du sollst keinerlei Arbeit machen: Du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde in deinen Stadttoren; denn in sechs Tagen hat JHWH Himmel und Erde und Meer gemacht und alles was dazugehört, am siebten Tag aber hat er geruht. Darum hat JHWH den Tag des Sabbat gesegnet und geheiligt.“ (Ex 20,8–11)

„Beachte den Tag des Sabbat und heilige ihn, wie dir JHWH, dein Gott, geboten hat. Sechs Tage kannst du schaffen und jede Arbeit tun, der siebte Tag aber soll Sabbat sein für JHWH, deinen Gott. Du sollst keinerlei Arbeit machen, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Rind und dein Esel und all dein Vieh

und der Fremde in deinen Stadttoren, damit ausruhen kann dein Sklave und deine Sklavin ebenso wie du. Denke daran: Du warst Sklave im Land Ägypten, und JHWH, dein Gott, hat dich von dort herausgeführt mit starker Hand und erhobenem Arm. Darum hat dir JHWH, dein Gott, geboten, den Tag des Sabbat zu machen.“ (Dtn 5, 12–15)

Wenn hier auch nicht auf die grundlegenden literarhistorischen Abhängigkeiten zwischen der Exodus- und Deuteronomiumfassung des Dekalogs¹¹ eingegangen werden kann und soll, so ist doch der Bedeutungsunterschied beim Sabbatgebot zwischen beiden Fassungen offensichtlich. Während der Rekurs auf die Schöpfungserzählung in Ex 20 den Sabbat und die mit ihm in Verbindung stehende Woche als spezifische Zeitstruktur einführt, akzentuiert Dtn 5 durch eine Erinnerung an das Sklavedasein in Ägypten und Gottes Befreiungstat den Sabbat als nationalen Gedenk- beziehungsweise Feiertag. Die Synthese von Monatssabbat und dem Rhythmus der sozialen Ruhetagsregelung, wie sie sich im dekalogischen Sabbatgebot findet, bringt folglich einen von allen natürlichen Ordnungen unabhängigen Zeitlauf von aufeinander folgenden rhythmischen Phasen (6+1) hervor. Die mit dem siebten Tag, dem Wochensabbat, verbundene Exodusinnerung im Buch Deuteronomium lässt aber noch erkennen, dass dieser wöchentliche Sabbat noch sehr viel vom ursprünglichen Sabbat im Monatslauf als einem besonderen Feiertag behalten hat, denn die Exodusmemoria wirkt wie ein spezifischer Festinhalt und prägt so diesen alle sechs Tage wie-

¹¹ Zur neueren Diskussion vgl. F.-L. Hossfeld, Der Dekalog als Grundgesetz – eine Problemanzeige, in: Liebe und Gebot (FS L. Perlitt), Göttingen 2000, 46–59.

derkehrenden Feiertag. Zu diesem Festcharakter passt auch die Aufforderung in Dtn 5,12 durch das hebräische Verb *schamar*, das so viel wie „bewahren, beachten, hüten“ bedeutet, weil dies stärker auf die Einhaltung einer Feiertagsregelung hinweist.

Da aber mit der Kreation des „Wochensabbat“ letztendlich auch die Woche als Zeitmaß entstanden ist, bleibt der Sabbat nicht auf seinen Feiertagscharakter, die Exoduserinnerung, begrenzt, sondern bringt ein zentrales und elementares Zeitbewusstsein und Zeitverständnis hervor. Eben darauf verweist die Begründung des Sabbatgebotes in der Exodusfassung des Dekalogs mit ihrem Rückverweis auf die Schöpfungserzählung der Bibel.

Für das Verstehen greift es viel zu kurz, wenn man in der Begründung des Sabbatgebotes eine *Imitatio Dei* sieht, also eine Nachahmung des göttlichen Rhythmus von Arbeit und Ruhe, denn die Schöpfungserzählung lässt nicht erkennen, ob dieser Wechsel ein Spezifikum göttlicher Gestaltung bei der Erschaffung der Welt oder ein innerweltlicher Rhythmus ist.

Zwei Beobachtungen sind bei der Schöpfungserzählung von Gen 1 wichtig zu notieren: Zum einen die zu Beginn *erschaffene Zeit* und zum anderen die *Rhythmisierung der Zeit* durch den Bezug zwischen von einander unterschiedenen Tagen, wodurch ersichtlich ist, dass es sich nicht um ein „Sieben-Tage-Werk“ handelt.

Die Erschaffung der Zeit

Das erste Schöpfungswerk in Gen 1,3–5 betrifft die Zeit selbst, die der Erschaffung des Raumes in Gen 1,6–8 vorgeordnet ist:

„Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut

war. Gott schied das Licht von der Finsternis und Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis nannte er Nacht. Es wurde Abend und es wurde Morgen, ein Tag“ (Gen 1,3–5).

Nicht das Sonnenlicht als Grundlage allen Lebens wird hier vorausgeschickt, dies folgt erst im 5. Schöpfungswerk (Gen 1,14–19), sondern die Benennung von Licht und Finsternis als Tag und Nacht lässt den Bezug zur Zeit erkennen, den die abschließende sogenannte Tagesformel („es wurde Abend und es wurde Morgen ...“) bestätigt, die hier in Gen 1,5 nicht „erster Tag“ lautet (wie etwa in der Einheitsübersetzung), sondern „ein Tag“, um den Tag, der sich aus einer hellen und einer dunklen Phase zusammensetzt, also den 24-Stunden-Tag umfasst, als Maßeinheit für die Zeit festzuhalten. Dass ein solcher Tag aus heller und dunkler Phase zum Grundmaß der Zeitwahrnehmung gemacht wird, spiegelt grundlegende menschliche Bedingungen wider, denn die Zeit kann der Mensch nur am Phänomen der Veränderung wahrnehmen, und der Wechsel von Hell und Dunkel repräsentiert die elementarste wahrnehmbare Veränderung. Die wiederkehrende Tagesformel strukturiert die gesamte Schöpfung im Modus der Zeit, näherhin einer Folge von Tagen, und zwar in einem festliegenden Rhythmus, nicht von sieben, sondern von sechs Tagen und einem Tag, was zwar in der Summe sieben ausmacht, aber als Rhythmus etwas anderes ist. Diese Unterscheidung der Tage wird auch noch einmal dadurch markiert, dass nur bei der Tagesformel des sechsten Tages in Gen 1,31 der Artikel steht („der sechste Tag“) und die Tagesformel nach dem siebten Tag nicht mehr folgt.

Im Sinne der Schöpfungserzählung ist nach der Erschaffung der Zeit in Gen

1,3–5 folglich der Rhythmus der Woche als eine Form von „Naturordnung“ anzusehen. Gott selbst unterliegt bei seiner Erschaffung dieser Ordnung, wenn er an sechs Tagen erschafft und in der Ruhe des siebten Tages sein Werk vollendet¹².

Die Lebensordnung des Gottesvolkes

Das Besondere dieser „Naturordnung“ ist aber, dass sie nicht in der Natur zu erkennen ist. Insofern ist es verständlich, dass auch in der Geschichte, deren Anfang die Schöpfungserzählung bildet, dieser Zeitrhythmus erst einmal für die Menschen unbekannt bleibt. In den Geschichten der Erzähler im Buch Genesis begegnet dieser Rhythmus der Woche nicht. Ihnen, wie auch Mose und der aus Ägypten befreiten Schar der Israeliten, scheint die Zeiteinteilung der Woche wie auch das Proprium des siebten Tages unbekannt zu sein. Es begegnet hier auch nirgends eine entsprechende göttliche Anweisung zur Beachtung oder Gestaltung des siebten Tages. Auf der Ebene der biblischen Erzählung gibt erst ein Wunder den ersten Anstoß, die Besonderheit einer verborgenen Zeitstruktur zu erkennen:

„Da sprach der HERR zu Mose: Ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen. Das Volk soll hinausgehen, um seinen täglichen Bedarf zu sammeln. Ich will es prüfen, ob es nach meiner Weisung lebt oder nicht. Wenn sie am sechsten Tag feststellen, was sie zusammengebracht haben, wird es doppelt soviel sein wie sie sonst täglich gesammelt haben. (...) Sie sammelten es Morgen

für Morgen, jeder soviel, wie er zum Essen brauchte. Sobald die Sonnenhitze einsetzte, zerging es. Am sechsten Tage sammelten sie die doppelte Menge Brot, zwei Gomer für jeden. Da kamen alle Sippenhäupter der Gemeinde und berichteten es Mose. Er sagte zu ihnen: Es ist so, wie der HERR gesagt hat: Morgen ist Feiertag, heiliger Sabbat zur Ehre des HERRN. Backt, was ihr backen wollt, und kocht, was ihr kochen wollt, den Rest bewahrt bis morgen früh auf! Sie bewahrten es also bis zum Morgen auf, wie es Mose angeordnet hatte, und es faulte nicht, noch wurde es madig. Da sagte Mose: Esst es heute, denn heute ist Sabbat zur Ehre des HERRN. Heute findet ihr draußen nichts. Sechs Tage dürft ihr sammeln, am siebten Tage ist Sabbat; da findet ihr nichts“ (Ex 16,4.21–26).

Nur die Erfahrung, die Israel mit dem verlängerten Haltbarkeitsdatum des wunderbaren Himmelsbrotes macht, das „Was-ist-das?“, das *Manna*, bringt die Israeliten zu der Einsicht einer besonderen Zeitstruktur, aber es kann ihnen noch nicht deutlich werden, ob dies vielleicht selbst auch ein Wunder ist, das Wunder der Zeit, das vielleicht zu dem Brotwunder gehört.

Im Fortgang der Exodus-Erzählung erweist sich dieses Wunder dann aber als wichtige Vorbereitung, denn etwas später bei der Offenbarung Gottes am Berg Sinai soll Israel tiefer in das Geheimnis der Ordnung der Zeit eingeführt werden. Dies geschieht nicht nur durch die Weisung des Sabbatgebotes, in diese Ordnung der Zeit einzuschwingen, sondern auch dadurch, dass Gott an einem „siebten Tag“ erscheint (Ex 24,16) und auch an einem

¹² Vgl. M. Millard, Die Genesis als Eröffnung der Tora (WMANT 9), Neukirchen-Vluyn 2001, 124–132; K.A. Smelik, The Creation of the Sabbath (Gen 1,1–2,3), in: Unless some one guide me... (FS K.A. Deurloo), Maastricht 2001, 9–11.

Sabbat den Bund nach der Sünde mit dem Goldenen Kalb erneuert (Ex 34,10¹³).

Die Zeit in ihrer grundlegenden Struktur als geschaffene und Israel offenbarte ist nur verständlich auf dem Hintergrund der spannungsvollen Beziehungsgeschichte zwischen Israel und seinem Gott. Sie beginnt mit der Schöpfung, die nur aus der Relation Schöpfer und Geschöpf verstehbar ist. Dem Volk Israel gibt Gott dann durch das Sabbatgebot einen Einblick in die ansonsten verborgene Natur- beziehungsweise Schöpfungsordnung; diese kann, ja, soll zur Lebensordnung des Gottesvolkes werden. Das Sabbatgebot von Ex 20 beginnt nun auch mit einem anderen Verb als Dtn 5, nämlich mit dem Verb *zakar*, das von seiner Bedeutung „gedenken“ her eine Vergewisserung und eine Bewusstmachung beinhaltet, und zwar dieser Zeitstruktur, die Israel annehmen und zur Grundlage seines spezifischen Zeitbewusstseins werden lassen soll.

Das Natürlich-Unnatürliche der Woche

Während in Dtn 5 dem Sabbat ganz stark der Charakter des Nationalfeiertags eigen ist, rückt ihn die Formulierung von Ex 20 im Rückgriff auf Gen 1 in eine kosmische Größenordnung, die letztlich auch die enorme Wirkungsgeschichte des Sabbat zu erklären vermag. Der im Textgefüge der Bücher Genesis und Exodus favorisierte Gedanke, es handle sich bei dem durch den Sabbat entstandenen Wochenrhythmus um eine natürliche, wenn auch verbor-

gene Ordnung, hat ein besonderes Zeitgefühl und Zeitbewusstsein hervorgebracht. Die Woche gibt das Gefühl von Stabilität und Harmonie. Die Unumstößlichkeit und Präzision in der Wiederkehr erweckt den Eindruck, mit dem Elementarsten der Natur, dem Zyklischen, konfrontiert zu sein. Während alle (kombinierten) Kalender in Bezug auf das Sonnenjahr und den Mondmonat korrigieren und interpolieren müssen, läuft die Woche unberührt von solchen Anpassungen ab. Wir korrigieren unseren Kalender eben nicht in der Weise, dass jedes Jahr oder jeder Monat mit einem Sonntag oder Montag beginnen würde, sondern die Woche läuft quer zu diesen Regelungen, und da sie unverändert bleibt, entsteht der Eindruck, dass es sich bei ihr um eine feste, vorgegebene Größe handle; doch sie kann mit dieser Stabilität nur durchgehalten werden, weil sie willkürlich festgesetzt ist und mit keiner Naturordnung korreliert werden muss.

Man muss diese Konzeption des Wochenrhythmus als überaus erfolgreich bezeichnen, denn die gesamte Menschheit lebt die Zeitstruktur der Woche als eine „natürliche“, wenngleich sich innerhalb dieser Struktur der Woche der Rhythmus verändert hat. Und dies nicht erst durch die in der westlichen Welt sich immer mehr durchsetzende Arbeitswoche mit fünf Tagen. Die erste Verschiebung ist schon durch das aus dem Judentum hervorgegangene Christentum entstanden, das sich zuerst zwar wie selbstverständlich an den Sabbat gehalten hat, weil das so im Dekalog verankert ist, dann aber in Erinne-

¹³ Nach dem Hinweis auf den siebten Tag von Ex 24,16 folgt die mehrfach erwähnte Phase des 40-tägigen Bergaufenthaltes des Mose (24,18), daraufhin folgen drei separate Tage, die die Tafelübergabe beziehungsweise die Herstellung des Goldenen Kalbs (Ex 31,18; 32,1–5) betreffen, dann die Feier des Volkes samt Rückkehr des Mose (Ex 32,6,15–29) und schließlich der dritte Tag der Fürbitte des Mose (Ex 32,30ff), so dass dann die Bundeserneuerung in Ex 34 wieder auf einen Sabbat fällt.

rung an die Auferstehung Jesu zusätzlich den ersten Tag der Woche (vgl. Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Joh 20,1) durch eine Gemeindeversammlung ehrte. Im Jahre 321 n. Chr. überträgt Konstantin schließlich auch den verordneten Ruhetag auf den ersten Tag der Woche, den Sonntag. Damit hat sich der Wochenrhythmus im Christentum verschoben: Nicht mehr 6+1, sondern 1+6, was noch in der Liturgie deutlich wird, wenn dort nach jüdischer Zählung der Sonntag als „erster Tag der Woche“ bezeichnet und gefeiert wird.¹⁴

Noch einmal wird schließlich der Rhythmus innerhalb der Woche durch den Islam verschoben, der seinen Feiertag auf den Freitag verlegt, wobei dieser Feier- und Gebetstag allerdings nicht mit der Arbeitsruhe des biblischen Sabbat verbunden wird.

Die identitätsstiftende Unterscheidung

Die Wirkungsgeschichte des biblischen Sabbat lässt folglich seine beiden zentralen Elemente deutlich zutage treten: Die *Arbeitsruhe* und die *Heiligung*. Gerade der nachbiblische Sabbat im Judentum¹⁵ gibt den Blick dafür frei, dass die *Heiligung des Sabbat* nicht im Kultisch-Liturgischen, also im Gottesdienst aufgeht. Das Heilige kann nur durch Trennung (heilig – profan) und Unterscheidung markiert werden¹⁶. Im Judentum wird das Unterscheidende

des Sabbat sichtbar und erfahrbar, wenn der Sabbat durch die *Hawdala*, die „Trennung“, abgeschlossen wird, bei der eine Kerze in Erinnerung an den ersten Schöpfungsakt (Gen 1,3–5) angezündet wird, um auf den Unterschied des Sabbat hinzuweisen, den das Hawdala-Gebet in Worte fasst: „*Gepriesen seist du, Ewiger, unser Gott. Du regierst die Welt. Du trennst das Heilige vom Profanen, das Licht von der Finsternis, Israel von den Völkern, den siebten Tag von den sechs Tagen der Arbeit. Gepriesen seist du, Ewiger. Du trennst das Heilige vom Profanen.*“¹⁷

Die Unterscheidung, die der Sabbat setzt, wirkt identitätsbildend für Israel. Ja, man kann wohl sagen, dass der Sabbat zum Schlüsselbegriff jüdischer Identität durch die Jahrhunderte geworden ist. Israels einzigartige Beziehung zu Gott ist nicht vom Sabbat zu trennen, was folgende kleine Erzählung zum Ausdruck bringt: Der Sabbat beschwerte sich nach der Schöpfung bei Gott, dass alles mit einem Partner geschaffen worden sei, nur eben der Sabbat nicht. Daraufhin gab Gott Israel dem Sabbat zum Partner¹⁸. In der Tradition ist der Sabbat – im Hebräischen handelt es sich um ein feminines Wort – als „*Königin Sabbat*“ personifiziert worden, und zahlreiche Lieder und Gebete bringen Israels Liebe entsprechend zum Ausdruck¹⁹. Die Sabbat-Relation Israels betrachtet der Zionist

¹⁴ Kurz und präzise informiert B. Kranemann, „Der Tag des Herrn“ – Geschichte des Sonntags bis zur frühen Neuzeit, in: Am siebten Tag (s. Anm. 1), 18–23, vgl. auch F. Hahn, Schabbat und Sonntag, EvTh 46 (1986), 495–507.

¹⁵ Vgl. E. Spier, Der Sabbat, Berlin 1989, bes. 21–80.

¹⁶ Vgl. auch D. Werner, Von der Heiligkeit der Unterscheidung, in: Um der Hoffnung willen (FS W. Grünberg), Hamburg 2000, 369–379.

¹⁷ Zitiert aus: J. Magonet (Hg.), Seder hat-tefillot. Das jüdische Gebetbuch, Bd.1: Gebete für Schabbat, Wochentage und Pilgerfest, Gütersloh 1997, 147.

¹⁸ Vgl. den Hinweis auf das Zitat aus dem Midrasch bei W.G. Plaut, Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. 2 Shemot/Exodus, Gütersloh 2000, 223.

¹⁹ Bekannt ist das „*Lecha Dodi*“, ein Sabbatlied des Salomo Alkabez aus dem 16. Jh., das die Königin Sabbat in vielen Anspielungen auf das Hohelied begrüßt.

Achad Ha-am als bestimend für das Wesen des Judentums:

„Man kann ohne Übertreibung sagen: Mehr als Israel den Sabbat bewahrt hat, hat er sie bewahrt. Wäre der Sabbat nicht gewesen, der allwöchentlich den Menschen ihre Seele wiederherstellte und allwöchentlich ihren Geist erneuerte, so hätten die Leiden der Werkstage sie immer weiter hinabgedrückt, bis sie in die tiefsten Tiefen des Materialismus und ethischer und intellektueller Armut versunken wären. Deshalb braucht man kein Zionist zu sein, um all die traditionelle heilige Größe zu fühlen, die über dieser ‚guten Gabe‘ schwebt, und mit Macht aufzustehen gegen alle, die sie vernichten wollen.“²⁰

Gottes Zeitmanagement

Wenn wir Christen von hier aus auf die eingangs gestellte Frage nach unserem spezifischen Beitrag zur heutigen Diskussion um den Sonntag blicken, dann muss uns zuallererst deutlich werden, dass nicht die inhaltliche Ausgestaltung des Sonntags im Vordergrund stehen darf, also die Frage von attraktiven Gottesdienstangeboten oder klar definierten Ruhetagsregelungen, sondern dass wir beim spezifischen Umgang mit der Zeit einzusetzen haben, denn die Zeitstruktur der Woche und das daraus resultierende Zeitbewusstsein sind das Fundament des biblischen Sabbat.

Sabbat beziehungsweise Sonntag mit der Wochenstruktur bieten etwas an, das wert ist, ins Bewusstsein der Menschen gehoben zu werden. Unter den

modernen Civilisationskrankheiten stehen Stress-Phänomene und Burnout-Syndrome an der ersten Stelle. „Sie sind im doppelten Sinn Zeit-Krankheiten: Sie sind typisch für unsere Zeit, und sie sind in ihrer Wurzel eine Rhythmusstörung aufgrund eines krankhaften Umgangs mit der Zeit“²¹. Die wichtigste Therapie gegen diese Zeitkrankheiten ist das sogenannte „Zeitmanagement“, es gilt auch als Erfolgsrezept für heutiges Leben, weil die Zeit mehr ist als das Sprichwort sagt: sie ist nicht Geld, sondern sie ist wertvoller als Geld. Nicht optimal eingesetztes oder verlorenes Geld kann durch geschickten Umgang wieder „hereingeholt“ werden, während Zeit, die vergeudet wurde, nicht wiedergeholt oder kompensiert werden kann. Modernes Zeitmanagement verlangt, wenn es erfolgreich sein soll, in erster Linie Ordnung, zum einen in Bezug auf die anstehenden Aufgaben und Ziele, zum anderen in Bezug auf eine Strukturierung der benötigten und zur Verfügung stehenden Zeit²². Bietet das biblische Sabbatgebot mit seinem „an sechs Tagen kannst du schaffen und jede Arbeit tun, der siebte Tag aber soll Sabbat für JHWH, deinen Gott, sein“ nicht die Basis für jedes Zeitmanagement? Das Geschenk der Woche, das die Bibel der Welt gemacht hat, dieses „Zeitmanagement Gottes“ sollten wir wieder ernstnehmen, um von dort her christliche Identität erneut finden und gegenüber der Gesellschaft bestimmen zu können. Die Grundstruktur des Unterschiedenen gilt es neu in Bezug auf den Sonntag zu formulieren. Der Sonn-

²⁰ Achad Ha-am (Asher Hirsch Ginsberg [1856–1927]), zitiert nach E. Spier, Sabbat (s. Anm. 15), 80.

²¹ H. Heinz, Rhythmusstörung – die moderne Zeitkrankheit, in: das prisma. Beiträge zu Pastoral, Katechese & Theologie 7, 1995, 11.

²² Aus der unüberschaubaren Fülle der Literatur zum Thema „Zeitmanagement“ vgl. M. Scott, Zeitgewinn durch Selbstmanagement. Schlankheitskur für Zeitfresser, Frankfurt 1993; P. Eisele, „Zeitmanagement“, BiLi 70 (1997), 188–194.

tag darf nicht im Zeitbewusstsein des Samstags beziehungsweise des Wochenendes untergehen. Die Bibel und die jüdisch-christliche Tradition bieten etwas an, um die Zeitstruktur der Woche bewusst zu machen. Wenn wir den Sonntag in all unseren Reden und all unseren Kalendern, nicht nur den liturgischen, wieder als den „ersten Tag“ der Woche betonen, dann wird er im Bewusstsein langsam vom Samstag getrennt werden, was als erste Voraussetzung für eine Wiedergewinnung eines Sonntagsprofils angesehen werden kann. Als weitere Schritte könnte eine Bewusstmachung der Wochenstruktur folgen, die für und bei uns Christen bedeutet, dass wir am Sonntag nicht nur etwas anderes tun als an den anderen Tagen der Woche, sondern im Sinne des modernen Zeitmanagements den *Anfang* der Woche dadurch gestalten, dass wir unsere Aufgaben und Ziele ordnen, bevor wir mit der Arbeit beginnen²³. Dazu zählt dann eine Orientierung und Einordnung nicht nur der Wochenziele, sondern auch der Lebensziele. Die religiöse Dimension des Sonntags, zu welcher der Gottesdienst der Christen ebenso gehört wie die Besinnung auf die Ur-Kunde des Christentums, die Hl. Schrift, wächst also harmonisch aus dem Zeitbewusstsein der Woche hervor.

Zweifellos gilt hier, dass wir bei uns selbst anfangen müssen, dies zu leben, bevor wir Forderungen an die Gesellschaft bezüglich des Sonntags stellen können und sollen, aber es muss auch klar sein, dass der christliche Sonntag

jeleglichem Individualismus im Kern entgegensteht, so dass auch Konzeptionen wie die einer „Rund-um-die-Uhr-Gesellschaft“, die es in Chinas Metropolen schon gibt, in denen der Einzelne zwar einen freien Tag in der Woche hat, der aber bewusst zur gleichmäßigen Verteilung der Freizeitaktivitäten und Arbeitsmöglichkeiten nicht allgemein festgelegt ist, abzulehnen sind. Die Zeitstruktur der Woche, die der biblische Sabbath hat entstehen lassen, verlangt eine Gemeinschaftsperspektive mit einer sozialen Komponente. Wenn Handel und Dienstleistungen am Sonntag vermehrt werden, dann bedeutet das eine Verteilung von Arbeit und Freizeit auf verschiedene Menschen²⁴, die der biblische Sabbath gerade dadurch überwunden hatte, dass er Arbeit und Freizeit für alle Menschen gleichmäßig auf unterschiedene Zeiten verteilt²⁵.

Die Zeit selbst ist wie der Tod, sie macht keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Menschen, keiner *hat* mehr oder weniger Zeit, aber jeder Einzelne kann die Zeit für sich *unterscheiden*, das heißt je anders mit ihr umgehen. Erst wenn wir in diesen biblischen Rhythmus der Zeit bewusst einschwingen, werden wir und vielleicht auch andere durch uns den tiefen Sinn des Wortes Jesu verstehen, das wahrlich keine Kritik am jüdischen Sabbath übt, sondern gerade sein Wesen freizulegen sucht:

„Der Sabbath ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbath“
(Mk 2,27).

²³ Die Struktur des biblisch-jüdischen Sabbath (6+1) müsste man in diesem Horizont eher als zurückblickende Kontrolle der Ziele betrachten. Beides, Planung und Kontrolle gehören aber letztendlich zusammen; der jüdische beziehungsweise der christliche Rhythmus darf deshalb als je eigene Schwerpunktsetzung verstanden werden.

²⁴ Zum Problem s. Anm. 2.

²⁵ Dieser Aspekt des Sabbath ist immer wieder markant von Norbert Lohffink herausgestellt worden, vgl. zum Beispiel *ders.*, „Freizeit“, in: *Unsere großen Wörter*, Freiburg 1977, 190–208.

Römische Erlässe

**Kongregation für den Klerus,
Instruktion *Der Priester, Hirte und
Leiter der Pfarrgemeinde*
vom 4.8.2002**

Am 4. August 2002 wurde die von Papst Johannes Paul II. approbierte Instruktion der Kleruskongregation „Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde“ veröffentlicht, ein Schreiben, das die theologisch-kanonistischen Grundlagen des Priesteramtes in Erinnerung ruft. Integriert in das Dokument wurde dabei auch eine Ansprache des Heiligen Vaters an die Plenarversammlung der Kongregation vom 23. November 2001, bei der einige der nachfolgend ausgeführten Aspekte des priesterlichen Hirtendienstes in den Pfarrgemeinden akzentuiert werden. Im Hinblick auf die Diskussion der letzten Jahre um die „priesterliche Identität“, die „mittlerweile von einer weniger klaren theologischen Anschauung hinsichtlich der beiden Arten der Teilhabe am Priestertum Christi herrühren“ (Nr. 7), wird im 1. Teil die Kennzeichnung des Weihepriestertums im Unterschied zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen in den Mittelpunkt gerückt (Nr. 1–17).

Das gemeinsame Priestertum der Christen bildet als wirkliche Teilhabe am Priestertum Christi eine wesentliche Eigenschaft des Neuen Volkes Gottes und ist daher geeignet, vor jeglicher Unterscheidung die fundamentale Gleichheit aller im Volk Gottes zum Ausdruck zu bringen.

Demgegenüber beruht das Amtspriestertum auf dem vom Weihe sakrament eingeprägten Charakter als eine „dem Wesen nach verschiedene Teilhabe“ am Priestertum Christi (Nr. 6), die Repräsentation „*in persona et in nomine Christi*“ (Nr. 9) wird mit dem Amtspriestertum identifiziert. Nur ein richtig verstandenes „ekklesiologisches Gleichgewicht“ zwischen gemeinsamem Priestertum aller Gläubigen und dem Weihepriestertum verhindert die Gefahr einer unzulässigen „Klerikalisierung der Laien“ auf der einen sowie einer „Säkularisierung der geistlichen Amtsträger“ auf der anderen Seite (Nr. 7). Gerade Letzteres wird nach Ansicht der Kongregation durch eine weithin säkularisierte Kultur begünstigt, „die danach strebt, den Priester innerhalb der eigenen Denkkategorien einzuordnen, indem sie ihn seiner grundlegenden mystisch-sakramentalen Dimension entblößt“ (Nr. 29).

Den zentralen Platz in seinem Dienst muss für den Priester die Eucharistiefeier einnehmen, die auch verdeutlicht, dass aufgrund der sakramental verankerten Entscheidungsvollmacht das Amtspriestertum vom gemeinsamen Priestertum wesensmäßig unterschieden ist.

Das sakramentale Priestertum, „zugeleich ein ‚hierarchisches Priestertum‘ und ein ‚Priestertum des Dienstes‘“, ist von der ontologischen Weihe her zu verstehen, denn auch als „ein ‚Dienst in Bezug auf die Gemeinschaft von Gläubigen“ nimmt es seinen Ausgang

nicht von dieser Gemeinschaft (Nr. 7). Aufgrund dieser das ganze Leben des Priesters umfassenden Prägung stehen manche reduzierte Erscheinungsbilder „vom Soziologen zum Therapeuten, vom Arbeiter zum Politiker, zum Manager, ... bis zum ‚pensionierten‘ Priester“ in Gefahr, die „Grundidentität“ des durch das Weihe sakrament verliehenen Charakters zu verdunkeln (Nr. 11).

In den weiteren Ausführungen wird versucht, soziologische Notwendigkeiten und die sakramentstheologische Ebene des Amtspriestertums nicht gegeneinander auszuspielen. Insbesondere die Zugehörigkeit zu einer Teilkirche (Inkardination) und der pastorale Dienst an der Gemeinschaft werden als zentrale ekklesiologische Ordnungselemente in Erinnerung gerufen. Diese „bilden auch existenziell den Rahmen für das Leben und die Aktivität der Priester und geben ihnen eine Physiognomie, die aus spezifischen pastoralen Ausrichtungen, Zielsetzungen, persönlicher Hingabe in bestimmte Aufgaben, pastoralen Begegnungen und geteilten Interessen zusammengesetzt ist“ (Nr. 17).

Ausdrücklich wird die Treue des Priesters gegenüber der kirchlichen Disziplin und speziell die „Fügsamkeit gegenüber den liturgischen Gesetzen und Dispositionen“ eingemahnt; die disziplinär-rechtliche Ordnung ist unabdingbar, denn „die Gesetzgebung der Kirche hat eine größere Vollkommenheit des christlichen Lebens zum Ziel, zu einer besseren Erfüllung des Heilsauftrages und muss daher mit aufrichtigem Sinn und gutem Willen gelebt werden“ (Nr. 15). In diesem Zusammenhang verweist die Instructio auf die Liturgie als Heiligungsdienst in der Kirche, der von den Priestern unter der zuständigen Autorität auszuüben

ist. Deshalb darf – mit den Worten der Liturgiekonstitution (SC 22) – „durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern“. Und die Kongregation ergänzt: „Willkür, subjektive Ausdrucksformen, Improvisationen und Ungehorsam der eucharistischen Feier bilden ebenfalls offenkundige Widersprüche zum Wesen selbst der Heiligen Eucharistie ...“ (Nr. 15).

Der 2. Teil der Instructio widmet sich den theologisch-kanonistischen Eckdaten von „Pfarre und Pfarrer“ (Nr. 18–30).

An den Beginn wird die Beschreibung von Pfarre gestellt, wie sie der CIC in c. 515 entsprechend den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils definiert: „Die Pfarre ist eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird“.

Daran schließen Darlegungen an von Sonderbestimmungen für die Übernahme einer Pfarrei bedingt durch pastorale Notwendigkeiten wie insbesondere Priestermangel und/oder eine geringe Zahl von Pfarrangehörigen.

Neben der Möglichkeit einer Überantwortung mehrerer Pfarren an die Seelsorge eines einzigen Pfarrers (c. 526 CIC) bietet sich eine Anvertrauung der Seelsorge an mehrere Priester *in solidum* an, von denen einer als Moderator das gemeinsame Wirken dieser Priester einheitlich auszurichten hat und dem Bischof für die gesamte Seelsorge verantwortlich ist (vgl. c. 517 §1 CIC). Diese Leitung durch ein Priesterteam wird im Hinblick auf pastorale Notwendigkeiten, aber auch im Hinblick einer Förderung der Mitverantwort-

lichkeit der Priester als eine nützliche und geeignete Modalität beschrieben, wenngleich man „klugerweise nicht ignorieren (könne), dass die Identifizierung mit dem eigenen Hirten den Gläubigen eigen ist, und die wechselnde Anwesenheit mehrerer Priester ... verwirrend sein und nicht verstanden werden kann“ (Nr. 19).

Dem Pfarrer obliegt es, dafür zu sorgen, dass denen, die sich in der Pfarre aufhalten, das Wort Gottes unverfälscht verkündigt wird (vgl. c. 528 CIC). Dabei wird daran erinnert, dass der Pfarrer natürlich nicht verpflichtet ist, alle Obliegenheiten *persönlich* zu verwirklichen, jedoch darum besorgt sein muss, dass sie in angebrachter Weise innerhalb der Pfarre „gemäß den Umständen und immer unter seiner Verantwortung umgesetzt werden“ (Nr. 20). In diesem Kontext werden auch verschiedene Regelungen der interdikasteriellen Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (*Ecclesiae de mysterio* vom 15.8.1997) wiederholt. Gerade im Blick auf die vielfältigen pfarrlichen Aufgaben und das Bemühen, die seiner Sorge anvertrauten Gläubigen zu kennen (vgl. c. 529 CIC), gilt es aber „die Gefahr des Funktionalismus“ zu vermeiden, denn in seinem Hirtendienst ist der Pfarrer „kein Funktionär, der eine Rolle erfüllt und demjenigen Dienstleistungen anbietet, der ihn darum bittet“ (Nr. 22). An Amtshandlungen, die in besonderer Weise der Verantwortlichkeit und Zuständigkeit des Pfarrers anvertraut, das heißt so weit als möglich persönlich zu verwirklichen oder zumindest zu kontrollieren sind, werden in c. 530 CIC genannt: Spendung der Taufe; Spendung der Firmung in Todesgefahr; Spendung der Wegzehrung, der Krankensalbung sowie des Apostolischen Segens; Eheas-

sistenz und Erteilung des Brautsegens; Vornahme der Begräbnisfeierlichkeiten; Weihe des Taufwassers zu österlicher Zeit und Durchführung öffentlicher Prozessionen und feierlicher Segnungen außerhalb der Kirche; Feierlicher eucharistischer Gottesdienst an den Sonn- und Feiertagen.

Innerhalb der Obliegenheiten, die ausschließlich von einem geweihten Amtsträger ausgeführt werden können, wird – unter Zitierung des päpstlichen Wortes an die Kongregation – die Homilie innerhalb der Eucharistiefeier herausgehoben und betont: „Auch wenn er von anderen nichtgeweihten Gläubigen in der Redegewandtheit übertrffen werden sollte, würde dies seine Aufgabe, sakramentale Darstellung Christi, des Hauptes und Hirten zu sein, nicht auslöschen, denn aus ihr erwächst vor allem die Wirksamkeit seiner Predigt“ (Nr. 20).

Der CIC sieht im Falle von Priestermangel auch „eine Mitarbeit ‚ad tempus‘ in der Ausübung der Pfarrseelsorge“ durch einen Nichtpriester vor. Sie besteht darin, dass einem Diakon oder Laien (z.B. „PfarrassistentIn“) oder einer Personengemeinschaft (z.B. Angehörigen von Ordensinstituten, Säkularinstituten, Gesellschaften des apostolischen Lebens) die Mitwirkung in der Ausübung der Seelsorge anvertraut wird. Es muss jedoch immer vom Bischof ein Priester bestellt werden, der, mit pfarrlicher Vollmacht ausgestattet, als „Pfarrmoderator“ die Seelsorgearbeit leitet (vgl. c. 517 § 2 CIC). Derartige Formen kooperativer Seelsorge – insbesondere die Mitwirkung von Laien – werden als Ausnahme und als vorläufig beschrieben, als Formen, die letztlich dogmatisch defizient sind (Nr. 22–25). Die Instructio erinnert ausdrücklich an das bereits im Apostolischen Schreiben *Christifideles laici* (n.

23) enthaltene „Grundprinzip“, wonach die Erfüllung einer solchen Aufgabe den Laien nicht zum Hirten macht, denn: „Nicht eine Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament des *Ordo*“ (Nr. 24). Wiederholt wird dann im Blick auf die derzeitigen Probleme in der Berufungspastoral die Klarstellung des Papstes, wonach es jedenfalls „ein verhängnisvoller Irrtum (wäre), ... so zu tun, als müsse man sich auf eine Kirche von morgen vorbereiten, die man sich gleichsam ohne Priester vorstellt“ (Nr. 24).

Als eine besondere und wichtige Mitwirkung von Laien wird auf den pfarrlichen Pastoralrat (Pfarrgemeinderat) verwiesen (vgl. c. 536 CIC), wobei man dessen ausschließlich beratenden Charakter betont und (wohl auch im Blick auf die Praxis von Sonderregelungen in Finanzausschüssen des deutschsprachigen Bereichs) eigens hinzufügt, dass „Beschlussmechanismen hinsichtlich ökonomischer Fragen der Pfarre ... die pastorale Rolle des Pfarrers, des gesetzlichen Vertreters und Verwalters der Pfarrgüter nicht konditionieren“ dürfen (Nr. 26).

In einem abschließenden Kapitel werden dann die positiven Herausforderungen der Gegenwart in der Pfarrseelsorge beschrieben und Pastoralpläne eingemahnt. Dabei sind nach Ansicht der Kleruskongregation allerdings keine neuen Pastoralprogramme zu erfinden, sondern jene bewährten pastoralen Prioritäten umzusetzen, die etwa das päpstliche Schreiben *Novo Millennio Ineunte* vom 6.1.2001 anführt: die Heiligkeit, das Gebet, die sonntägliche Eucharistiefeier, das Sakrament der Versöhnung, der Vorrang der Gnade, das Hören des Wortes und die Verkündigung des Wortes (Nr. 27). Manchen gesellschaftlich beeinflussten Tendenzen, „den Pastoralplan auf soziale The-

matiken zu reduzieren, die in einer ausschließlich anthropologischen Perspektive innerhalb eines vagen Verweises auf den Pazifismus und Universalismus und einer nicht näher bestimmten Bezugnahme auf ‚Werte‘ gesehen wird“, ist die Aufgabe der Neuevangelisierung entgegenzusetzen und der „Frühling des Geistes“ innerhalb der Kirche wahrzunehmen und zu fördern (Nr. 29).

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apost. Stuhls*, Nr. 157)

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Bekanntmachung zu einigen Aspekten kirchlicher Eigen-Lektionare der „Liturgia Horarum“ vom 27.6.2002

Im Kontext der Instruktion *Liturgiam authenticam* (28.3.2001) hielt es die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung zur Ergänzung bisheriger liturgischer Instruktionen, Erklärungen und Bekanntmachungen für angebracht, mit 27. Juni 2002 eine (italienisch publizierte) „Bekanntmachung“ zu einigen Fragen der patristischen Lesungen des Stunden gebetes vorzulegen, die eine Hilfe für die Erstellung eigener Lektionare zum Gebrauch in bestimmten Diözesen, nationalen Bischofskonferenzen oder Ordensgemeinschaften sein soll.

Einleitend weist das Dikasterium auf die Bedeutung der Kirchenväter für das kirchliche Lehramt und eine authentische Spiritualität hin. Die Aufnahme von Lesungen aus den Texten der Väter und Kirchenschriftsteller dient dabei – entsprechend der langen Interpretationstradition der Kirche – vorrangig der vertieften Meditation des Wortes Gottes. Zum anderen lassen sich viele Formen privater oder ge-

meinschaftlicher Frömmigkeit auf die patristische Epoche zurückführen, weshalb man hinsichtlich des theologisch-spirituellen Gehaltes dieser liturgischen Gestaltungen gerade auch aus der Betrachtung und dem Studium der Lehrschriften der Kirchenväter wertvolle Anregungen erhalten kann.

Die Kongregation legt dann detaillierte Normierungen zur Lektionarsgestaltung vor, wobei besonderer Wert auf die Anwendung einiger Prinzipien zur Wahrung des authentischen Charakters der liturgischen Bücher gelegt wird, nicht zuletzt mit der Ausrichtung auf eine eventuelle künftige Revision der *editiones typicae* des Ritus Romanus. Dabei scheint sich zuweilen auch eine Veränderung in der bisherigen Approbationspraxis anzudeuten.

Als Grundsatz gilt, dass den Kirchenväterschriften stets ein privilegierter Platz im Lektionar des Stundengebetes einzuräumen ist. Das bedeutet, dass diese Lesungen – abgesehen von speziell angegebenen Ausnahmefällen – nicht durch andere kirchliche Schriften verdrängt werden dürfen, nicht einmal durch jene von Heiligen oder bedeutenden christlichen Autoren. Dies ist eine interessante Feststellung nicht zuletzt im Blick auf die für den deutschen Sprachraum derzeit genehmigten Texte hervorragender Theologen, die sich zuweilen als *Lectio altera* finden und durch die Allgemeine Einführung in die Stundenliturgie (AES 162) auch prinzipiell ermöglicht waren.

Jede Textpassage muss unter besonderer Rücksicht auf ihren liturgischen Gebrauch gewählt werden und mit einer entsprechenden hagiographisch-bibliographischen Einleitung sowie einer Themenüberschrift versehen sein. Es soll sich möglichst um einen zusammenhängenden Text handeln und nicht bloß um eine Kollage ausgewählter Zi-

tate. Die passenden Responsorien sollen sich an die Modellvorgaben des bereits approbierten *Officium lectionum* halten, die textliche Thematik aufgreifen und möglichst singbar sein.

Bezüglich der Eigenfeiern der Seligsten Jungfrau Maria, der Heiligen und Seligen einer Diözese, einer Nation oder einer Ordensfamilie kann es in seltenen Fällen opportun sein, am Festtag einen Alternativtext für die *Lectio altera* der Lesehore vorzusehen, jedoch nie mehr als einen einzigen derartigen Text. Dabei ist möglichst eine der Liturgie angemessene Passage aus den Schriften des Verehrten zu verwenden, andernfalls ein thematisch passender Vätertext. Nur ausnahmsweise darf auf eine literarisch anspruchsvolle Hagiographie zurückgegriffen werden, sofern die geschichtliche Authentizität und spirituelle Nützlichkeit dies zulassen. Keinesfalls sind Auszüge aus dem Kanonisationsverfahren zu verwenden.

In weiteren Abschnitten der „Notificazione“ werden administrative und sprachliche Gestaltungsanweisungen für die Erstellung von eigenen Lektionaren sowohl seitens einer Bischofskonferenz als auch einer Ordensfamilie gegeben. Dabei fällt besonders die starke Zurückhaltung gegenüber einem Zwei-Jahres-Zyklus von biblischen und patristischen Texten auf, der zumindest für die biblischen Lesungen schon in der Allgemeinen Einführung in das Stundenbuch (AES 145) angekündigt und für die deutsch-sprachigen Diözesen genehmigt wurde. Erinnert wird zudem daran, dass jeder Entwurf vor der Approbation durch die römische Kongregation mit Zweidrittelmehrheit von der jeweiligen Bischofskonferenz beschlossen bzw. vom obersten Leiter einer Ordensgemeinschaft mit Zustimmung seines Rates oder des Generalkapitels genehmigt werden muss.

Inwieweit diese Regelungen Auswirkungen auf die bestehende liturgische Praxis in unseren Landen zeitigen werden, bleibt abzuwarten.

(http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20021002_notificazione-lezionari_it.html)

**Apostolische Pönitentiarie,
Ablassdekrete vom 29.6.2002**

Der sogenannte „Gnadengerichtshof“ der Apostolischen Pönitentiarie ist nicht nur für die Angelegenheiten des *forum internum* zuständig, sondern es ist ihm auch alles für die Gewährung und den Gebrauch von Ablässen anvertraut (*Pastor bonus*, Art. 117, 120).

Papst Johannes Paul II. hat bereits im Jahr 2000 den Zweiten Sonntag der Osterzeit zum „Sonntag der Göttlichen Barmherzigkeit“ bestimmt, an dem in besonderer Weise der göttlichen Vergebungsbereitschaft gedacht wird. „Damit die Gläubigen diese Feier mit ganzem Herzen begehen, hat der Papst [nun] festgelegt, dass der vorgenannte Sonntag ... mit dem vollkommenen Ablass ausgestattet wird. Das hat den Zweck, dass die Gläubigen das Geschenk des Trostes des Heiligen Geistes in höherem Maß empfangen und so eine wachsende Liebe zu Gott und zum Nächsten entfalten können und, nachdem sie selbst die Vergebung Gottes empfangen haben, ihrerseits angeregt werden, sogleich den Brüdern und Schwestern zu vergeben.“ Wie das Dekret der Apostolischen Pönitentiarie vom 29.6.2002 weiter ausführt, hat der Papst am 13.6.2002 einen Ablass unter den gewohnten Bedingungen (Empfang des Bußsakramentes, der heiligen Eucharistie und Gebet auf Meinung des Heiligen Vaters) all jenen Gläubigen gewährt, die an Andachten „zu

Ehren der Göttlichen Barmherzigkeit“ teilnehmen oder an diesem Sonntag vor dem Allerheiligsten (ausgesetzt oder im Tabernakel) das „Vater unser“ und das „Credo“ beten „mit dem Zusatz einer kurzen Anrufung des Barmherzigen Herrn Jesus“. Die Erlangung eines vollkommenen oder eines Teilablasses hängt von der Fähigkeit ab, „mit reinem, jeder, auch der lässlichen Sünde abgewandtem Herzen“ zu beten beziehungsweise dies zumindest „mit reuigem Herzen“ zu tun. Für Kranke, Seefahrer und Flüchtlinge kann das bloße Gebet zureichend sein mit dem Vorsatz, die vorgeschriebenen drei Bedingungen baldmöglichst zu erfüllen. Den Seelsorgern, vor allem den Pfarrern, wird aufgetragen, die Gläubigen davon in angemessener Weise zu unterrichten.

Mit gleichen Daten wurde von Papst Johannes Paul II. auch festgelegt und von der Apostolischen Pönitentiarie mittels Dekret bekannt gemacht, dass die Bischöfe in den Kirchen, die früher Kathedralen waren und jetzt innerhalb ihres Territoriums Konkathedralen sind, zusätzlich zum dreimaligen Päpstlichen Segen die Vollmacht erhalten, auch dort an einem von ihnen festgelegten Hochfest den Päpstlichen Segen, verbunden mit dem vollkommenen Ablass, zu erteilen.

(*L'Osservatore Romano* [dt.] Nr. 43 vom 25.10.2002, 10)

**Johannes Paul II., Apostolisches
Schreiben Rosarium Virginis Mariae
vom 16.10.2002**

Trotz seines marianischen Erscheinungsbildes ist der Rosenkranz ein zutiefst christologisches Gebet, das zentrale Stationen der Heilsgeschichte in den „freudenreichen“, „schmerzhaften“ und „glorreichen“ Glaubensgeheim-

nissen betrachtet. Unter Verweis auf die persönliche Wertschätzung dieses Gebetes, bei dem es gilt, „mit Maria das Antlitz Christi zu betrachten“ (Nr. 3), erklärt Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Rosarium Virginis Mariae* einerseits den Zeitraum vom Oktober 2002 bis Oktober 2003 zum „Jahr des Rosenkranzes“ und fügt andererseits noch fünf „lichtreiche Geheimnisse“ (Nr. 19) hinzu, die insbesondere das öffentliche Wirken Jesu beleuchten sollen. Zum ersten Mal seit der Festlegung der Gestalt des Rosenkranzgebetes durch Papst Pius V. im Jahr 1569 erhält dieses traditionelle Mariengebet somit eine Ergänzung.

In den einleitenden Ausführungen greift der Papst zunächst eine „gewisse Krise dieses Gebetes“ auf und entgegnet manchen Einwänden mit den Worten von Papst Paul VI., „dass dieses Gebet nicht nur der Liturgie nicht entgegensteht, sondern sie unterstützt. Denn der Rosenkranz bereitet auf die Liturgie vor und ist ihr Widerhall, indem er uns ermöglicht, diese in der Fülle innerer Anteilnahme zu leben und daraus gute Früchte für das Leben im Alltag hervorzu bringen“ (Nr. 4). Von seiner meditativen Grundgestalt her ist dieses Gebet die westliche Entsprechung des in der Ostkirche beheimateten „Herzensgebetes“ oder „Jesusgebetes“ (Nr. 5, 12), doch möchte es der Papst auch immer in die Aktualität gesellschaftlicher Anliegen eingebunden wissen, vor allem in der Bitte um das Geschenk des Friedens und für die Familie (Nr. 6, 40–42).

In einem ersten Kapitel wird sodann theologisch erläutert, wie das Rosenkranzgebet hilft, „mit Maria Christus betrachten“ zu lernen (Nr. 9–17). Durch den ruhigen Rhythmus der wiederholten Worte und dem Erinnern der Heils geschichte „stellt die von Geheimnis zu

Geheimnis vollzogene Vertiefung in das Leben des Erlösers sicher, dass wir das, was Er gewirkt hat und was die Liturgie vergegenwärtigt, tief in uns aufnehmen und es unsere Existenz gestaltet“ (Nr. 13). Als Betrachtung und Bittgebet stellt der Rosenkranz darüber hinaus einen „Weg der Verkündigung und der Vertiefung“ des Christus geheimnisses dar, vor allem wenn er in Gemeinschaft gebetet wird (Nr. 17).

Das zweite Kapitel benennt nochmals die doppelte Ausrichtung: „Geheimnisse Christi – Geheimnisse der Mutter“ (Nr. 18–25), wobei diese „Kurzfassung des Evangeliums“ nun eine „angemessene Ergänzung“ erfahren soll durch „die Geheimnisse des öffentlichen Lebens zwischen der Taufe und dem Leidensweg Christi“ (Nr. 18–19). Der Papst erwähnt diesbezüglich fünf bedeutungsvolle Momente des Wirkens Jesu, die in das „Geheimnis des Lichtes“ einführen können: „1. seine Taufe im Jordan, 2. seine Selbstoffenbarung bei der Hochzeit zu Kana, 3. seine Verkündigung des Reiches Gottes mit dem Ruf zur Umkehr, 4. seine Verklärung und schließlich 5. die Einsetzung der Eucharistie, der sakramentale Ausdruck des Ostergeheimnisses“ (Nr. 21). (Für den Gebetsvollzug wurden mittlerweile von den deutschen Bischöfen folgende Texte vorgelegt: „Jesus, der von Johannes getauft worden ist; Jesus, der sich bei der Hochzeit in Kana offenbart hat; Jesus, der uns das Reich Gottes verkündet hat; Jesus, der auf dem Berg verklärt worden ist; Jesus, der uns die Eucharistie geschenkt hat.“)

Das dritte Kapitel verweist einmal mehr auf den persönlichen Stil und die bekenntnishaftre Einladung dieses Apostolischen Schreibens, indem auf die spirituelle Wirkung der einzelnen Elemente des Rosenkranzgebetes eingegangen wird mit der Zielaussage der

Überschrift: „Für mich ist Christus das Leben“ (Nr. 26–38). Die Wiederholung des *Ave Maria* wird dabei jenseits aller mechanischen Eintönigkeit als „Ausdruck einer Liebe ... [verstanden], die nicht müde wird, sich der geliebten Person zuzuwenden“, und zwar mit Maria und durch sie schließlich an Jesus Christus, das wahre „Programm“ des christlichen Lebens (Nr. 26).

Johannes Paul II. betont jedoch auch, dass der Rosenkranz „in Wahrheit nur eine Methode der Betrachtung“ ist, und „als Methode muss er in Bezug auf das Ziel verwendet werden und kann nicht selbst zum Ziel werden“ (Nr. 28). Damit rechtfertigt sich der erwähnte Vorschlag der Komplettierung durch einen Zyklus der *mysteria lucis* unter Bewahrung der weithin gefestigten Struktur des Gebetes. Es erübrigt sich so aber keinesfalls die Lesung des Evangeliums, vielmehr wird – gerade im ‚Jahr der Bibel‘ – die *lectio divina* vorausgesetzt und angeregt. Dabei erlaubt die Betrachtung der einzelnen Rosenkranzgesätze eine Öffnung auf das Leben Jesu in seiner Fülle, insbesondere wenn ein passender Bibelabschnitt vor jedem Geheimnis gelesen und unter Umständen sogar kurz kommentiert wird (Nr. 29–30). Ebenso ist dem kontemplativen Hinhören auf das Sprechen Gottes ein Augenblick der Stille nach der Ankündigung des Rosenkranzgeheimnisses durchaus angemessen (Nr. 31).

Der Wechsel von *Vater unser* und *Ave Maria* akzentuiert die christologisch-marianische Betrachtung genauso wie die betonte Nennung des Namens Jesu im Mittelpunkt des *Gegüßet seist du Maria* unter Anfügung des jeweiligen Gesatzes, wie es vielfach Brauch ist (Nr. 33). Gleiches gilt für die trinitarische Doxologie als „Höhepunkt der Kontemplation“ (Nr. 34). Nach kurzen Hinweisen zu den weiteren Rahmengebeten und zur Perlenschnur wird bezüglich einer Veränderung der üblichen Wochenpraxis vorgeschlagen, die lichtreichen Geheimnisse künftig für den Donnerstag vorzusehen, den freudenreichen Rosenkranz am Montag und Samstag zu beten, Dienstag und Freitag die schmerzhaften Gesätze sowie am Mittwoch und Sonntag die glorreichen Geheimnisse zu betrachten (Nr. 38).

In den Schlussbemerkungen (Nr. 39–44) ruft der Papst zur Wiederentdeckung dieses Gebetsschatzes auf, der „die Einfachheit eines Volksgebetes mit der theologischen Tiefe eines Gebetes verbindet, welches sich für Menschen eignet, die die Notwendigkeit einer reiferen Betrachtung spüren“ (Nr. 39) und sich zudem für die zentralen Anliegen in Familie und Gesellschaft von heute einsetzen wollen.

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 156)

Das aktuelle theologische Buch

MÜNK HANS J. (Hg.), *Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext. (Theologische Berichte 25)* Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 2002. (247) Kart.

Während in Deutschland nach hitzigen Debatten erstmals 1997 ein Transplantationsgesetz verabschiedet wurde und in Österreich für Organtransplantationen noch immer die schmalen Regelungen des Krankenanstaltengesetzes von 1982 Gültigkeit haben, wird in der Schweiz seit September 2001 der Entwurf eines (Bundes-)Transplantationsgesetzes diskutiert, das die bisherigen kantonalen Regelungen ablösen soll. In diesem Diskussionsprozess mitzumischen und in ihn genuine Anliegen katholischer Theologie einzuspeisen, ist das Ziel des Sammelbands „Organtransplantation“. Es handelt sich um den 25. Band der Reihe „Theologische Berichte“, die im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Luzern veröffentlicht wird. Diese Reihe möchte aktuelle Gegenwartsfragen in einen weiteren Kontext stellen, den Stand ihrer Erforschung überblicksartig darbieten und den LeserInnen eine eigenständige Bewertung ermöglichen. Es versteht sich daher von selbst, dass die so situierten Ergebnisse zum Thema Organtransplantation nicht nur für die Schweiz, sondern prinzipiell für alle Industrieländer Relevanz und Aktualität besitzen.

In einem ersten Beitrag stellt die Transplantationschirurgin *Doris Henne-Brunn* vom Universitätsklinikum Ulm „Klinische und ethische Probleme der Transplantationsmedizin“ dar (23–57). Aufgegliedert nach den einzelnen Organen benennt sie Indikationen, für die eine Organtransplantation zum Lebenserhalt unumgänglich ist, gegenwärtige medizinische Möglichkeiten einschließlich deren Erfolgsraten sowie die Häufigkeit der jeweiligen Verpflanzungen für die Schweiz, Österreich und Deutschland (leider werden nicht durchgehend alle drei Länder genannt!). In einem zweiten Schritt schildert sie die wesentlichen Phasen einer Organentnahme von Lebenden wie von Verstorbenen. Schließlich erhebt

sie aus diesen Aspekten die drei zentralen Fragestellungen, die sich aus ihrer Sicht für die medizinische Ethik ergeben: Das Problem des Hirntodkriteriums, die Frage der Verteilung der (wenigen) Spenderorgane und die Frage der Lebendspende. Für die beiden letzten Problemkreise gibt Henne-Brunn sehr anschauliche Beispiele, die belegen, wie verzwickt und dilemmatisch die konkreten Entscheidungen für Betroffene oft sind.

Im zweiten Beitrag „Transplantationsmedizin in der ethischen Diskussion – Ein Versuch einer vorläufigen Bilanz“ (58–84) bietet der Medizinethiker *Alberto Bondolfi* (Zürich/Lausanne) einen ersten Überblick. In relativ lockerer Folge nimmt er Stellung zu den Themen Lebendspende, Hirntod (leider ohne die übliche und in den anderen Beiträgen verwendete Unterscheidung von Todesbegriff und Todeskriterien!) und Organhandel. Abschließend stellt Bondolfi einige grundsätzliche Überlegungen für eine künftige Gesetzgebung an. Er zeigt, dass weder der Verweis auf die so genannten „guten Sitten“ noch der Rekurs auf „die Natur der Sache“ substanzielle Fortschritte bringen. Auch eine „monistische“ Begründung sittlicher Urteile allein mit der Menschenwürde und die Berufung auf eine (im vorliegenden Problem nicht gegebene) Symmetrie von Rechten und Pflichten hält Bondolfi für „Holzwege“. Offen bleibt aber, wie eine konstruktive Begründung des Transplantationsgesetzes dann aussehen könnte und zu welchen materialen Normen sie führen würde.

Nach den beiden eher generellen Überblicksbeiträgen wenden sich die übrigen Artikel des Bandes sehr speziellen Problemkreisen der Organtransplantation zu. *Ulrike Kostka* fragt zunächst in „Organallokation und Gerechtigkeit. Eine mehrdimensionale ethische Problem skizze“ (85–104) nach begründbaren Kriterien der Verteilungsgerichtigkeit angesichts des krassen Missverhältnisses zwischen Spenderorganen und potenziellen EmpfängerInnen. Überzeugend weist sie auf, dass weder im Eurotransplant-Verbund noch in Frankreich oder den USA schlüssige ethische Prinzipien die Organverteilung regeln, sondern Lobbying

und pragmatische politische Kompromisse dominieren. In einer grundsätzlichen Überlegung unterscheidet sie zwischen Kriterien der Gerechtigkeit (Aspekte der Bedürftigkeit und der Chancengleichheit) und solchen des Nutzens (medizinische Erfolgsprognosen). Das Grundproblem liegt ihres Erachtens in der rechten Zuordnung der beiden Kriterienkategorien zueinander. Dies möchte sie über die Berücksichtigung der Komplexität und der Prozessualität der Allokationsentscheidungen lösen. Leider fällt dann aber die Bewertung der Allokationskriterien des Schweizer Gesetzesentwurfs sehr knapp aus. Ein konsistenter und umfassender Lösungsansatz für das Allokationsproblem wird nicht sichtbar – es bleibt in der Tat bei einer „Problemskizze“.

Mit dem Artikel „Das Gehirntodkriterium (HTK) in der theologisch-ethischen Diskussion um die Transplantationsmedizin (TPM) – Forschungsbericht zur Rezeption des HTK in der deutschsprachigen theologischen Ethik“ (105–173) des Herausgebers und Luzerner Moraltheologen *Hans J. Müink* ist inhaltlich wie umfangmäßig das erste der beiden Hauptstücke des Bandes erreicht. Bereits der kurze Rückblick auf das Todesverständnis in der Geschichte der Medizin zeigt, dass es bei der Festlegung der Todeskriterien nicht um eine naturwissenschaftliche Tatsachenfeststellung geht, sondern um die Einordnung empirischer Phänomene in einen nur philosophisch-theologisch zu gewinnenden Deuterahmen. Weiterhin wird in exakter Analyse der medizinischen Debatte der 60er Jahre klar, dass zumindest im deutschen Sprachraum der Ort des HTK primär die Intensivmedizin (und deren Frage nach der Zulässigkeit der Abschaltung von Maschinen) und erst sekundär die Transplantationsmedizin (mit der Frage nach der Zulässigkeit der Explantation) war. Keinesfalls ist also das HTK aus purem Nutzenkalkül geboren.

Für die Darstellung der ethischen Debatte führt Müink die Unterscheidung von vier Ebenen ein: Die Attributionsebene (1: wer stirbt?), die Definitionsebene (2: was heißt Sterben/Tod?), die Kriteriumsebene (3: woran machen wir den Tod fest?) und die Diagnoseebene (4: wie lassen sich die Krite-

rien sicher feststellen?). Während die Ebenen 1 und 2 beziehungsweise 3 und 4 untereinander jeweils unmittelbar verbunden sind, besteht zwischen den Ebenen 2 und 3 nur eine Beziehung der Adäquatheit. Genau hier liegt also der Kern der Hirntoddebatte. – Mit den vier Ebenen gewinnt Müink einen schlüssigen Raster, in den er die verschiedenen Positionen der Debatte einordnen kann: Zustimmung zum HTK (Ebene 3) trotz Zweifel am Todeseintritt (Ebene 2) – so Wilfried Ruff und Heinrich Pompey. Akzeptanz des HTK (Ebene 3) als adäquatem Korrelat für den Tod des Menschen (Ebene 2) – so die überwältigende Mehrheit deutschsprachiger katholischer und evangelischer Theologen.

Mit dem Fall des „Erlanger Baby“ 1992 beginnt freilich eine Kontroverse, die alle bis dahin erreichten Übereinstimmungen in der Beurteilung des HTK über den Haufen wirft. Müink zeigt, dass die Theologie auf die immer lauter werdende Kritik am HTK in zweierlei Weise reagiert: Einseitig mit Kritik am HTK bei bleibender, teils allerdings eingeschränkter Bejahung der Organentnahme von „Hirntoten“ – so katholischerseits Dietmar Mieth, Jean-Pierre Wils, Johannes Hoff, auf evangelischer Seite Hans Grewel, Klaus-Peter Jörns, Wolfgang Huber und Erik Rosenboom. Andererseits durch Festhalten am HTK – so die weite Mehrheit der katholischen und immerhin eine erkleckliche Zahl evangelischer TheologInnen. – Abschließend kann Müink das bisher gezeichnete Bild der Debatte um die Organtransplantation in acht Aspekten verfeinern. Er weist damit eine Reihe gängiger Pauschalannahmen zurück und liefert eine hervorragende Grundlage für weitere Überlegungen.

Im abschließenden Beitrag „Xenotransplantation aus ethischer Sicht“ (174–245) weitet der Luzerner Sozialethiker *Hans Halter* den Blick über den Tellerrand der Menschheit und nimmt die Frage tierischer Organspenden unter die Lupe. Zunächst zeichnet er die wesentlichen Stationen der bisherigen Versuche und Entwicklungen der Xenotransplantation detailliert nach. Sodann diskutiert Halter die Xenotransplantation unter verschiedenen ethisch relevanten Per-

spektiven. Dies geschieht erstens humanethisch mit Blick auf den Respekt der Menschenwürde, die vermuteten Folgen, die beabsichtigten Ziele sowie die zu erwartenden Kosten. Hier ergibt sich ein vorsichtiges und begrenztes Ja zu Perfusions- und bioartifiziellen Techniken sowie zur Transplantation einzelner Zellen, aber zugleich höchste Skepsis und ein vorläufiges Nein zum Übertragen ganzer Organe. Zweitens widmet sich Halter der tierethischen Perspektive mit Blick auf die geschöpfliche Würde der Tiere, die (Sonder-) Stellung des Menschen und die Lösung von Konflikten zwischen Mensch und Tier allgemein. Auch hier ergibt sich für ihn ein vorsichtiges Ja zur Xenotransplantation. Schließlich entwickelt er aus sozialethischer Perspektive Anforderungen an konkrete rechtliche Regelungen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass hier ein umfassendes, wertvolles und ange-sichts der komplexen Materie gut lesbares Buch vorgelegt wird. Zur leichteren Erschließung für die LeserInnen wäre (gerade für einen Forschungsbericht!) ein Literatur- und Personenverzeichnis hilfreich gewesen. Dann wäre womöglich die Nichtberücksichtigung eines wichtigen Buches zum Thema bemerkt worden: G. Höglinger/S. Kleinert (Hg.) *Hirntod und Organtransplantation*, Berlin/New York 1998, – ein Sammelband, der, wenngleich weniger ausführlich, sämtliche hier zur Debatte gestellten Aspekte behandelt. Schließlich ist auf das quantitative, qualitative und konzeptionelle Gefälle von den letzten beiden zu den ersten drei Beiträgen hinzuweisen. Mit den brillanten und präzisen Artikeln der beiden Luzerner Ordinarien können die anderen AutorInnen einfach nicht mithalten. Aber gerade wegen dieser beiden Artikel lohnt sich die Lektüre allemal.

Linz

Michael Rosenberger

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert betätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezessenten einen, die Verlage zwei Belege.

A K T U E L L E F R A G E N

■ SCHÄFER HANS, *Gott im Kosmos des Menschen*. Gedanken eines Naturwissenschaftlers. (Topos plus Taschenbücher Band 360) Styria, Graz u.a. 2000. (272)

■ EWALD GÜNTER, *Gibt es ein Jenseits?* Auferstehungsglaube und Naturwissenschaften. (Topos plus Taschenbücher Band 350) Matthias Grünewald, Mainz 2000. (111)

Der Heidelberger Arzt und Physiologe Schäfer (geb. 1906) widmet seine Publikation Kardinal König, der dem Autor freundschaftlich verbunden ist (15). Seine „Gedanken“ befassen sich mit Religion und ihren Themen. Sie habe es „kaum mit Dingen des Erkennens, vielmehr mit den Sphären des Gefühlslebens“ zu tun (24), ebenfalls einer Tätigkeit des Geistes. Für das Denken und Fühlen sind die materiellen Grundlagen bekannt, nicht aber, wie aus physikalischen und chemischen Prozessen das menschliche Bewusstsein entsteht. Dieses so erweiterte Weltbild „erfährt dann eine fundamental neue Deutung, wenn wir uns vorstellen, dass es Gott ist, der dieses unvorstellbare Werkzeug der Hervorbringung des Geistes erschuf“ (19ff).

Der Bochumer Mathematiker Ewald (geb. 1929) hielt die Vorträge zwischen 1990 und 2000 für das Katholische Bildungswerk Ostfriesland. Seine These: „Ein erweitertes Naturverständnis, in dem jedes menschliche Individuum fortbesteht, ist im Rahmen naturwissenschaftlichen Denkens möglich und sinnvoll“ (14). Die These gründet erstens auf dem „starken anthropischen Prinzip“; es besagt, dass das Universum in seinem Aufbau so beschaffen sein muss, dass es irgendwann unweigerlich einen Beobachter, ein intelligentes Wesen, hervorbringt (14f). Zweitens besagt sie, „dass (nach Eccles) die koordinierende, selbstbewusste menschliche Instanz, das Ich, die zusammenbindende Ganzheit des individuellen Menschen, im Tode bestehen bleibt“ (23). Und drittens, dass Geist und Materie quantenphysikalisch so verstanden werden können, dass sie in einem zur zehndimensionalen Raumzeit erweiterten Kosmos verbunden sind (23f). Hirntod-Phänomene legen die Interpretation nahe, dass im Todesprogramm eine Vorbereitung für ein Leben nach dem Tod enthalten sei (48). Ewald achtet auf eine saubere Unterscheidung zwischen physikalischen und weltanschaulich-religiösen Aussagen. Denn das naturwissenschaftliche Arbeiten ist ein Reduktionismus: eine Rückführung aller Phänomene auf materielle Gesetze, die vorwiegend in mathematischen Gleichungen erfasst werden (27). Der Begriff „Geist“, der den Geisteswissenschaften den Namen gibt, ist wie

eine wertvolle chinesische Vase: „Die Naturwissenschaft kann etwas über den Stoff sagen, aus dem sie gebaut ist, und darüber, wie man sie mit Wasser füllt, aber kaum mehr“ (27).

Die Beurteilung der Fakten und ihrer Deutung bleibt selbstverständlich Kompetenzen überlassen. Von Interesse ist vielmehr, dass und wie das nur mathematisch Quantitative auf die größere Lebenswelt des Menschen bis zum Religiösen hin zu transzendentieren versucht wird.

Linz

Johannes Singer

DOGMA TIK

■ SCHULZ MICHAEL, *Hans Urs von Balthasar begegnen*. (Zeugen des Glaubens) Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2002. (174) Kart. € 11,90 (D) / € 12,30 (A) / sFr 20,50.

Der Person und dem Werk Hans Urs von Balthasars zu begegnen ist ein ebenso lohnendes wie schwieriges Unterfangen. Der „Anfänger in Sachen Balthasar“ (8) sieht sich nicht nur mit einer Vielzahl von Publikationen unterschiedlichen Charakters und vorschnellen Etikettierungen seines Denkens konfrontiert, sondern auch mit einer der akademisch-systematischen Theologie fremden Methode. Sie weiß sich dem Ganzen der christlichen Überlieferung und ihrer je-aktuellen Auslegung im Leben der Heiligen ebenso verpflichtet wie der Integration seiner in Philosophie, Kunst und Literatur versprengten Momente. Der Reichtum der von Balthasar aufgezeigten Gestalt des Katholischen eröffnet unterschiedliche Möglichkeiten des Zuganges. Die nach Abschluss seines Gesamtwerkes in deutscher Sprache vorgelegten Einführungen nähern sich Balthasar vor allem biographisch im Ausgang von den für ihn wegweisenden Persönlichkeiten an, nehmen eine Charakteristik seiner Werke vor oder erörtern seinen Ansatz anhand der für ihn zentralen Begriffe.

Mit ihnen hat das von Michael Schulz, Professor für Dogmatik in Lugano, in der Reihe „Zeugen des Glaubens“ veröffentlichte Bändchen gemeinsam, dass es den Leser in einem ersten Teil (11–86) mit der Person Balthasars, seinem vielfältigen Einsatz für Kirche und Theologie und mit einigen für ihn wesentlichen Problemstellungen wie zum Beispiel der Frage nach der „analogia entis“ (27–29.46f), dem Verhältnis von Natur und Gnade (32–36) oder der Auseinandersetzung mit Karl Rahner um das Verständnis der Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes in Jesus Christus (70–81) bekannt macht. Das Besondere an ihm ist der im zweiten Teil (87–170) unternommene Versuch, dem Nichtfachmann

das trinitarische Denken Balthasars anhand zentraler Glaubensgeheimnisse zu erschließen. Dies geschieht – und damit ist das Spezifische des Zuganges von Schulz benannt –, indem „Balthasars Theologie auf den Kopf gestellt“ (88) und im Ausgang von seiner „Meta-Anthropologie“ (89–102) ein anthropologischer Zugang zum „Gott einer möglichen Offenbarung“ (103–112) skizziert und zugleich damit der Dialog mit Karl Rahner aufgenommen wird. Dieser Vorgangsweise entspricht in theologischer Perspektive ein christologischer Anweg zur Lehre vom dreieinigen Gott (123–141), der sodann als raumgebender Ursprung und umgreifendes Eschaton des ganzen Schöpfungs- und Erlösungsgeschehens (142–155.166–170) sowie als analoge Bestimmtheit der endlichen Wirklichkeit (156–165) aufgezeigt wird.

An der vorliegenden Einführung beeindruckt zunächst die Vielzahl der Informationen und der erschlossenen Themen. Letztere werden – wie zum Beispiel das Resultat der Darlegungen zum theologischen Personbegriff (136f) zeigt – aus dem Zentrum des Balthasarschen Ansatzes und im Dialog mit für ihn wichtigen Gesprächspartnern, u.a. de Lubac, Rahner und Hegel, aber auch unter Berücksichtigung der klassischen Anfragen an sein Denken entfaltet. Dass einzelne Fragestellungen in unterschiedlichen Kontexten weiterführend aufgegriffen werden (vgl. zum Beispiel 27–29.46f; 131–137.163–165), ist eine Schwierigkeit, die sich aus der je-neu ihren Gegenstand umkreisenden Denkbewegung Balthasars ergibt. Trotz der äußerst konzentrierten Darstellung sind Differenzierungen weggefallen, so zum Beispiel im Abschnitt „Der Mensch im Leben der Dreifaltigkeit“ (154f). Schließlich sollen noch zwei Korrigenda (43, 6. Zeile von unten: „erschweren, vereiteln“ statt „erschweren und vereiteln“; 170, 2. Zeile von oben: „Bindung“, statt „Bedingung“) angemerkt werden.

Im Kontext der Reihe „Zeugen des Glaubens“ eröffnet das Bändchen über Hans Urs von Balthasar die Möglichkeit, sein Denken im Vergleich mit dem anderer bedeutender Theologen wie Thomas von Aquin, Bonaventura, Newman, Henri de Lubac oder – dem gleichfalls von Michael Schulz vorgestellten – Karl Rahner kennen zu lernen. Erleichtert wird dies durch die den unterschiedlichen Publikationen gemeinsame Klarheit der Sprache, die sachorientierte Darstellungsweise und die Erläuterung von theologischen Fachbegriffen in den Randnoten. Darüber hinaus bietet das vorliegende Werk eine inhaltliche Einführung in das Denken Balthasars, Literaturhinweise und wertvolle Tipps für den Einstieg in die eigene Balthasarlektüre.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

FESTSCHRIFT

■ HOFER PETER (Hg.), *Aufmerksame Solidarität*. Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum siebzigsten Geburtstag. Hg. im Auftrag des ProfessorInnenkollegiums der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (296) Geb. € 29,90.

16 Beiträge umfasst diese Festschrift, mit welcher die Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz ihren „Magnus Cancellarius“ Bischof Dr. Maximilian Aichern anlässlich seines siebzigsten Geburtstages geehrt hat. Sie sollen einen Einblick in den „thematischen und methodischen Reichtum heutiger Universitätstheologie und -philosophie“ bieten.

Was den Band so spannend macht, ist genau dieser Einblick in die verschiedenen wissenschaftlichen Werkstätten der Privatuniversität. So behandelt gleich der erste Beitrag von Karl-Heinz Braun (Kirchengeschichte) eine Epoche, deren Auswirkungen bis heute zu spüren sind: „Wider die Säkularisation. Obrigkeitsliche Steuerungen von Religiosität innerhalb ‚josephinischer‘ Kirchenordnungen“. (13–25) Schließlich verdankt die Diözese Linz ihre Gründung dieser Kirchenordnung. – Wesentlich weiter zurück geht Albert Fuchs (Neutestamentliche Bibelwissenschaft) in seiner anspruchsvollen Untersuchung „Das Verhältnis der synoptischen agreements zur johanneischen Tradition, untersucht anhand der messianischen Perikope Mk 6,32–44 par Mt 14,13–21 par Lk 9,10–17; Joh 6,1–15“, in welcher er den Nachweis der literarischen Beziehung zwischen bestimmten Texten von Johannes und Markus zu führen versucht. (27–54)

„Was ist der Mensch?“ fragt Franz Gruber (Dogmatik/Ökumenische Theologie) mit Psalm 8,5 und Immanuel Kant (55–73) und analysiert „Theologische Anthropologie im biotechnischen Zeitalter“. Sein Resümee: Dass der Mensch seine Freiheit für das Gelingen des Lebens und nicht für seine Zerstörung einsetze, sei selbst Unverfügbarkeit. „Die christliche Anthropologie ist im Grund nichts als die Theorie dieser Unverfügbarkeit und die Anleitung, wie angesichts der Freiheit Menschsein möglich ist... Es genügt, sich daran zu erinnern, dass der Mensch immer schon anerkannt ist, das heißt: einen Namen hat. Das ist der Inhalt der biblischen Gottesrede.“

Mit einem höchst aktuellen Thema setzt sich Winfried Haunerland (Liturgiewissenschaft), der inzwischen von Linz nach Würzburg berufen worden ist, auseinander: „Seelsorge vom Altare her“. Liturgie in Zeiten der Seelsorgeräume“. (75–93) Damit die Einheit des Seelsorgeraumes erfahren werde, müsse es auch konkrete gemein-

same gottesdienstliche Feiern geben, lautet eine seiner Thesen. Und eine weitere: Eine einzige Eucharistiefeier solle am Sonntag die ganze Gemeinde vereinen. Die Versammlung der Gesamtgemeinde habe Vorrang vor Einzelinteressen.

Pastoraltheologische Überlegungen zu Gemeinde und Seelsorgeraum stellt Peter Hofer (Pastoraltheologie/Homiletik) in seinem Beitrag „Wieviel Heimat braucht der Christ?“ an. (95–110) Angesichts der tiefen Transformationskrise der Kirche heiße die Alternative für die Gemeinden: aussterben oder aufbrechen. Die Bibel sei voll von Auswanderungs- und Exilserzählungen. In der Bibel sei das Wort „Heimat“ nicht ein Wort für die Welt, aus der man komme, sondern bezeichne, was vor uns liege.

„Im Angesicht der Synagoge...“ lehrt und forscht Franz D. Hubmann (Alttestamentliche Bibelwissenschaft) und empfindet dies als besondere Herausforderung, der man sich nicht entziehen könne (111–129). Nach einer Analyse der oft problematischen christlichen Interpretation jüdischer Texte und der nicht weniger problematischen christlichen Texte, die sich auf das Judentum beziehen, stellt Hubmann als katholischer Exeget fest, er wisse um die ‚Last der Geschichte‘ und „um die Verpflichtung, den Prinzipien des erneuerten Verhältnisses zwischen Christen und Juden gewissenhaft zu dienen, damit das Bewusstsein der Gemeinsamkeit in der Wurzel (Röm 11,17) wachse“.

Ganz der Gegenwart verbunden ist hingegen Ilse Kögler (Katechetik/Religionspädagogik) in ihrem Beitrag „Helfen, weil es Spaß macht! Jugend und soziales Engagement“. (131–141) Die mit dem Wertewandel verbundene Individualisierung des Denkens, Fühlens und Wollens verbinde sich nicht mit einem Absterben gemeinschaftsbezogener Bereitschaft. Allerdings: viele „neue Freiwillige“ gingen in Distanz zu Großorganisationen und ließen sich nur für zeitlich begrenzte Projekte einbinden. Engagement müsse heute „Spaß“ machen – das heißt: einen Zugewinn an Lebensqualität bringen.

Severin Lederhilger (Kirchenrecht) befasst sich mit dem „Pfarrer in der Spannung von normativem Ideal und gelebter Wirklichkeit“. (143–175) Der Priestermangel fordere dazu heraus, nach sinnvollen Lösungen zu suchen. Vorgestellt und werden das Zentralisations-, das Integrations- und das Kooperationsmodell, die alle große Umstellungen verlangen. Letztlich werde „es notwendig sein, kontextuell begrenzte und regional abgestimmte Lösungsmöglichkeiten divergierend nach Ortskirchen zu schaffen, die dabei auch den Priester- und Pfarrerberuf als Hoffnungsträger für das dritte Jahrtausend deutlich machen“.

„Caritas im Seelsorgeraum“ (177–191) untersucht Markus Lehner (Caritaswissenschaft). Er sieht in der Debatte um die Seelsorgeräume und um die neuen Modelle auch die Gefahr, Caritas als Grundfunktion kirchlichen Lebens nicht den entsprechenden Stellenwert einzuräumen. Diese brauche „ein tiefes Verständnis der Situation und der Menschen vor Ort, das letztlich nur aus einem Mitleben heraus wachsen kann“. Ebenso wie es keine Kirche ohne Caritas gebe, gebe es auf die Dauer auch keine Caritas ohne Kirche.

Ein ganz anderes Thema wird im nächsten Beitrag angeschnitten: „Den Kunstbegriff auf Punktgröße verengen. Kunst als Raum der Kommunikation“ (193–203) von Monika Leisch-Kiesl (Kunstwissenschaft/Ästhetik). Sie analysiert die Bedeutung des in den Räumen der KTU präsentierten Projektes „Sarajevo Guided Tours“ von Isa Rosenberger. Eine Reflexion aus unterschiedlichen philosophischen, kunstwissenschaftlichen und theologischen Perspektiven habe versucht, „die Fäden zu bündeln und Ansatzpunkte eines weiterführenden Dialoges, der eben erst begonnen hat und von unterschiedlichen Vor- und Missverständnissen bestimmt wird, zu finden“.

„Die Christliche Bibel – Altes und Neues Testament. Überlegungen vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialog“ (205–225) stellt Christoph Niemand (Neutestamentliche Bibelwissenschaft) an. Er formuliert „Rahmenbedingungen für einen verantwortbaren Umgang von Christen mit dem Alten Testament“ und nennt: Intellektuelle und historische Redlichkeit; die alttestamentlich-jüdische Wurzel von Evangelium und Christologie realisieren; die Rede von „Neuheit“ und „Fülle“ des Heils in Christus historisch und theologisch richtig ansetzen. Für die Jünger Jesu und dann die ersten Christen sei der „glaubende, verkündende und handelnde, gekreuzigte und auferweckt-erhöhte Jesus ... offensichtlich die Verkörperung (Inkarnation) der Religion Israels“ gewesen. Die jüdische Glaubensgeschichte, die mit und in dem Juden Jesus auf dem Prüfstand gestanden sei, gebe auch den Christen aus den Heidenvölkern Rahmen, Richtung und Sinn.

Anspruchsvolle „Überlegungen zu Max Horkheimers Satz: „Man wird das Theologische abschaffen. Damit verschwindet das, was wir „Sinn“ nennen, aus der Welt““ (227–242) bietet der Beitrag von Walter Raberger (Dogmatik und Ökumenische Theologie), in dem der gedankliche Weg Horkheimers nachgezeichnet wird. Er mündet in den Schluss, Theologie sei der Stachel gegen jeden Versuch, die verletzte und geraubte Würde des Menschen in Bezug auf einen gegenwärtigen oder zukünftigen Wert zu instrumentalisieren.

Sehr konkret und auf die Diözese Bischof Aicherns bezogen präsentierte der Artikel von Ferdinand Reisinger (Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie) Daten und Fakten: „Kirche und Wirtschaft in Oberösterreich. Erfahrungen und Optionen“. (243–255) Er weist darauf hin, das gute Einvernehmen mit den Verantwortlichen der Wirtschaft dem Bischof ein wichtiges Anliegen sei und führt zahlreiche Beispiele für die Förderung des Dialogs zwischen Kirche und Wirtschaft an.

„Von der ‚Grenzmoral‘ zu den ‚Grenzen der Moral‘“ stößt Alfons Riedl (Moraltheologie) in seinem Beitrag vor. (257–268) Christliche Moral, so Riedl, sei nicht heilskonstitutiv, wohl aber heils signifikativ; sie mache etwas von dem Heil sichtbar und erfahrbar, das Gott der Welt zugesucht habe. Moral sei auf das Gelingen des Lebens ausgerichtet und führe nicht zur Einengung und Abwertung, sondern zeige sich als weiterführende Brücke.

„Die Menschenrechte als Herausforderung der Theologie“ (269–282) untersucht Hanjo Sauer (Fundamentaltheologie) und kommt nach einer historischen Analyse zum höchst aktuellen Problem von „Gewalt und Vernunft im Zeitalter der Globalisierung“. Die Sicht auf elementare Realität müsse aus einer Außenperspektive geschehen; diese bringe in einem fundamentalen Sinn jene Disziplin, die gezwungen sei, sich von der Welt als Ganzem zu distanzieren, nämlich die Theologie. Und als Träger der Menschenrechte würden zunehmend statt individuellen Rechts subjekten mehr globale Instanzen, Völker und Kulturen genannt.

Im letzten Beitrag der Festschrift beschäftigt sich Florian Uhl (Philosophie) mit „Solidarität im Zeitalter der Globalisierung. Sozialphilosophische Betrachtungen“. (283–296) In diesem Rahmen widmet er sich ausführlich dem Kommunitarismus und seinen Impulsen, deren Interesse letztendlich auf eine Re-Ethisierung des öffentlichen Raumes gerichtet seien. Denn Fragen nach der Bedeutung der Solidarität mündeten schließlich in Fragen nach sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit.

Linz

Eva Drechsler

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ VODERHOLZER RUDOLF, *Fundamentaltheologie/Ökumenische Theologie*. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Hg. Mi-

chael Kunzler – Libero Gerosa) Bonifatius-Verlag, Paderborn 2001. (100). Kart.

Rudolf Voderholzer, Assistent am Institut für Dogmatik an der Universität München, stellt in der vorliegenden Einführungsreihe in die Fächer der katholischen Theologie den Bereich „Fundamentaltheologie“ und „Ökumenische Theologie“ vor.

Anhand des Begriffs „Offenbarung“, welchen er (mit Gerhard Ludwig Müller) als „zusammenfassende Bezeichnung für das im Alten und Neuen Testament bezeugte geschichtliche Heilswirken Gottes“ versteht, „das seinen Höhepunkt im Christusereignis hat“ (19), geht Voderholzer in acht Kapiteln auf einschlägige Themenbereiche der Fundamentaltheologie ein: Religionskritik, theologische Anthropologie, Jesus als Glaubensgrund, Glaube, Kirche, Religion(en) und Geschichte der Fundamentaltheologie. Auch wenn vieles nur kurz angesprochen werden kann – weil ein solch schmales Einführungsbändchen nicht mehr Raum gewährt –, finden sich eine Reihe bedenkenswerten Hinweise, was das Studium der Fundamentaltheologie betrifft. So weist der Autor – mit Blick auf das Verhältnis von „Glaube“ und „Wissen“ – darauf hin, „dass es in der Begegnung von Personen nicht um gegenseitiges Sich-Begreifen, sondern um ein Sich-einander-Anvertrauen geht, in dem der andere nicht durchschaut oder durchleuchtet, sondern angeschaut und so geliebt wird“ (59f).

Als Defizit dieses Büchleins fällt die rein immobile Sprache sowie die fehlende wissenschaftstheoretische Reflexion auf. Voderholzer nimmt in seiner Darstellung häufig Anleihen aus dem Bereich der Theologie- und Kirchengeschichte sowie der Spiritualität, verzichtet aber weitgehend auf eine Auseinandersetzung mit dem Problem- und Bewusstseinsstand, in dem die fundamentaltheologische Verantwortung der christlichen Gottesrede zu stehen hat. Auf diesem Hintergrund erscheint zum Beispiel die flotte Zurückweisung des „pluralistischen Paradigmas“ (vgl. 84–86) als wenig überzeugend. Schade ist auch, dass zur Thematik der Ökumene, welche von Voderholzer bei der Fundamentaltheologie angesiedelt wird (vgl. 18), nur wenig gesagt wird (vgl. die spärlichen Hinweise 75–78). Interessant ist allerdings der Hinweis, dass die Aufarbeitung der Verfehlungen von Christen in der Kirchengeschichte „ein Desiderat der Fundamentaltheologie ersten Ranges“ (78) sei.

Alles in allem spiegelt dieses Büchlein die gegenwärtige Lage der Fundamentaltheologie wider, die ihr Selbstverständnis als „Prinzipien- und Erkenntnislehre“ des christlichen Glaubens weitgehend verloren hat.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ HELLER CHRISTIAN, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen*. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption. (Religion-Geschichte-Gesellschaft; 28) Lit, Münster 2001. (528) Brosch. € 40,90 (D).

Die Behauptung der sogenannten pluralistischen Religionstheologie, dass keine Religion – damit auch nicht die christliche – die Wahrheit ausschließlich für sich beanspruchen dürfe, kann ohne Übertreibung als eine der wichtigsten Herausforderungen gegenwärtiger Fundamentaltheologie bezeichnet werden. Die Konjunktur dieses Themas überrascht nicht. Schließlich hat die vielzitierte Globalisierung die Begegnung verschiedener Religionen und Kulturen zur Alltagserfahrung werden lassen; schließlich nährt die pluralistische Mentalität der (post)modernen Gesellschaft die Intuition, dass nicht nur eine religiöse Überzeugung die richtige sein mag, sondern viele Wege zu Gott führen. Dieser soziologische Kontext stellt wohl auch das entscheidende Motiv für vorliegende Arbeit dar (vgl. 466), die unter der Betreuung Hermann J. Pottmeyers in Bochum als fundamentaltheologische Dissertation eingereicht wurde.

Das umfangreiche Werk kreist in detailgenauen und materialreichen Erörterungen um die Thesen des profiliertesten Vertreters einer pluralistischen Religionstheologie, des englischen Theologen und Religionsphilosophen John Hick. Hicks zentrales Argument wird erkenntnistheoretisch verortet (102ff): Es knüpft an eine von Immanuel Kant eingeführte Unterscheidung an, wonach zwischen dem nicht erkennbaren Ding an sich („Noumenon“) und dem Ding, wie es unter aktiver Beteiligung des Geistes in unserer Erkenntnis vorliegt („Phänomenon“), differenziert werden muss. Im Bereich der Religion angewandt bedeutet dies, dass das Göttliche, oder wie Hick noch offener formuliert „the Real“ (Verf. übersetzt: „das Wirkliche“) nicht *an sich* zu erkennen ist, sondern nur so, wie es in der jeweiligen menschlichen Erfahrung, also *für uns*, gegeben ist. Da Erfahrungen aber stets durch unterschiedliche Kontexte, durch die jeweilige Zeit, Gesellschaft und Kultur, bedingt sind, ergeben sich daraus unterschiedliche, aber gleichermaßen authentische Erscheinungsformen des „Wirklichen“ oder – umgekehrt formuliert – unterschiedliche und doch gleichermaßen berechtigte Zugangsweisen der Menschen zu dieser göttlichen Wirklichkeit. „Die Religionen können nach Hick als unterschiedliche Wege verstanden werden, auf denen sich das Wirkliche den Menschen mitteile und auf denen die Menschen zur Gemeinschaft mit dem Wirklichen gelangen könnten, welche für sie Heil bedeute“ (468).

Die Arbeitsschritte, in denen der Verf. seine Auseinandersetzung mit Hick durchführt, verrät er im Untertitel: „Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption“. Im 1. Teil (1–201) verfolgt der Verf. die epistemologischen Grundlagen der Hickschen Theologie und vermag überzeugend nachzuzeichnen, wie Hicks durch und durch fundamentaltheologisches Projekt, nämlich die Rationalität des Glaubens aufzuweisen, konsequent – wenn auch durch biografische Umstände bedingt – auf eine pluralistische Religionstheologie zusteuer. Dieser Nachweis stellt einen wichtigen Ertrag der Arbeit dar, auf den der Verf. in späteren Ausführungen selbst zurückgreifen kann. So ist ihm zum Beispiel der wichtige Hinweis möglich, dass Hicks viel kritisierte Christologie keineswegs nur der These seiner pluralistischen Religionstheologie unterworfen ist, sondern bereits in einer Phase von Hicks Denken grundgelegt wurde, die vor seiner „kopernikanischen Wende“ hin zur pluralistischen Religionstheologie anzusiedeln ist (vgl. 358).

Im zweiten Teil (202–415) wird Hicks Position mit ihren wichtigsten Einwänden konfrontiert. Zwei Kritikpunkte ziehen sich m.E. leitmotivisch durch: Erstens wird Hick Agnostizismus vorgeworfen. Demnach sei Hicks Überzeugung, dass eine letzte Wirklichkeit nicht an sich erkannt werden könne, – konsequent durchdacht – nicht mehr zu unterscheiden von einer (klassisch agnostischen) Position, die fordert, von Wahrheit beanspruchenden Aussagen im Bereich religiöser Vorstellungen überhaupt abzusehen. Damit gerät Hicks Ansatz, der sich selbst als religiösen Realismus versteht, zugleich in einen Selbstwiderspruch. Zweitens wird Hick mit dem Einwand konfrontiert, das spezifisch Christliche, nämlich die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, zugunsten eines un hintergehbaren Pluralismus gleichwertiger Religionen aufzugeben. Damit verlässt Hick jedoch letztlich einen theologischen und bezieht allenfalls einen philosophischen Standpunkt. Im dritten Teil (417–484) verfolgt der Verf. exemplarisch die Rezeption Hicks anhand der theologischen Entwürfe von Jacques Dupuis („Toward a Christian Theology of Religious Pluralism“) und Roger Haight („Jesus. Symbol of God“). Bei dieser letzten Auseinandersetzung mit Hick überzeugt besonders, dass mit Dupuis und Haight explizit theologische Argumente für eine mit der pluralistischen Religionstheologie sympathisierende Position aufgeboten werden. Stützt sich Hick vornehmlich auf (oben angeführte) erkenntnistheoretische Einsichten, so stellen Dupuis und Haight insbesondere den universalen Heilswillen Gottes in den Vordergrund, der mit einer exklusiven Offenbarung in nur einer Religion nicht vereinbar sei.

Die Dissertation stellt in ihrer ganzen Anlage vor allem eine Rekonstruktion der Hickschen Theologie inklusive ihrer Kritik und zweier exemplarischer Rezeptionen dar. Sie verzichtet damit bewusst auf „den Anspruch, eine religionstheologisch neue Position zu entwickeln“ (XIV). Dennoch wartet der Verf. insbesondere im ersten Teil mit einer eigenen These auf. Er bemüht sich „einen inneren Zusammenhang der Arbeiten Hicks aufzuzeigen“ (174): Die pluralistische Theologie der Religionen ist in Kontinuität zur epistemologischen Frühphase Hicks zu sehen, in der es diesem um die klassisch fundamentaltheologische oder „apologetische“ Aufgabe ging, die Rationalität des Glaubens aufzuweisen. Konsequenterweise versieht der Verf. in den Schlussüberlegungen das theologische Anliegen Hicks insgesamt mit dem Etikett „Apologie“ (479ff). In der Tat liegt die Stärke der Dissertation in der Durchführung dieses werkimmanrenten Nachweises. M.E. wäre eine noch stärkere Konzentration auf einen solch eigenen Forschungsbeitrag wünschenswert gewesen. Ohne die Fokussierung auf den interessanten Zusammenhang von Epistemologie und Religionstheologie, von Früh- und Spätphase Hicks, drohen die kenntnisreichen, aber auch ausufernden Darlegungen ihr ordnendes und einschränkendes Formalobjekt zu verlieren. Doch mag diese Schwäche der Arbeit den geduldigen LeserInnen auch zum Vorteil gereichen, wird ihr Durchhaltevermögen doch mit einem umfassenden Überblick über die Hicksche Religionstheologie insgesamt und deren wichtigste Kritik belohnt.

Linz

Ansgar Kreutzer

GESCHICHTE

■ ERKER PAUL, *Dampflok, Daimler, Dax. Die deutsche Wirtschaft im 19. und 20. Jahrhundert*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart/München 2001, (335) Geb. € 18,41 (D) ISBN 3-421-05564-5. Ein spannendes Buch: das 19. und 20. Jahrhundert in einer wirtschafts-historischen Fokussierung! Der Autor Paul Erker, Privatdozent für Wirtschafts- und Sozialgeschichte in München, stellt in diesem kompakten Überblick die wirtschaftlichen Entwicklungen „in den historischen Kontext“, ordnet sie in „historische Trends“ ein und „historischen Analogien“ zu (S. 333). Sein Anliegen: „looking back to look ahead“ (S. 334). Der reflektierende Leser soll auf diese Weise befähigt werden, heutige wirtschaftliche Perspektiven und Vorgaben vor dem Hintergrund „historischer Verflechtungen und Verknüpfungen“ in ihrer Komplexität zu erfassen (S. 334). Wirtschaftshistorisches Wissen soll gegen die kausa-

len und bisweilen linearen Zukunftsprognosen immunisieren, „die Unternehmen wie Wissenschaft mit großem Aufwand durch ausfeilte Produktionstechniken zu erspüren und identifizieren versuchen“ (S. 333). Skepsis darf durchaus heutigen Vorgaben entgegengesetzt werden, „denn immer wieder haben plötzliche Naturkatastrophen, Wirtschaftskrisen, militärische Auseinandersetzungen und Kriege, politische Revolutionen, technologische Innovationen und gesellschaftliche Wertewandel für Trendbrüche und Umlenkungen der Entwicklungspfade gesorgt“ (S. 333). Wohlgemerkt: diese Wirtschaftsgeschichte ist im Jahr 2001 erschienen, die Hochwasserkatastrophen des Sommers 2002 waren noch Zukunft ebenso wie manches andere, mit denen unsere heutigen Nachrichten als Zukunftsszenario präsentiert werden.

Wirtschaftsgeschichte, wie Erker sie hier vorlegt, versteht sich als „historische Relativierung von wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Aussagen“ und als „Mahnung, in einem Zeitalter, das sich fachlich immer mehr spezialisiert, den weiteren Horizont, den historischen Kontext nicht aus den Augen zu verlieren“ (S. 9). Kirchenhistorisch scheint dieser sozialhistorische Beitrag eine absolute Nullgröße darzustellen. Dennoch ist Paul Erkers Durchblick diesbezüglich hilfreich. Nicht nur, weil die Geschichte der Christen zeitgebunden in ihrem jeweiligen Umfeld auch von ökonomischen Faktoren geprägt wird, sondern auch, weil diese in der Alltagsgeschichte von Christen ebenso wie in der von Kirche Definitionsbereiche darstellen, denen sich erwachsene Menschen nicht einfach entziehen können. Gerade der historisch-anthropologische Blick interessiert sich ja dafür, wie sich Einzelne in solchen Rahmenbedingungen bewegt haben, da Historische Anthropologie nicht von einem Determinismus (erst recht nicht von einem ökonomischen) ausgeht, sondern dem Menschen immer ein hohes Quantum an Eigengestaltung zuspricht, und sei es nur in jenem mentalen Bereich, mit dem er oder sie ganz persönlich sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten begegnet, längst bevor kollektive (Re-)Aktionen ganze Imagologien dafür oder dagegen oder im breiten Spektrum des Dazwischen aufbauen.

Erker beginnt mit seiner Darstellung 1789. Er rezipiert die sozial- und kulturgeschichtliche Vorstellung vom sogenannten „langen“ Neunzehnten Jahrhundert (vgl. S. 105) und lässt es mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 enden. Dementsprechend wird das 20. Jahrhundert bereits 1989, mit dem Fall des Eisernen Vorhangs, abgeschlossen. Ähnlich hatte es schon der englische Historiker Eric Hobsbawm dargelegt, obwohl dieser eine andere Sicht von Wirtschafts-

geschichte pflegt und sich Erker mit ihm hier nicht auseinandersetzt¹.

Wie in der Theologie dürfen Begriffe und Definitionen nicht additiv zeitüberlagernd verwendet werden. Wirtschaftsrelevante Termini besitzen zeitdifferente Bedeutungen. Man denke etwa an Globalisierungstendenzen heute im Unterschied zu jenen vor dem Ersten Weltkrieg (S. 12–13).

Zwar legt Erker eine „deutsche Wirtschaftsgeschichte“ vor, dennoch ist ihm eine komplementäre internationale Kontextualität selbstverständlich. Auf diese Weise erhält das Präsentierte ein deutlicheres Profil als in einer isolierten Eigenendarstellung. Hilfreich sind seine Definitions- und Erklärungsangebote, etwa zu Industrieller Revolution (S. 27), zu Pauperismus (S. 49), zu Taylorismus (S. 143f) oder zu Sozialer Marktwirtschaft, die heute immer mehr vom Begriff des sogenannten „Rheinischen Kapitalismus“ u.ä. ersetzt werde. Dieser habe „Neben liberalen Gedanken ... auch Elemente der christlichen Soziallehre, des Staatsinterventionismus und eines freiheitlichen Sozialismus in sich aufgenommen“ (S. 248). Kennzeichnend dafür ist die westdeutsche Grundeinstellung nach dem Zweiten Weltkrieg, dass eine wirksame Sozialpolitik nur durch eine erfolgreiche Wirtschaftspolitik gelingen kann. Wie ein Kontrast stehe dazu die sogenannte DDR-Wohlfahrtspolitik von Erich Honecker seit 1971, ein „Wohlfahrtsschub auf Pump“ (S. 301).

Erker versucht Geschichte wirtschaftshistorisch aufzuhellen, indem er die ökonomischen Entwicklungen und Zyklen darlegt. Schon das 19. Jahrhundert ist sowohl von beachtlichen Innovationsschüben als auch von retardierenden Stagnationen gekennzeichnet. Immer wieder waren Einzelne in ihren gewohnten Lebensverhältnissen und Bedürfnissen tangiert. „Teuerungskrawalle“ gab es zum Beispiel in Bayern, „als 1845 dort der Bierpreis um 20 Prozent anstieg, da Bier als weitverbreitetes Nahrungsmittel angesehen wurde“ (S. 50). Bekannter und wohl gravierender war das Elend der schlesischen Weber, denen Gerhard Hauptmann ein literarisches Denkmal setzte. Die Not dieser wie auch der irischen Weber lag – nach Ernteausfällen – in der Verteuerung u. a. des neuen „Massennahrungsmittels“, der Kartoffel. Größere Löhne sollte den Weibern deshalb nicht ausbezahlt werden, weil anderswo, etwa im Rheinland oder in Belgien, Textilien maschinell erheblich billiger produziert werden konnten (S. 50). Konkurrenz als Ursache sozialer Misere.

Innerhalb des wirtschaftlichen Wachstums in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde von den Menschen „Mobilität und Dynamik“ als etwas Fortschrittliches empfunden (S. 54). „Von 1850 bis 1875 verdoppelte sich das Sozialprodukt beina-

he, während es von 1825 bis 1850 nur um ein gutes Viertel gewachsen war. Jetzt übertraf das Wachstum der Wirtschaft (hier kleiner Druckfehler) bei weitem dasjenige der Bevölkerung: das Sozialprodukt je Kopf stieg im selben Zeitraum ungefähr von 268 Mark (1850) auf 347 Mark (1870), das heißt um 33 Prozent (absolut von 9,4 Milliarden auf 14,2 Milliarden)“ (S. 56). In dieser Phase der „Hochindustrialisierung“ entstand „Verstädterung, Entfremdung, Klassenbildung, Proletariat und proletarisches Elend, neue Unrechitigkeit, neue Herrschaft und der Klassenkampf“ (S. 79).

Im Mai 1873 (und nicht wie S. 84: „Frühjahr 1943“) brach in Wien die Börsenpanik aus. Dann erhält der nächste Satz einen Sinn, „wie 56 Jahre später, ging die Krise auch damals erst von Österreich und dann mit einem zweiten Schub von den Vereinigten Staaten aus“ (S. 84). Zwischen diesen beiden Weltwirtschaftskrisen befand sich von 1895 bis 1913 ökonomisch eine beachtliche Prosperität, die seit den 1880er Jahren von „bemerkenswerten Reallohngewinnen“ sogar der Arbeiter begleitet war (S. 86, vgl. auch S. 100). Der Erste Weltkrieg (1914–1918), der auch ökonomisch vorbereitet wurde, brachte dann gewaltige Einschnitte (Inflationszeit 1914–1924).

Trotz des Überblickcharakters präsentiert Paul Erker eine Detailfülle, die dem Leser als Einblicke den Überblick verständlicher macht.

Näher geht Erker zum Beispiel auf das „angebliche Wirtschaftswunder“ der NS-Wirtschaftsordnung ein (S. 174). Denn diese Konjunkturpolitik verstand es propagandistisch erfolgreich, den „in Gang befindlichen Wirtschaftsaufschwung“ für sich zu vereinnahmen. (S. 182). „Auch ohne die NS-Politik wäre es – eine staatliche Initialzündung vorausgesetzt – zu einem selbsttragenen Wirtschaftsaufschwung gekommen, der längerfristig zu ungleich besseren Resultaten geführt hätte als die nationalsozialistische Staatskonjunktur mit ihren deformierenden Effekten“ (S. 185). Hinzu kam die deutliche Fixierung der Wirtschaft auf kriegerische Expansion. Mitten im Zweiten Weltkrieg 1941 konnte darum die Devise des Vierjahresplanes lauten: „Soviel Butter wie nötig, so viele Kanonen wie möglich“ (S. 201). Auch die „Erfolge“ des Minister für Bewaffnung und Munition Albert Speer erweisen sich im genauen Blick als wenig erfolgreich: „Einfachbauweise, Einsparung von Material und Maschinen, dafür Verschwendug von Menschenleben“ (S. 205), denn dafür stand das „Arbeitspotential der KZ-Häftlinge“ (S. 208) zur Verfügung. Deren Löhne mussten an die SS gezahlt werden (S. 226). Schon Hans Mommsen hatte den Nationalsozialismus „als vorgetäuschte Modernisierung“ entlarvt (Lit. S. 209).

Differenziert wird auch der sogenannte nationalsozialistische „Ausländerreinsatz“ (Zwangsarbeiter) zwischen 1939 und 1945 (S. 222). Gerade die NS-Wirtschaft hat gezeigt, „dass man sich als Unternehmer beziehungsweise Unternehmen nie auf rein technische oder betriebswirtschaftlich-ökonomische Rationalität (soweit es die überhaupt tatsächlich gibt) zurückziehen und dabei Fragen der politischen Moral und der sozialen Verantwortung ausklammern kann und darf“ (S. 229, vgl. auch 185.).

Neugierig geworden? Das wäre das Anliegen dieser Buchbesprechung gewesen: aufmerksam gemacht zu haben auf einen wichtigen Bereich unseres täglichen Lebens.

Linz

Karl-Heinz Braun

¹ Eric Hobsbawm, Das Gesicht des 21. Jahrhunderts. Ein Gespräch mit Antonio Polito. Aus dem Englischen von Udo Rennert (Titel der Orginalausgabe: *intervista sul nuovo secolo*). Aus dem Englischen übersetzt von Allan Cameron (München-Wien 2000).

KIRCHENGESCHICHTE

■ BRANDT HANS JÜRGEN/HÄGER PETER (Hg.), *Biographisches Lexikon der Katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848–1945*. Bonifatius, Paderborn 2002. (LXXVIII, 1066, 144 s/w-Abb.) Geb. € 66,00 (D) / € 67,90 (A) / sFr 110,–

Das monumentale Werk bietet neben dem Einleitungsessay „Was sucht Religion bei den Soldaten?“ von H.J. Brandt (XV–XXIII) und einer Darstellung über „Recht und Organisation der katholischen Militärseelsorge“ von K. Zillober und P. Häger (XXV–LXXVIII) nahezu 3.300 Biogramme in Frage kommender Personen (Militär-, Standort-, Lazarett- und Kriegsgefangenenseelsorger) und berücksichtigt erfreulicherweise auch Österreich. Man kann Brandt voll und ganz beipflichten, dass damit „ein lang ausstehendes Desiderat der kirchlichen und profanen Zeitgeschichte“ erfüllt wurde (IX).

Aus der Diözese Linz wurden 27 Personen aufgenommen (alphabetisch angeführt auf 994). Bei Karl Bergthaler ist die Anführung als „Seelsorger ... an der Pfarrei Traunkirchen“ etwas irreführend, da es sich nur um „Seelsorgeaushilfen“ handelte (63), bei Alois Brandstätter muss es Kooperator in „Urfahr“ (nicht „Urfahn“) heißen, bei Georg Lampl und Franz Natschläger findet sich die in Österreich unübliche Bezeichnung „Studienprofessor“ (457, 563), bei Eberhard Marckh-gott und Franz Zauner bleibt die einschlägige neuere Literatur unberücksichtigt (506f, 930f). Auch fällt auf, dass bei einigen der erfassten

Das neue Lehrbuch der Gnadenlehre



Das Kriterium des Christseins liegt in der Verhältnisbestimmung des Handelns Gottes zum Handeln des Menschen. Von diesem Ausgangspunkt aus erklärt der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke die Begriffe Gnade und Erlösung vor dem Hintergrund der innerchristlichen Auseinandersetzungen um die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, wie vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialogs. Es geht dabei letztlich um die Frage, was Christsein ist und ausmacht.

Das Buch bietet auf neuestem Forschungsstand eine verständliche, rational verantwortete und in religionspädagogisch bewährten Bildern und Beispielen erschlossene Erklärung von Gnade und Erlösung.

Karl-Heinz Menke
**Das Kriterium
des Christseins
Grundriss der Gnadenlehre**
 240 Seiten, kart.
 € (D) 24,90/sFr 43,-
 ISBN 3-7917-1729-4

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg

Priester der Begräbnisort angegeben wird, bei anderen jedoch nicht. Mit diesen kleinen korrigierenden Hinweisen, welche die Gesamtleistung in keiner Weise beeinträchtigen sollen, möchte der Rezensent nur einer Bitte der Herausgeber entsprechen (IV).

Hervorgehoben sei auch, dass das Buch mustergültig geschlossen ist. Es wird nicht nur ein Personenregister geboten (944–985), sondern auch eine Auflistung der aufgenommenen Priester nach Diözesen (986–1003), nach Orden (1004–1010) und sogar nach den Kriegen im behandelten Zeitraum (1011–1026). Damit wird die fruchtbare Benützung des Werkes sehr erleichtert. Erfreulicherweise wird ein Fortsetzungsband für „das halbe Jahrhundert seit Errichtung der Katholischen Militärseelsorge für die Deutsche Bundeswehr von 1956 bis zum Jahre 2006“ angekündigt (XI). Die Bearbeiter verdienen großen Dank für ihre selbstlose und mühevolle Leistung, die als Ausgangspunkt für weitere Forschungen (nicht nur auf dem Gebiet der Militärseelsorge) wertvollste Dienste leisten wird.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

■ HOLTZ LEONARD, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*. Patmos, Düsseldorf 2001. (398) Geb.

Das Buch, das nun in dritter Auflage erschienen ist, deckt offenbar einen vorhandenen Bedarf ab. Gegenüber der Erstauflage [vgl. diese Zeitschrift 136, (1988), 299] hat sich nur wenig geändert, der Anhang wurde (leider) reduziert. Das Werk ist für einen weiteren Leserkreis bestimmt, was auch den narrativen Stil erklärt. Man erhält verlässliche Informationen über das katholische und protestantische(!) Ordensleben. Als nützlich erweisen sich eine Zeittafel, eine Aufschlüsselung der abgekürzten Ordensbezeichnungen und ein Glossar. Das Stichwortverzeichnis bezieht sich leider nicht auf die Seitenzahlen, sondern auf die „Berichtseinheiten“, was die Benützung erschwert.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

PHILOSOPHIE

■ MELCHARDT SYLVIA, *Theodizee nach Auschwitz?* Der literarische Beitrag Elie Wiesels zur Klärung eines philosophischen Problems. (Pontes; Philosophisch-theologische Brückenschläge, Bd. 10) LIT-Verlag, Münster u. a. 2001. (135) Kart. € 20,90.

Vorweg: Dieses Beispiel sollte Schule machen. Erfreulicherweise konnte Sylvia Melchardt ihre

Diplomarbeit in der in Münster herausgegebenen Reihe „Pontes“ veröffentlichen und sie damit einem breiteren Fachpublikum präsentieren. Der innovative Ansatz der Diplomarbeit: Philosophische Gotteslehre an Hand von Romanen und Essays des Holocaust-Überlebenden Elie Wiesel. Auf dem Hintergrund narrativ-memorativer Theologie (J.B. Metz) stehen nicht Reflexionen abstrakter Prinzipien der Theodizee im Vordergrund, sondern die literarischen Auseinandersetzungen Elie Wiesels mit den Fragen nach Gott und dem Menschen, radikaliert durch die Shoah („Und ich hatte nicht einmal die Kraft, Gott zu lästern“, S. 75)

In einer allgemeinen Einführung erläutert die Autorin Herkunft und Bedeutung des Begriffes „Theodizee“ seit Leibniz sowie die Problematik der Theodizee in der Neuzeit und ihren Paradigmenwechsel durch die „Shoah“.

Eine methodische Zwischenüberlegung thematisiert die Vorteile narrativer Rede gegenüber argumentativer Redeweise. („Ihr Vokabular [das der Gelehrten und Philosophen] kann den Begriff Auschwitz nicht einfangen“, S. 58)

Im eigentlichen Hauptteil (Teil 3 – Literarischer Teil) referiert die Autorin auszugsweise zwei Romane Elie Wiesels: *Die Nacht* (1958) und *Gezeiten des Schweigens* (1962). Im ersten Roman schildert Wiesel den Weg in das Konzentrationslager Auschwitz. Zwei Erlebnisse stehen im Vordergrund: a) die Schilderung einer öffentlichen Hinrichtung, besonders die eines Kindes („Hinter mir hörte ich ... fragen: „Wo ist Gott?“. Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: ... Dort – dort hängt er am Galgen“); b) der Tod seines Vaters nach dem Marsch der Häftlinge nach Buchenwald, den Wiesel direkt miterlebte („Nachdem er gestorben ist, fühle ich keinen Schmerz mehr. Ich fühle überhaupt nichts mehr.“). Im zweiten Roman *Gezeiten des Schweigens* durchlebt die auktoriale Hauptfigur Michael während ihrer Inhaftierung und Folter – die nach der Verhaftung bei Rückkehr in die von Kommunisten besetzte Geburtsstadt erfolgte – Ereignisse aus ihrem bisherigen Leben und führt mit den für sie bedeutsamen Personen fiktive Gespräche. Dabei steigern sich die Gedanken und Fragen des Protagonisten Michael zu religiösen Thematisierungen, die „geschmiedet sind im glühenden Feuer des Ringens mit Gott“ in der Hölle von Auschwitz. War nicht Gott in Auschwitz Zuseher und mit seiner Verborgenheit Mittäter? Erscheint nicht die bloße Fähigkeit zu überleben als eine menschliche, der göttlichen gegenüberstehende Allmacht? Des Protagonisten Beziehung zu Gott wird zwar auf die äußerste Probe gestellt, aber sie lebt fort, wenigstens im Protest. Im Protest gegen Gott liegt auch das Bekenntnis zu ihm.

Elie Wiesels Romane sind das vielleicht angemessenste Glaubenszeugnis eines Überlebenden der Shoah. Dieses Zeugnis ist umso überzeugender, als es – wie die Autorin feststellt – zeigt, „dass ein Mensch, der Auschwitz durchlitten hat, nicht notwendigerweise zum Atheisten werden muss, sondern dass durch das radikale Fragen und Anklagen (Wo war Gott? Wo war der Mensch?) im Nebeneinanderstehenlassen verschiedener Zugänge eine fruchtbare Spannung entstehen kann, eine praktischen Theodizee, gelebt in der Zuwendung zum Menschen, im Engagement für Frieden und Gerechtigkeit und in der Erfahrung der Gottesebenbildlichkeit im Nächsten durch Anerkennung und Freundschaft.“ (S. 121)

Sylvia Melchardt legt eine wirklich gute Arbeit zur Theodizee vor, deren Lektüre sich für den Leser/die Leserin lohnt, die ihn/sie zum Nachdenken über eine der schwierigsten Fragen, die den Menschen seit dem 20. Jahrhundert beschäftigen, zwingt. Darüber hinaus regt die sehr verständlich geschriebene Studie an, die Romane von Elie Wiesel selbst zur Hand zu nehmen, um die vorzüglich analysierten Texte in extenso selbst zu lesen. Es lohnt sich allemal.

Linz

Helmut Wagner

■ VALVERDE CARLOS, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*. (AMATECA, Bd. 16). Bonifatius, Paderborn 1999. (394). Geb.

Der 1922 geborene Carlos Valverde, Jesuit und Professor für Metaphysik und Philosophiegeschichte in Madrid, beansprucht für sein Projekt einer philosophischen Anthropologie, die Person als reale und substanzielle Ganzheit in ihren letzten Grundlagen und Strukturen aufzuzeigen. Es sei „absolut möglich, eine wirkliche Wissenschaft zu entwickeln, die die Kenntnisse vom Menschen in einem System von höherer Allgemeinheit und Abstraktion integriert“ und so ein „Ensemble von fundamentalen Wahrheiten über die tiefste strukturelle Wirklichkeit der menschlichen Person“ liefert (17). Als Methode dafür gibt der Autor eine „existentielle Phänomenologie“ an, die „beim psychologischen Ich ansetzt um es sodann zu transzendieren und zum ontologischen Ich zu gelangen“ (20). Angesichts des herrschenden Individualismus, der als Quelle von sozialer Unordnung, Faschismus und Krieg bewertet wird, sei eine „Philosophie der Person geboten, die jeden atomistischen Individualismus und jede Vermassung überwindet“ (39f). So wird zu Beginn klar, dass Gedankengänge zu erwarten sind, die sich dem scholastischen Denken weitgehend verpflichtet fühlen.

Der zweite Abschnitt des Buches ist ein knapper Durchgang durch die Philosophiegeschichte, wobei viele Positionen recht flott vom Tisch gefegt werden angesichts der Auffassung, dass „die ernsteste und hoffnungsträchteste Anthropologie in diesem Jahrhundert der Personalismus“ sei (98). Angeführt werden Namen wie E. Mounier, J. Lacroix, M. Nédoncelle, P. Ricoeur, F. Ebner, G. Marcel, P. Laín Entralgo und M. Buber. Im dritten Abschnitt werden Theorien über den Ursprung der Welt und des Menschen vorgestellt. Die Brille der Darstellungen ist ganz klar ein aristotelisch-thomistisches Denken, das nur eine teleologische Sichtweise auf evolutive Prozesse zulassen kann. Offensichtlich problematisch sind Schlussfolgerungen wie jene, dass „das jüdisch christliche Ferment ... den bis jetzt höchst entwickelten Humanismus hervorbringt, der im Lauf der Zeit von Europa in alle Welt ausstrahlen wird. Faktisch sehen sich alle Völker, die human sein und werden wollen, genötigt, die Formen und Formeln des Abendlandes zu übernehmen“ (130).

In den folgenden Abschnitten wird der Blick auf das Unterscheidende zwischen Mensch und Tier gelenkt, auf die menschliche Erkenntnis, den menschlichen Willen, die menschliche Seele, Leid und Tod und schließlich auf die Person in der menschlichen Gemeinschaft. Das unverrückbare Vorzeichen der Erläuterungen ist die (Glaubens-) Annahme, dass „die menschliche Vernunft, wenn sie an gewisse Grenzen stößt, Hilfe durch das Wort von oben braucht, damit sie nicht auf Abwege gerät. Nur mit Hilfe der göttlichen Offenbarung findet der Mensch zu voller Rationalität“ (225f).

Der Autor bekennt sich zu seinem katholischen Standpunkt und überschreitet so mancherorts die Grenzen einer philosophischen Anthropologie. Die undifferenzierte und stark polemisierende Weise, mit der er dabei andere Positionen kommentiert, und die stilistischen Eigenheiten des Autors (Vereinnahmungen durch erste Person Plural, Zitate aus Theologie und Gebetssprache, Plaudereien) ließen sich eher verzeihen, würde in diesem Lehrbuch ansatzweise das gegenwärtige Lebensgefühl gewürdigt. Dass dem nicht so ist, tritt besonders deutlich im letzten Kapitel hervor, wo etwa Modelle der Familie oder der Arbeit präsentiert werden, die kaum einen Sitz im Leben finden. Das Buch kann Rez. also nur jenen empfehlen, welche an den Säulen des aristotelisch-scholastischen Denkens festhalten und eine zeitgenössische Wertung der anthropologischen Konzepte und der Phänomene der Gegenwart anderen überlassen wollen.

Bad Hall

Maria Obereder

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Jesus – Bild und Deutung“
Ilse Kögler	Jesus – One4you?
Christoph Niemand	„Jesus, wie er wirklich war“?
Hans Waldenfels	Jesus Christus und das interreligiöse Gespräch

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998

Bundesrepublik Deutschland
und Ausland
Österreich
Schweiz

Jahresabonnement

€ 32,00
€ 32,00
sFr 58,50

Einzelheft

€ 9,00
€ 9,00
sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum
Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November
vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift**ISSN 0040-5663**

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Eine pastoraltheologische Würdigung des Passauer Pastoralplans

Paul M. Zulehner


**Aufbrechen
oder untergehen**

So geht Kirchenentwicklung

Paul M. Zulehner

Aufbrechen oder untergehen

So geht Kirchenentwicklung

Format 12 x 19 cm

192 Seiten

Hardcover

€ 12,50 [D] / sfr 22,10

ISBN 3-7966-1102-8

Neuerscheinung

 Schwabenverlag

März 2003

Aufbrechen oder untergehen – das ist nach Paul M. Zulehner die entscheidende Frage für die Kirche in Westeuropa. Der Aufbruch aus der Kirchenkrise führt seiner Meinung nach nicht nur über die »großen« Entscheidungen aus Rom sondern auch und gerade über die regionalen Entwicklungen. Durch sie kann Kirche wieder zu einem Ort der authentischen Gotteserfahrung in lebendigen Gemeinden werden.

Am Beispiel des mutigen und zugleich realistischen Passauer Pastoralplans zeigt der Autor, wie professionelle Aus- und Weiterbildung der Haupt- und Ehrenamtlichen, Ermutigung der Laien, effektive Vernetzung der Verbände und das Grundprinzip der Subsidiarität helfen können, das Leben in der Kirche kreativ nach dem Evangelium zu gestalten.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung



Schwabenverlag

www.schwabenverlag.de
buchverlag@schwabenverlag.de

Werkbücher für die Bibelarbeit mit Erwachsenen



Katholisches Bibelwerk e.V./

Barbara D. Leicht (Hrsg.)

Grundkurs Bibel – Neues Testament

ISBN 3-460-32615-8

Grundkurs Bibel –

Altes Testament

ISBN 3-460-32616-6

jeweils: Format DIN A 4; perforiert und gelocht; zwei Bände mit einer Einführung und 8 Kursteilen; NT: ca. 600 Seiten; AT: ca. 700 Seiten ca. € [D] 68,- / sFr 118,50

Unverzichtbar für die Erwachsenenbildung.

Die Werkbücher zum Grundkurs Bibel bieten alle notwendigen Informationen, Materialien und Methoden für die Durchführung biblischer Kurse:

- theologische Grundlagen auf dem neuesten wissenschaftlichen Stand
- didaktische Verlaufspläne, Arbeitsblätter und Kopiervorlagen
- Anregungen für Gottesdienste und Morgenimpulse
- eine breite Methodenpalette für Bibelpastoral und Erwachsenenbildung
- einsetzbar für biblische Jahreskurse, einzelne Wochenenden oder Abendveranstaltungen

Katholisches Bibelwerk e.V. / Gabriele Theuer (Hrsg.)

Grundkurs Männer, Frauen und die Bibel

Format 21 x 29,7 cm; ca. 400 Seiten; Paperback;

im Innenteil perforiert und gelocht

ca. € [D] 49,90 / sFr 83,-

ISBN 3-460-32618-2

Ein Grundkurs mit Anregungen und Informationen für alle Männer und Frauen, die sich mit den biblischen Texten befassen und diese zu ihrer persönlichen Lebenssituation in Beziehung setzen wollen.

Bestellen Sie über Ihre Buchhandlung oder über:



Verlag Katholisches Bibelwerk

Silberburgstraße 121

70176 Stuttgart

Telefon 0711/61920-37

Telefax 0711/61920-44

versandbuchhandlung@bibelwerk.de

www.bibelwerk.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

JESUS - BILD UND DEUTUNG

Waldenfels · Jesus und interreligiöses Gespräch

Garhammer u.a. · Jesus in der modernen Literatur

Niemand · „Jesus – wie er wirklich war“?

Kögler · Jesus – One 4 you?

Bräuer · Der Jesus der Leute

Arzt · Wie Frauen heute von Jesus reden

Gelsinger · KirchenRaumPädagogik

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Vermittlung im Fragment (Josef Wohlmuth)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Festschrift,
Kirchengeschichte, Kunst, Liturgiewissenschaft,
Moraltheologie, Ökumene, Pastoraltheologie,
Patristik, Religionswissenschaft,
Spiritualität, Theologie

3 2003

151. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 2003

Schwerpunktthema: Jesus – Bild und Deutung

Franz Gruber: Editorial	226
Hans Waldenfels: Jesus Christus und das interreligiöse Gespräch	227
Erich Garhammer/Volker Sehy/Jörg Seip/	
Bernhard Spielberg: „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“. Jesusdarstellung in der modernen Literatur	238
Christoph Niemand: „Jesus – wie er wirklich war“? Annäherungen an ein historisch verantwortbares und theologisch ergiebiges Jesusbild	253
Ilse Kögler: Jesus – One 4 you? Der Sohn Gottes im Schnittfeld von Jugendszenen, populärer Kultur und Religionsunterricht	264
Ernst Bräuer: Der Jesus der Leute. Beobachtungen und Vermutungen	275
Silvia Arzt: Wie Frauen heute von Jesus reden	283
Abhandlungen:	
Martina Gelsinger: KirchenRaumPädagogik als Disziplin der TheologInnen? Querschnitt durch Publikationen eines sich rasch ausbreitenden Forschungs- und Arbeitsfeldes	292
Berichte:	
Severin Lederhilger/	
Herbert Kalb: Römische Erlässe	298
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Josef Wohlmuth: Vermittlung im Fragment (Hg. W. Raberger/H. Sauer)	303
Besprechungen: Aktuelle Fragen (305), Bibelwissenschaft (308), Festschrift (312), Kirchengeschichte (314), Kunst (317), Liturgiewissenschaft (319), Moraltheologie (320), Ökumene (322), Pastoraltheologie (322), Patristik (326), Religionswissenschaft (328), Spiritualität (328), Theologie (330)	
Eingesandte Schriften	332
Impressum	336

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: <http://www.ktu-linz.ac.at/thpq>

Anschriften der Mitarbeiter: Ass. Prof. Dr. Silvia Arzt, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
Dr. Ernst Bräuer, Schloss Puchberg, A-4600 Wels
Univ.-Prof. Dr. Erich Garhammer, Schönthalstraße 6, D-97070 Würzburg
Mag. Martina Gelsinger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Univ.-Prof. Dr. Ilse Kögler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Volker Sehy, Schönthalstraße 6, D-97070 Würzburg
Dr. Jörg Seip, Schönthalstraße 6, D-97070 Würzburg
Dr. Bernhard Spielberg, Schönthalstraße 6, D-97070 Würzburg
Univ.-Prof. Dr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1, D-53113 Bonn
Univ.-Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatsschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert. Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

151. Jahrgang 2003

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erschienenen „Theologisch-praktischen Monathschrift“)

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber

Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag.theol. Dr.iur. Eva Drechsler

Redaktionsleiterin

Dr.theol. Christoph Freilinger

Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr.theol. Franz Hubmann

Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Mag.theol. Dr.iur. Dr.iur.can. Severin Lederhilger OPraem

Professor des Kirchenrechts

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



Liebe Leserin, lieber Leser!

Wer ist Jesus von Nazaret? Für wen halten ihn die Menschen (vgl. Mk 8,29)? Brennt diese Frage noch in den Herzen und Köpfen unserer Zeitgenossen, oder wird sie von den Verlockungen der Fun-Gesellschaft und den vordergründigen Zielen einer geschichtslos gewordenen Gegenwart aufgesogen?

Einer allzu raschen negativen Antwort sei Einhalt geboten. Schon im Horizont der eigenen Lebenszeit ist die Rückfrage nach der Person Jesu, die das Niveau der öffentlichen Aufmerksamkeit und Auseinandersetzung erreicht hat, keineswegs ein ergebnisloser Suchvorgang. Meine ältesten Erinnerungen bleiben zuerst an medialen Ereignissen hängen. Ein Film ragt hier besonders heraus: Andrew Lloyd Webbers Musical *Jesus Christ Superstar* (1971); andere Verfilmungen des Lebens Jesu folgten und suchten auf höchst unterschiedlichen und teils von heftigen Protesten begleiteten Wegen, einen gegenwärtigen Zugang zum Mann aus Nazaret zu erschließen: Ich denke etwa an das Musical *Godspell* von Stephen Schwartz, an Franco Zeffirellis Film *Jesus von Nazareth* (1976) oder an Martin Scorseses Jesus-Film *Die letzte Versuchung Christi* (1988). Es ist also heute vor allem die Kunst – sei es Literatur, Film oder Musik –, die über die Grenzen der kirchlichen Verkündigung und theologischen Forschung hinaus das Interesse an Leben und Bedeutung des Jesus von Nazaret aufrecht erhält. Natürlich: Wie qualitativ verschieden solche Jesusbilder und -deutungen sind, wird z.B. an jüngsten Aussagen zweier österreichischer Künstler sichtbar: Während für Alfred Hrdlicka Jesus von Nazaret eine „Lebenserklärung“ ist, die ihn äußerst bewegt, zeichnete der Karikaturist Gerhard Haderer dagegen Jesus als einen Weihrauch sniffenden Hippie (sein Karikaturband *Das Leben Jesu* [2002] hat vergangenes Jahr in Österreich eine heftige und sehr emotional geführte Diskussion ausgelöst).

Im Windschatten dieser durchaus provozierenden „Jesus-Bilder“ fährt eine andere Gruppe von Jesus-Interpreten hinterher,

die mit anderen Mitteln überbrachte Deutungen destruieren will: indem sie Jesus als Kriminalfall des Christentums chiffriert, der bis heute von dunklen Mächten unter „Verschluss“ gehalten und erst jetzt aufgelöst werde. Wie weit sind doch diese Versuche von jenem Anliegen der „Leben-Jesu-Forschung“ des 19. Jh. entfernt, von denen Albert Schweitzer resümierte: Die historische Forschung sei angetreten, um den geschichtlichen Jesus zu finden. Als sie ihn fand und sich anschickte, ihn von den Fesseln der Kirchenlehre zu befreien, damit er in unsere Gegenwart eintreten könne, geschah das Unerwartete: Dieser aus der wirklichen Vergangenheit ins Heute gekommene Jesus „blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seelige zurück“ (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906/1984, 620).

Jede neue Beschäftigung mit Jesus stößt somit immer wieder auf seine Fremdheit, ja, auf einen „schwierigen Jesus“ (G. Bachl). Diese Kennzeichnung zielt wohl auch besonders auf jene, die meinen, immer schon genau zu wissen, wer dieser Jesus sei. Es ist offenbar ein Wesenszug des Jesus von Nazaret, dass seine Person – schon zu Lebzeiten – kontroverse Reaktionen hervorrief. Es sollte darum uns Heutige nicht verwundern, dass in der Rückfrage nach ihm immer auch ein Streit um den „wahren Jesus“ tobt.

Wer ist Jesus von Nazaret? Dieser Frage ein eigenes Themenheft zu widmen, lohnt allemal. Dass sie nur fragmentarisch, schlaglichtartig behandelt werden kann, liegt auf der Hand. Unser Spektrum reicht von Rückfragen in die Literatur (Garhammer u.a.), in den aktuellen interreligiösen Dialog (Waldenfels), in die historisch-kritische Forschung (Niemand) bis hin zu außerakademischen Aspekten wie dem „Jesus-Bild“ des Volkes (Bräuer), der Jugendkultur (Kögler) und der Frauen (Arzt). Wir wünschen Ihnen, lieber Leser, liebe Leserin, eine interessante und fruchtbbringende Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Im Namen der Redaktion Franz Gruber

Jesus Christus und das interreligiöse Gespräch

„Das Christentum gehört Christus, aber Christus gehört nicht nur dem Christentum“ – so formulierte 1970 der indische Theologe S.J. Samartha. Heute die Frage nach Jesus Christus stellen, heißt sie auch im Horizont der Weltreligionen zu stellen. Welches Bild zeichnen andere Religionen von Jesus Christus? Welche Chancen und Herausforderungen stellen sich im interreligiösen Dialog? Der emeritierte Fundamentaltheologe der Theologischen Fakultät Bonn, H. Waldenfels SJ, ist einer der bedeutendsten Wegbereiter dieses Dialogs. In seinem Beitrag zeigt der Autor die je unterschiedlichen Weisen des Christusverständnisses, wie sie im Blickwinkel der Weltreligionen erscheinen, und er erschließt damit das immense theologische Potenzial für eine Christologie, die sich auf den interreligiösen Dialog einlässt. (Redaktion)

1. Theologische Annäherung

Wer sich auf das interreligiöse Gespräch einlässt, muss wissen, von welchem Standpunkt beziehungsweise unter welchen Voraussetzungen er in das Gespräch eintritt. Wo die psychologischen Voraussetzungen geklärt sind, darf angenommen werden, dass die wahren Überzeugungen nicht verschwiegen werden. Alle Gesprächsteilnehmer werden ihren eigenen Standpunkt vertreten, darlegen und zu begründen versuchen. Dabei kann es natürlich geschehen, dass auch bei bestem Willen das Gesagte nicht verstanden wird, sei es, weil die Sprachen, sei es, dass grundsätzliche Denkvoraussetzungen verschieden sind. Wer zum Beispiel ohne jedes Gottesverständnis sein Leben existenziell zu einem guten Ende glaubt führen zu können, tut sich auf jeden Fall schwer, die keineswegs immer leichten Denkwege und „Beweise“ eines an Gott glaubenden Menschen nachzuvollziehen.

Wo sich Menschen aus monotheistischen Religionen treffen, ist ein anderer Ansatz zu wählen als im Gespräch mit

Religionsvertretern, für welche die letzte Wirklichkeit namenlos bleibt und nicht der eine und einzige personale Gott ist. Für beide Gesprächsansätze sind unterschiedliche Schwierigkeiten zu beachten.

1.1 Anthropologischer Ansatz

Der einfachste Ansatz für ein grundsätzliches Gespräch zwischen den Religionen scheint immer noch die Frage nach dem Menschen zu sein. Damit beginnt das Gespräch mit der faktischen Wirklichkeit menschlicher Existenz, eingebunden in Welt und Natur, die von allen wahrgenommen wird. Die Unterschiede treten da auf, wo nach dem Woher und Wohin des Ganzen gefragt wird und es somit um die vertiefte Sicht der Dinge geht. Hier liegen dann immer schon Deutungen vor. Geht es um Ursprung und Ziel des Menschen, ist in der Regel klar, dass der Mensch in seiner Begrenztheit nicht über sich verfügt. Das schließt jedoch nicht aus, dass zu allen Zeiten Menschen davon träumen, eines Tages doch zum Schöpfer des Menschen zu werden und sich Unsterblichkeit verschaffen zu können.

Wo der Mensch aber seine Endlichkeit bejaht, bleiben zwei Verhaltensmöglichkeiten: Entweder erfährt er das Woher und Wohin als ein tiefes, unzugängliches Geheimnis und unlösbare Rätsel, dem gegenüber der Mensch nur sein Nichtwissen, vielleicht auch seine Uninteressiertheit eingestehen kann, oder er bekennt sich positiv zur Wirklichkeit Gott, weil Gott sich dem Menschen – bei aller bleibenden Geheimnishaftigkeit – in der Geschichte offenbart hat. Auch diese zweite Antwort bleibt allerdings mehrdeutig, weil Gottes Offenbarung in den verschiedenen Religionen unterschiedlich gesehen wird. Denn von Gott wird weltweit gesprochen, im Singular und im Plural, personal oder auch unpersönlich als dem Göttlichen. Nirgendwo aber ist der Gedanke radikaler Selbstmitteilung Gottes so nachdrücklich vorgetragen wie im Christentum.

1.2 Gottesfrage

Hier ist vor allem auf die drei sogenannten abrahamitischen Religionen zu achten, die darin übereinkommen, dass Gott der Schöpfer und Vollender (Richter) der Welt ist. Nun verfolgen aber alle Religionen, die wie das Christentum mit einem universalen Anspruch auftreten, die Gottesfrage auf einer doppelten Schiene: der *philosophischen* der Gottsuche und der *genuine theologischen* der Gottoffenbarung¹. Strittig ist bis heute, wieweit die beiden Linien konvergieren, so dass sie am Ende zu dem führen, den nach Thomas von Aquin „alle Gott nennen“ (vgl. S. Th. I q.2.a.3). Dass diese Konvergenz

nicht zwingend bejaht wird, lässt sich an der unabgeschlossenen Diskussion um das Pascalsche *Mémorial* erkennen. In diesem Dokument wird abrupt unterschieden, wenn es heißt: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs‘, nicht der Philosophen und Gelehrten.“ In jüngerer Zeit hat Thomas Ruster auf seine Weise die Diskussion erneut aufgegriffen². Christlich zugespitzt stellt sich hier die christologische Frage als theologische Frage.

1.3 Zum christologischen Frageansatz

Zwei Aspekte sind hier zu beachten. Bei der Suche nach einem gemeinsamen Gesprächsansatz lassen sich im anthropologischen Bereich auch Theologen längst darauf ein, das Gespräch unter Umgehung der Gottesfrage zu führen. Ebenso gibt es in einem bewusst theologisch geführten Diskurs Theologen, die meinen, die Gottesfrage unter Vermeidung der Christusfrage führen zu sollen; ihnen schwebt dann etwa die Befassung mit Gott als Schöpfer als gemeinsamer Ansatz vor. Umgekehrt wird aber die Christusfrage auch in vielen Religionen längst gestellt³. Dabei wird verständlicherweise vorrangig die Menschlichkeit Jesu akzentuiert. Jesus ist keine mythische Gestalt, sondern wird als historische Persönlichkeit unter die Menschen eingereiht und folglich auch als solche gewürdigt. Das darf freilich Theologen nicht davon abhalten, auch auf jenen Zügen des Lebens und Sterbens Jesu zu bestehen, die ihn – um es einmal so zu formulieren – zu einer *Gottesfrage*, ja zu einer *Gottesaussage* werden lassen.

¹ Ausführlicher zur Gottesfrage H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (= KF). Paderborn 2000, 123–180 (dort auch zu Thomas von Aquin und Pascal); siehe auch: *Ders.*, Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund. Leipzig 1997.

² Vgl. Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. Freiburg 2000.

³ Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 230–247; auch: *Ders.*, Christus und die Religionen. Regensburg 2002.

Denn als „Gottesaussage“ kommt Jesus in die Nähe dessen, was das Neue Testament von ihm sagt, wenn es ihn als Wort Gottes (Prolog des Johannesevangeliums u.ö.) oder Bild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15) bezeichnet. Leider werden die damit verbundenen hermeneutischen Grundfragen vielfach zu wenig bedacht. Denn die Hermeneutik sollte sich nicht nur auf die formalen Seiten des interreligiösen Dialogs beziehen. Sie darf auch nicht übersehen, dass das Gespräch zwischen Vertretern mehrerer Religionen geführt wird. Das wiederum führt dahin, dass christliche Theologen, die in den Dialog eintreten, das nicht tun können, ohne ihren kirchlichen Glaubensbezug in das Gespräch einzubringen⁴. Der Auftrag, verständlich zu sprechen, ist wichtig, doch darf er nicht verwechselt werden mit der Aufforderung, vom Grund der Hoffnung, die uns beseelt, Zeugnis und Rechenschaft abzulegen (vgl. 1 Petr 3,15). In diesem Sinne lenken wir nun den Blick auf die Rolle, die die Jesusgestalt in verschiedenen Religionen der Welt spielt. Wir orientieren uns dabei an den Religionen, die inzwischen bei uns selbst Geschichte schreiben. Es sind dies im wesentlichen die Religionen, die auch die Konzilserklärung *Nostra aetate* herausgestellt hat: Judentum und Islam sowie die beiden Hauptgruppen asiatischer Religiosität, die Hindu-Religionen und der Buddhismus. Darüber hinaus sind heute zwei weitere Gruppen zu beachten: einmal die Religionen des während des letzten Konzils völlig verschlossenen chinesischen Kontinents und dann jene religiösen Subkulturen Afrikas und Lateinamerikas, die

viel zu lange in der englischsprachigen Welt als „*Primitive Religions*“ abqualifiziert worden sind.

Beim weiteren Gedankengang ist dann stets auf einen doppelten Gesichtspunkt zu achten. Einmal wird man feststellen müssen, was im Vergleich zu den christlichen Grundpositionen des Glaubens in den verschiedenen Jesusbildern fehlt. Sodann aber wird man erkennen, dass manches, was in anderen Religionen gesehen wird, die oftmals verkrustete Christusverkündigung der Kirche aufbrechen und die Jesusgestalt in ein neues, lebendiges Licht tauchen kann. In einer Zeit, in der die kontextuelle Behandlung von theologischen Grundfragen zu einer aktuellen Aufgabe geworden ist, kommt es sinnvollerweise auch zur Ausbildung von kontextuellen Christologien. Jede Kontextualität muss dann freilich im Spannungsfeld von Text und Kontext entfaltet werden. Für die Christusfrage heißt das: Jedes in einem neuen oder anderen Kontext entworfene Jesusbild findet seinen Maßstab in der Rückbindung an die in der Heiligen Schrift und ihrer offiziellen kirchlichen Auslegungstradition authentisch vorgetragene Christologie. Zwei Kernpunkte bestimmen diese Christologie: die in Jesus sich ereignende Gottesoffenbarung bzw. Selbstmitteilung Gottes und das in dieser göttlichen Selbstmitteilung gewirkte Heil aller Menschen.

2. Jesus im Blickfeld der Religionen

Es ist hier nicht möglich, den ganzen Raum der Religionsgeschichte abzuschreiten und die vielen Religionen der

⁴ Diese Frage ist auch an H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Gütersloh 2001, zu stellen. Der lapidar am Anfang des Chalkedon-Abschnitts zu lesende Satz: „Es ist anachronistisch, heutige christologische Fragestellungen durch die Formeln von Chalkedon beantworten zu wollen“ wird durch den folgenden zwar relativiert: „Löst man sich von deren ontologischen Intentionen, so dürfte es gleichwohl sinnvoll sein, sich an sie zu erinnern“ (391), doch der Kernfrage nach „Gott und Mensch“ in Jesus von Nazaret darf nicht ausgewichen werden.

Welt auf ihre Jesussicht abzufragen. Was für den geschichtlichen Ablauf im Längsschnitt nicht zu leisten ist, lässt sich nicht einmal in einem Querschnitt durch die Gegenwart durchführen. Wir beschränken uns daher im Folgenden auf knappe Hinweise auf die großen Religionsströme in der westlichen Welt und im asiatischen Raum, – wohl wissend, dass sich gerade auch in den religiösen Subkulturen Afrikas und Lateinamerikas auf ganz neue Weise ein spürbares Interesse an der Jesusgestalt zeigt. Die Betonung der Menschlichkeit Jesu führt dort zugleich dahin, dass Heilung und Befreiung zwei der bedeutendsten Züge des Lebens Jesu sind und eine neue Strahlkraft erhalten. Wer Heil verkündet, spricht nicht nur von jenseitigem Leben, sondern lässt bereits auf dieser Erde Hoffnung und Zuversicht keimen. An dieser Stelle treffen sich unsere Überlegungen im Übrigen mit Entwicklungen innerhalb der Theologien der Dritten Welt, in denen Jesus vor allem als Heiler und Befreier gesehen wird. Der Widerspruch, den gerade die lateinamerikanische Theologie der Befreiung gefunden hat, beweist, dass es hier um Anstöße geht, die sich nicht einfach in das gewohnte Gefüge unserer klassischen Christologie einfügen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die genannten Christologien sich nicht unwesentlich im Grenzbereich zur außerchristlichen Religiosität entwickelt haben.

2.1 Jesus und das Judentum

Für das theologische Verhältnis von Christentum und Judentum gilt meines Erachtens:

„Wenn christliche Theologie Israel nicht nur zum Objekt ihrer Aussagen machen,

sondern die Juden, ausgehend von der heutigen jüdisch-christlichen Begegnungssituation, als Subjekte bestehen lassen will, muss sie eine die neue Kommunikation zwischen Christen und Juden eröffnende bzw. begleitende Theologie sein.“⁵

Meine These sucht der besonderen Situation zwischen Juden und Christen Ausdruck zu verleihen. Auch wenn sich das Christentum neben dem Judentum als eigenständige Religion verwirklicht hat, bleibt das gegenseitige Verhältnis gerade wegen seiner unauflöslichen Nähe und Verbundenheit für beide Seiten schmerhaft und einmaliig. Dabei ist nicht zu übersehen, dass sich nicht das Judentum an das Christentum, sondern das Christentum unauflöslich an das Judentum gebunden sieht. Jesus ist seiner historischen Herkunft nach ethnisch wie religiös ein Jude und bringt als solcher die Heilige Schrift der Juden in das Christentum mit. Die Wurzeln des christlichen Glaubens liegen deshalb historisch in der Geschichte des Judentums. Dennoch kann das Christentum das Judentum nicht gleichsam beerben. Die schmerzvolle Geschichte der Judenverfolgungen bis Auschwitz macht uns heute diese Situation bewusst. Der unchristliche Umgang mit den jüdischen Zeitgenossen durch die Jahrhunderte verdeutlicht in der heutigen Zeit eines erlebten religiösen Pluralismus, wie Christen mit Andersgläubigen nicht umgehen dürfen. Umgekehrt dürfte das Paradigma „Juden und Christen“ heute wegweisend für den Aufbau eines neuen Verhältnisses der Christen zu den Angehörigen anderer Religionen sein⁶.

Diese Vorbemerkungen sind auch zu beachten, wo es um das Verständnis

⁵ Vgl. H. Waldenfels, Christus (s. Anm. 3), 116f.

⁶ H. Waldenfels, KF 420.

Jesu unter den Juden geht. Musste der Mann aus Nazaret lange Zeit als ein Abtrünniger erscheinen, so sieht die Mehrzahl heutiger Juden in ihm – mit Martin Buber gesagt – einen „großen Bruder“, den sie nicht selten als ihren „verlorenen Sohn“ wiederentdecken. Parallel zum Ringen um eine Theologie nach Auschwitz⁷ gibt es folglich ein Ringen um ein vertretbares Jesusverständnis. Was Buber begonnen hat, haben andere Denker wie Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide, auch Franz Rosenzweig u.a. weitergedacht⁸. Wenn auch zeitweilig die liberale protestantische Bibelkritik eine Brückefunktion wahrnahm, setzte sich doch das Wissen um die einzigartige Stellung Jesu durch. So sprach Pinchas Lapide von der Uneinreihbarkeit Jesu:

„Kann man ihm [= Jesus] in die uns bekannten Glaubenskategorien von Glaubens-Männern einordnen? Kaum. Wie verhält sich dann seine jüdische Uneinreihbarkeit zur Einzigartigkeit seiner zentralen Rolle in der Kirche?“⁹

Für Lapide stellt sich folglich die Frage, ob sich Jesu Wirken „in seinem frommen gottesfürchtigen Judensein erschöpft“¹⁰. Umgekehrt formuliert Schalom Ben-Chorin:

„Der Glaube Jesu eint uns, ... aber der Glaube an Jesus trennt uns.“¹¹

Der Anspruch Jesu steht ebenso im Raum wie das christliche Verständnis seiner Person. An dieser Stelle wäre nicht nur der jüdische mit dem christlich-trinitarischen Monotheismus zu vergleichen und die für Jesus reklam-

mierte Mittlerrolle zu prüfen. Es fällt auch auf, dass der im Hoheitstitel „Christus = Messias“ liegende messianische Anspruch in der aktuellen Auseinandersetzung eher eine peripherie Rolle spielt. Lapide hat an dieser Stelle auf einen wichtigen Unterschied zwischen Judentum und Christentum aufmerksam gemacht. Nach ihm sind beide Religionen messianisch orientiert, doch fragt der Jude stärker nach dem Was der Erlösung, während der Christ nach dem Wer der Erlösung fragt. In diesem Sinne möchte er das Christentum als Wer-Religion, das Judentum dagegen als Was-Religion bezeichnen.

Bei Franz Rosenzweig gibt es einen im weiteren Dialog bedenkenswerten Satz: „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig; es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es kommt niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden).“¹²

Auschwitz hat die Einstellung zu Jesus verändert. Im Gespräch mit Hans Küng hat Lapide die neue Situation so beschrieben:

„Erst nach Auschwitz kommt es zu einer, wie ich es nennen würde, Wiedermenschwerdung Jesu bei den Christen, und zwar durch eine Akzentverschiebung auf den vere homo, auf den wahren Menschen, zu einer Zeit, wo so wenige Zweiffler wirkliche Menschen sind; Jesus wird also ein Idealmensch. Und bei den Juden kommt er jetzt heraus aus der Hölle der Po-

⁷ Vgl. u.a. M. Röntgen, Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Bonn 1991; P. Petzel, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz 1993.

⁸ Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 230–235.

⁹ P. Lapide, Juden und Christen. Verleitung zum Dialog. Zürich 1976, 67.

¹⁰ Ebd., 65.

¹¹ S. Ben-Chorin, Bruder Jesus. München 1970, 12.

¹² Zitiert nach H.-M. Barth, Dogmatik (A. 4) 394.

lemik des ganzen Mittelalters, zurück zum Judentum seiner Heimat. Bruder Jesus wird endlich heimgeholt als Mitmensch, als Mitjude, als Israelit...”¹³

2.2 Jesus im Islam

Es gehört zum islamischen Grundverständnis, dass Mohammed das „Siegel der Propheten“ ist, das heißt: der unüberholbare Endpunkt einer zu ihm führenden Prophetengeschichte. In dieser Geschichte haben auch alttestamentliche Propheten wie der Stammvater Abraham und dann auch Jesus von Nazaret ihren Platz. Damit werden aber die jüdische und die christliche Geschichte vor Mohammed Teil der umfassenden Islamgeschichte. Wie die nachchristliche jüdische Geschichte zumindest im Außenbereich in hohem Maße von Konflikten geprägt war, so ist auch die Ausbreitung des Islam im christlichen Umfeld praktisch bis in unsere Zeit als Bedrohung empfunden worden, der sich die christlichen Länder lange kriegerisch widersetzt haben. Die Belastung durch den Islam war umso schwerwiegender, als das maßgebliche Buch des Islam, der Koran, an relativ vielen Stellen auch von Jesus sprach. Freilich konnte die christliche Rechtgläubigkeit der abendländischen Kirche sich nur partiell in den Texten wiedererkennen; eine partielle Wiedergabe der christlichen Lehre aber ist im dogmatisch-christlichen Verständnis häretisch.

Es dauerte dann seine Zeit, bis deutlich wurde, dass es ein anderes ist, von Jesus im Maße der eigenen Erkenntnis zu sprechen, und ein anderes, böswillig wider besseres Wissen zu leugnen, was und wer Jesus von Nazaret war und ist. Der Vorwurf der Häresie sollte heute nicht mehr unbedacht Andersdenkenden gegenüber ausgesprochen werden. Gründliche Studien haben inzwischen zutage gebracht, welchen Formen des Christentums Mohammed wahrscheinlich begegnet ist¹⁴. Die verschiedenen Jesusstellen des Koran sind eingehend besprochen und analysiert worden¹⁵. Außerdem wächst im Islam die Einsicht, dass es sich nicht verbieten lässt, dass auch heilige Schriften den inzwischen entwickelten Methoden der Literar- und Traditionskritik unterworfen werden¹⁶.

Das vorausgesetzt, können dann doch die Seiten des christlichen Christusglaubens genannt werden, die vom Islam abgelehnt werden. Bei allem Respekt vor der Jesusgestalt ist nicht zu übersehen, dass der Islam die chalcedonensische Lehre von der Gott-Menschlichkeit Jesu nicht vertreten kann. Diese Leugnung schließt nicht aus, dass die islamische Überzeugung von Gottes allmächtiger Schöpfermacht der Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau uneingeschränkt Raum gibt. Doch aus der Jungfrauengeburt folgt im Islam kein Bekenntnis zur Gottheit Jesu¹⁷.

¹³ Vgl. H. Küng/P. Lapide, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart/München 1978, 13f.

¹⁴ Vgl. G. Risse, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran. Bonn 1989.

¹⁵ Vgl. C. Schedl, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Wien 1978; auch H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki 1971; O. H. Schumann, *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*, Gütersloh 1975. Für weitere Literaturangaben vgl. H. Waldenfels, KF 235, sowie M. Bauschke, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln 2000.

¹⁶ Vgl. S. Wild (ed.), *The Qur'an als Text*, Leiden 1996.

¹⁷ Zu Maria im Talmud und Koran vgl. meinen Beitrag in H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990, 236–249.

In gleicher Weise gibt es keinen Platz für den christlichen Erlösungsglauben beziehungsweise die Überzeugung, dass die Welt durch den Tod Jesu am Kreuze erlöst worden ist. Das folgt schon aus dem islamischen Sündenverständnis, das nicht nach einem menschlichen Werk der Sühne vor Gott ruft. Nach islamischem Verständnis bedarf Gott keiner Vermittlung. Damit kann Jesus zwar als eine bedeutende Prophetengestalt, vielleicht auch in mancher Hinsicht als eine vorbildliche Gestalt menschlicher Selbstverwirklichung angesprochen werden. Doch die zentrale Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen kann ihm im Islam nicht zugesprochen werden.

2.3 Jesus in den Hindutraditionen

Jesus von Nazaret wurde im indischen Subkontinent in dem Augenblick bedeutsam, als durch die britische Kolonialherrschaft der westliche Einfluss sich im intellektuellen Raum des Landes auswirkte. Jesus war die Zentralgestalt der Religion, zu der sich die Kolonialherren bekannten. Das führte dahin, dass zumal im Neo-Hinduismus für Jesus Vergleichspunkte in Parallelgestalten der indischen Religionsgeschichte gesucht wurden. Der indische Theologe Stanley J. Samartha hat für das indische Bemühen um Jesus die Formel „*The unbound Christ*“, „der ungebundene Christus“, geprägt:

.... *Christus soll nicht länger als der „Besitz“ der christlichen Gemeinde oder des Christentums als einer verfassten Religion angesehen werden. Das Christentum gehört Christus, aber Christus gehört nicht nur dem Christentum. Der Hinweis auf*

den „unbegrenzten Christus“ ist deshalb nicht so sehr ein Versuch, das geschichtliche Christentum seines Herrn zu berauben, als vielmehr der Ausdruck eines tief begründeten Verlangens, nämlich zu erklären, wie die Universalität Christi alle geographischen und kulturellen Grenzen sowie alle geistlichen Überlieferungen überschreitet.“¹⁸

Zwei Dinge fallen in Indien auf¹⁹:

(1) Die historische Frage nach Jesus von Nazaret verschwindet hinter der Einschätzung seiner Bedeutung. Häufig zitiert werden die Worte Mahatma Gandhis:

„*Ich darf sagen, der historische Jesus hat mich nie beschäftigt. Es würde mich nicht einmal kümmern, wenn jemand nachgewiesen hätte, dass ein Mensch mit Namen Jesus nie gelebt habe und dass das, was in den Evangelien erzählt wird, vom Schreiber kraft seiner Einbildung erdichtet worden sei. Die Bergpredigt bleibt für mich dennoch immer wahr.*“²⁰

Angesichts des schillernden Personverständnisses verwischt sich auch die Grenze zwischen der – wie immer verstandenen – „Göttlichkeit“ und Menschlichkeit Jesu. Dass Jesus der menschgewordene Gottessohn ist, muss Inder nicht stören.

(2) Jesus ist Mittler, a) im Sinne der Wegweisung als Führer, Guru, *Avatara*, selbst im Sinne eines als Mensch erschienenen Gottes, b) im Sinne eines Vorbildes, das an dem den Menschen gesetzten Ziel angelangt ist, als Yogi, Advaitin, Gott gewordener Mensch. Jesus ist aber nicht Mittler im Sinne des Erlösers der Welt oder gar des einzigen

¹⁸ S. J. Samartha, Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien. Stuttgart 1970.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher H. Waldenfels, KF 238–244.

²⁰ Zitiert nach S. J. Samartha (A. 18), 97; vgl. auch O. Wolff, Mahatma und Christus. Eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus. Berlin 1955.

Weges zum Vater, der in der Vereinigung von Gott und Mensch das interpersonale Spannungsverhältnis von Gott und Mensch bleibend durchhält. Dass die neuere indische Theologie im Hinblick auf die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret den indischen Terminus *avātara* verwendet, erweist sich heute eher als fatal, weil dieser Begriff von Anfang an plural gebraucht wurde. Leider wird die Diskussion – nicht zuletzt aus der spürbaren Angst vor römischen Zensuren und dem mangelnden Wohlwollen der kirchlichen Orthodoxie²¹ – nicht in der wünschenswerten Offenheit geführt, die für eine ehrliche Suche erforderlich wäre. Indische Theologen haben versucht, aus den theologischen Konzeptionen Wolfhart Pannenbergs und Karl Rahners Verständniswege zu eröffnen. George Augustin hat seine These unter die Frage gestellt: *Gott eint – trennt Christus?*²². Joseph Pandiappallil geht von der Rahnerschen Transzentaltheologie aus²³. Beide Bücher verdienen diskutiert zu werden. Hinsichtlich des methodischen Ansatzes ist gleichwohl zu beachten, dass es für Indien eine noch größere Hilfe wäre, wenn der Zugang gleichsam von zwei Seiten versucht würde, einmal von der in der westlichen Welt gewohnten Denkform her, wobei der transzendentale Ansatz

gewiss noch nicht ausgeschöpft ist, aber in der nachhegelianischen Zeit in hohem Maße zerbricht, sodann aber von der indischen Sprachwelt, der Begriffsgeschichte und den Denkformen her²⁴. Pandiappallil macht auf den relativ späten Ansatz des *avātara*-Begriffs aufmerksam²⁵. Doch nur in der Begegnung beider Blickpunkte wird es möglich sein, dass das Christusverständnis auf überzeugende Weise in die Denkwelt Indiens übertragen wird.

2.4 Jesus und Buddha

Das religionsvergleichende Thema „Jesus und Buddha“ ist, im Grunde genommen, bislang weniger ein buddhistisches als ein abendländisch-christliches Thema²⁶. Wo immer die Großen der Geistesgeschichte in den Blick kommen, gehören Jesus und Buddha zu ihnen. So rechnete Karl Jaspers beide zu den „maßgebenden Menschen“²⁷, aber auch bei Ernst Bloch, Leszek Kolakowski, Martin Buber und Romano Guardini kommt es zu einer ähnlichen Reihung. Zumal Guardinis Würdigung des Buddha ist nach wie vor unerreicht:

„Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird

²¹ Zu erinnern ist an die Diskussion, die das Buch von *J. Dupuis, Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll/N.Y. 1997, ausgelöst hat, und die zur Veröffentlichung der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 5.9.2000 und zur *Notificatio* derselben Kongregation vom 26.2.2001 geführt hat. Vgl. zur Sache *H. Waldenfels*, „Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“. Anmerkungen zum „Fall Dupuis“, in: *StZ* 217 (1999) 597–610; *ders.*, *Jacques Dupuis – Theologie unterwegs*, in: *StZ* 219 (2001), 217f; *ders.*, *Christus* (s. Anm. 3).

²² Vgl. *G. Augustin*, *Gott eint – trennt Christus?* Die Einmaligkeit Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen. Paderborn 1993.

²³ Vgl. *J. Pandiappallil*, *Jesus the Christ and Religious Pluralism. Rahnerian Christology and Belief Today*. New York 2001 (mit einem Vorwort von W. Kasper).

²⁴ Vgl. u. a. *W. Halbfass*, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart 1981.

²⁵ A.a.O. 136–139.

²⁶ Vgl. zum Folgenden *H. Waldenfels*, *KF* 244–247.

²⁷ *K. Jaspers*, *Die großen Philosophen I*. München 1957, 128–154. 214–228.

Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinander zu setzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer im Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha.“²⁸

Von ihm sagt Guardini, dass der Buddha – anders als sonst die Menschen – versucht habe, „im Dasein stehend das Dasein als solches aus den Angeln zu heben“:

„Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein.“²⁹

Gegenüber der Jesusgestalt liegt die eigentliche Faszination des Buddha für den westlichen Menschen dann darin, dass dieser ohne jede Bindung an einen Gott sein Leben radikal selbst bestimmen kann. Das bleibt auch dann bestehen, wenn der Wille des Buddha sich in einem radikalen Los-Lassen seiner selbst äußert.

Allerdings tut der westliche Mensch gut daran, den Buddha nicht zu schnell

in den eigenen Verständnishorizont einzuordnen; man sucht ihn vielmehr besser zunächst dort zu verstehen, wo er seinen ursprünglichen Ort hat: in Indien. Wie das Christentum sich aus dem Judentum gelöst hat, so hat sich der Buddhismus aus seinem hinduistischen Umfeld gelöst und verselbständigt. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass der Veda mit seiner Tradition für den Buddhismus keine Autorität mehr darstellt und auch das Kastensystem seine Heilsbedeutung verloren hat. Es kommt hinzu, dass spätestens im Großen Fahrzeug zur Praxis des Los-Lassens – analog zur bekannten Negativen Theologie und Philosophie – eine Theorie des Los-Lassens entwickelt wurde.

Zentralbegriff dieser grundlegenden Einstellung ist der Sanskrit-Begriff śūnya = leer beziehungsweise śūnyatā, = Leerheit, Leere³⁰. Da diesem Begriff semantisch der griechische Begriff der kenōsis, wie er sich in Phil 2 auf Jesus angewendet findet, entspricht, ergibt sich hier ein eigener Brückenschlag, der vielleicht erstmals im grundlegenden Werk des japanischen Philosophen Keiji Nishitani *Was ist Religion?*³¹ Ausdruck gefunden hat. Die Diskussion ist vor allem in den USA mit Masao Abe geführt worden. Diese hat inzwischen Eingang gefunden in die christliche Dogmatik³², verbunden mit der Erinnerung an eine kenotische Christologie. Verständlicherweise eröffnet die hier angesprochene Blickrichtung auch die

²⁸ R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Mainz/Paderborn 1997, 367.

²⁹ Ebd., 368.

³⁰ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1980; ders., *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982.

³¹ Dt. Ausgabe: Frankfurt 1982; vgl. dazu H. Waldenfels, KF 245f; ders., *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Bonn 1997, 185–203, 204–220.

³² Leider hat B. Stubenrauch in seinem bedenkenswerten Buch: *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg 1995, diese Facette des buddhistisch-christlichen Dialogs nicht wahrgenommen.

Möglichkeit, von einer kenotischen Christologie zu einer kenotischen Gotteslehre weiterzudenken³³. Damit würde es im buddhistisch-christlichen Dialog zu einem Durchbruch zu jenen Problemfeldern kommen, die inzwischen auch im westlichen Christentum zu den Grundfragen gehören. Negative Theologie, der Weg in die innere Mitte, Meditation und Mystik, das innere Wirken des göttlichen Geistes, aber auch die Selbstmitteilung Gottes als radikale Selbstentäußerung sind Themen, die aus einer christlichen, das aber heißt: aus einer an Christus orientierten Theologie in das interreligiöse Gespräch eingehen.

3. Abschließende Bemerkungen

Ende 2002 ist in St. Augustin der 1. Band eines auf fünf Bände projektierten Werkes erschienen, das dem chinesischen Antlitz Jesu gewidmet ist³⁴. Schon die Ankündigung des Inhalts der geplanten Bände verspricht einen ungeahnten Reichtum, der sich im Laufe der Jahrhunderte angesammelt hat. Im Eingangsteil des 1. Bandes findet sich aber auch ein Brief von Paul H. Welte OP, in dem dieser seine Vorbehalte gegen das Projekt mitteilt³⁵. Es sind zugleich Vorbehalte gegen einseitige Versuche der Inkulturation. Diese hält er für verfehlt,

„1. wenn diese verwirklicht werden, indem man Christi Worte in der Schrift „korrigiert“ und ihm nicht sagen lässt, was er ge-

sagt hat, und nicht tun lässt, was er getan hat;

2. wenn man sich nicht um den Ursprung der adoptierten Formen kümmert, ob die zeitgenössischen Chinesen sie verstehen können, um ihre Fähigkeit, die Natur und Bedeutung der christlichen Ideen und Werte besser auszudrücken;

3. wenn sie chinesische Ideen und Gebräuche als Maßstab benutzen, um zu beurteilen, was Christus sagen wollte oder zumindest, was er sagen darf, wenn er nach China kommt;

4. wenn sie sich zufrieden geben mit der Entdeckung, dass „die Bibel und Christus sagten, was die Chinesen immer schon gesagt haben“ und diese Übereinstimmung zum Hauptmotiv für den christlichen Glauben machen.“³⁶

Die Einsprüche führen uns in gewissem Sinne an den Anfang unserer Überlegung zurück. Wer in den interreligiösen Dialog einsteigt, muss dies aus der Mitte seiner eigenen Überzeugung tun. Bei aller Offenheit für den Anderen darf er seinen eigenen Standpunkt nicht verleugnen. Das gilt auch, wenn alle am Dialog Beteiligten ihre eigenen Vorurteile und Denkbarrieren mitbringen. Wahrhaftigkeit und Lernbereitschaft schließen einander nicht aus, wie auch Text und Kontext sich nicht gegenseitig im Weg zu stehen brauchen. Gerade die Spannung zwischen dem Eigenen und dem Fremden bleibt und wird zur Einladung an alle, sich auf einen Weg zu machen, der am Ende vielleicht doch alle zum gemeinsamen Ziel führt.

³³ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Gott – zwischen Christentum und Buddhismus, in: *Ders.*, Gottes Wort (s. Anm. 31), 265–281; *ders.*, Christi Kreuz und die Leere Gottes. Das Kreuz und die Religionen der Welt: B. Hermans/G. Berghaus (Hg.), Kreuzungen. Christliche Existenz im Diskurs. (FS Bischof H. Luthe). Mülheim 2002, 249–261.

³⁴ Vgl. R. Malik (ed.), The Chinese Face of Jesus Christ I. St. Augustin 2002.

³⁵ *Ebd.*, 55–61.

³⁶ *Ebd.*, 60.

Den Dialog der Religionen fördern



Der religiöse Pluralismus stellt vor schwerwiegende Fragen im zwischenmenschlichen wie im gesellschaftlichen Raum. Die Antwortbereitschaft und -fähigkeit von Christen sind demgegenüber erschreckend schwach. Deshalb ist es besonders wichtig, die alternativen Denk- und Lebensangebote anderer Religionen zu kennen und zu wissen, wie sie sich selbst verstehen und dadurch Vorurteile abzubauen. Unverzichtbar ist aber auch die Selbstverständigung von Christen über ihren eigenen Standpunkt.

Das Buch bietet eine Fülle von Informationen und Argumentationshilfen für den wichtigen Dialog der Religionen.

Hans Waldenfels
Christus und die Religionen
 Reihe: Topos plus positionen
 135 Seiten, kart.
 € (D) 8,90/sFr 16,-
 ISBN 3-7867-8433-7

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg

ERICH GARHAMMER / VOLKER SEHY /
JÖRG SEIP / BERNHARD SPIELBERG

„Der nahe Fremde und der fremde Nahe“ Jesusdarstellung in der modernen Literatur*

Literarische Freiheit eröffnet einen oft ungewohnten Blick auf die religionsgeschichtlich überformte Gestalt Jesu. Die Perspektivenvielfalt in Annäherungsweise und Zugangsmöglichkeit zu Person und Bedeutung der Zentralfigur christlichen Glaubens gerade auch für kirchenferne Menschen wird im Beitrag der Mitarbeiter am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Würzburg unter der Leitung von Prof. Erich Garhammer nicht nachgezeichnet, sondern in mehreren Anläufen je eigenen Stils analysiert, referiert oder exemplarisch skizziert. Dabei werden Forschungsergebnisse eigener Schwerpunktsetzungen in die Verhältnisbestimmung von Literatur und Theologie, Verkündigung beziehungsweise Homiletik eingebracht. (Redaktion)

1. Grundsätzliches zur Jesusliteratur

Auf dem Katholikentag in Hamburg hielt der Neutestamentler Gerd Theißen einen Vortrag zum Thema „Jesus und seine historisch-kritischen Erforscher. Über die Menschlichkeit der Jesusforschung“. Dabei spielte er natürlich auf den Beginn der modernen Jesus-Forschung an, die in Hamburg ihren Anfang nahm. Der erste radikal kritische Jesusforscher war der Hamburger Professor für altorientalische Sprachen, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Er wagte es nicht, seine brisanten Ergebnisse zu Lebzeiten zu veröffentlichen. Lessing edierte sie anonym nach dessen Tod. Reimarus hatte zwei brisante Thesen vertreten: Jesus sei ein Revolutionär gewesen und die

Auferstehungsbotschaft sei ein Betrug der Jünger. Seitdem sind diese Ideen in der Jesusforschung in immer neuen Varianten aufgegriffen worden.¹

G. Theißen ließ in seinem Vortrag die Engel beratschlagen, wie man den Streit und den grassierenden Unsinn in der Jesusforschung beenden könnte. Man setzt im Himmel einen Krisenstab „Jesusforschung“ ein: Die Engel bekamen den Auftrag, die bedeutendsten Jesusforscher aufzusuchen und in deren Innerstes zu blicken. Sie kamen zu dem Ergebnis, dass sich in allen Jesusbüchern mehr die Gestalt der Autoren findet als Jesus selbst. Und so beschließt man, in Sachen Jesus sollte die reine Wahrheit direkt geoffenbart werden. Aber wem?

* Dieser Beitrag ist ein Gemeinschaftswerk am Lehrstuhl für Pastoraltheologie Würzburg. Teil I hat Erich Garhammer verfasst, Teil II 1+2 Jörg Seip, Teil II 3 Volker Sehy und Bernhard Spielberg.

¹ Dieser Vortrag ist abgedruckt in ThGl 91 (2001) 355–368.

² Vgl. etwa G. Lüdemann, Der große Betrug und was Jesus wirklich sagte und tat, Lüneburg zu Klampen 1999. Vgl. zur modernen Jesusforschung auch G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1997 sowie J. Roloff, Jesusforschung am Ausgang des 20. Jahrhunderts, München 1998 (= Bayerische Akademie der Wissenschaften – Sitzungsberichte Heft 4).

Der erste Vorschlag lautet: dem Papst. Aber der lehnt dankend ab: die kritischen Katholiken sowie Protestanten und Ungläubige würden seine Aussagen für ausschließliche Kirchenpropaganda halten.

Der zweite Vorschlag lautet: einem Franziskaner. Aber was würden dann die anderen Orden dazu sagen?

Der dritte Vorschlag: einem protestantischen Theologieprofessor. Aber was würden dazu Lutheraner, Reformierte, Baptisten und Methodisten meinen?

Auch der Gedanke an einen jüdischen Gelehrten und einen Atheisten scheidet aus. Wie aber soll das Problem gelöst werden?

Der Krisenstab Jesusforschung sammelt daraufhin Vorschläge für eine Resolution: die erste Anregung stammt vom Engel Hermeneuticus. Er kommt zu dem Ergebnis, es gebe deshalb so verschiedene Jesusbilder, weil Jesus den Menschen so viel bedeutet. Darauf meldet sich der Engel Exegeticus: er stimmt zu, fordert aber, die Jesusbilder kritisch an den Quellen zu prüfen. Das bedeutet: Jesus ist nicht nach Indien gekommen, er hat Maria Magdalena nicht geheiratet. Es gibt keine Verschlussache Jesus im Vatikan.

Zum Schluss meldet sich der Engel Poimenikus zu Wort: Jesus ist eine lebendige Person. Jesusbilder dienen dazu, dass Menschen in Kontakt mit Jesus und über ihn zu Gott kommen – dafür brauchen sie Bilder.

Theißen schloss seinen amüsanten und

lehrreichen Vortrag so: „Diesem Votum des Himmels habe ich nicht viel hinzuzufügen. Ich habe das ja schließlich selbst alles erdichtet.“³

Theißen hat in seinem Vortrag die Problematik der Jesusforschung benannt:

- die meisten Jesus-Bilder ähneln eher dem Verfasser als dem historischen Jesus
- die Verschiedenheit der Jesus-Bilder stiftet eher Verwirrung als einen persönlichen Zugang zum Geheimnis Jesu
- die Jesusforschung wird aber auch weiterhin nicht ohne Jesus-Bilder auskommen können und dürfen.

Was können in dieser ohnehin schon diffizilen Situation literarische Jesusdarstellungen leisten? Tragen sie nicht noch mehr zur Verwirrung bei? Nehmen sie sich nicht das Recht heraus, unter dem Deckmantel der Fiktionalität Jesus alle möglichen Rollen anzudichten? Auch in literarischer Hinsicht ist es notwendig, eine Art Kriteriologie für Jesusbücher zu entwickeln. Mit Knut Backhaus möchte ich drei Formen von Jesusdarstellungen unterscheiden:⁴

Der schamlos enthüllte Jesus

Wohl 90 Prozent der Jesus-Bücher gehören diesem ersten Typus an. Die als dokumentarisch verkleidete Phantasieliteratur jagt Jesus durch alle Rollen: er ist unsteter Ehemann, liebevoller Vater, Frauenheld, geschieden, wiederverheiratet, homosexuell, Vegetarier, hat sich

³ Theißen (s. Anm. 1), 368. Theißen hat selber einen Jesusroman vorgelegt unter dem Titel: *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, München 1986.

⁴ K. Backhaus, „Nur ist das Tauchen in die Spur nicht schon das Ziel“. Ein Neutestamentler liest Patrick Roth, in: E. Garhammer/U. Zelinka (Hrsg.), *Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen. Bibel und moderne Literatur*, Paderborn 2003, 122–143, hier 125–128. Für die Kriteriologie der Jesusliteratur empfehle ich zwei in ihrer Art und Einschätzung höchst unterschiedliche Ansätze: G. Kaiser, *Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart*, Freiburg 1997 sowie K.-J. Kuschel, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1997.

scheintot bei den Essenern versteckt, hat demonstrativ Selbstmord begangen, hat in Indien einen Ashram gegründet usw.⁵

Der gnadenlos vertraute Jesus

Was nach den 90 Prozent Schund an Jesus-Literatur übrig bleibt, ist Jesus-Aneignung: Jesus wird zum „alter poeta“, wenn man etwa an L. Ringers „Mirjam“ denkt. Jesus wird nacherzählt, wie die Erzähler schon längst sind, er wird zu ihrem Zwillingsbruder und spiegelbildlich verdoppelt.

Mit diesem Jesusbild aber bestätigt sich, was A. Schweitzer als Resümee seiner Leben-Jesu-Forschung festgehalten hat: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück.“⁶ Jede Form von Eingemeindung Jesu muss also letztlich scheitern, sie bedarf immer eines Fremdheitssignals.

Der bodenlos berührende Jesus

Gelingene Jesus-Darstellungen dieses Typs lassen sich an den Fingern einer Hand abzählen: Dostojewskis „Idiot“ zählt dazu, der Film „Jesus von Montreal“ (von Denys Arcand 1989), auch

wenn er am Schluss mit dem Motiv der Herzspende in Sozial-Kitsch abdriftet, und die Trilogie von P. Roth.

Diese Darstellungen entwickeln Identifikationsmöglichkeiten mit Jesus, rücken ihn nahe, machen ihn vertraut, aber lassen ihm auch ein Geheimnis. Jesus ist darin der nahe Fremde, bleibt aber auch der befreindlich Nahe.

Noch einmal in den Worten von A. Schweitzer: „Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist.“⁷

Im Folgenden werden drei Versuche von Jesus-Darstellungen präsentiert, die keineswegs normativ verstanden werden sollen, im Gegenteil. Es sind lediglich Beispiele aus den letzten Jahren, ausgewählt um Folgendes zu zeigen:

Es gibt vermehrt Jesus-Darstellungen in den osteuropäischen Ländern. Gera-de erschienen ist von Alexej Slapovsky (geb. 1957) der Roman „Der heilige Nachbar“, der sich in der Traditionslinie von Dostojewskis „Idiot“ ansiedelt. Im Provinznest Polynsk gilt Iwan Sacharowitsch als harmloser Verrückter. Eines Tages verfällt er auf die Idee, sein

⁵ Vgl. dazu J. Dirnbeck, Die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt, Augsburg 1994.

⁶ A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906/1913), Tübingen 1984, 620f.

⁷ Ebd. 630.

Nachbar Pjotr sei der wiedergeborene Jesus Christus. Doch bewegt sich der Roman, der den Helden Wasser in Wodka verwandeln, Magengeschwüre heilen, Jünger sammeln und ihn von einer neofaschistischen Schlägertruppe kreuzigen lässt, mehr im Erfüllen von seichten Klischees denn im wirklichen Gefolge von Dostojewski.⁸ Bemerkenswert dagegen der Versuch der litauischen Autorin Jurga Ivanauskaitė: in die Geschichte von der gescheiterten Liebe zwischen Vika und dem Priester Paulius wird die Jesus-Magdalena-Geschichte hineingelesen. Doch eine Psychotherapeutin hält dagegen: „Warum nicht gleich bei Eva beginnen?“ Hier findet sich ein Alteritätsmerkmal, das die Jesus-Geschichte vor gängigen Deutungsklischees und vor restloser Ver einnahmung schützt.

Die Christus-Novelle „Riverside“ von P. Roth ist der literarische Protest gegen die Verschriftlichung der Jesus-Überlieferung oder besser: gegen den Glauben, in der Schrift sei das Geheimnis Jesu restlos eingeborgen. Diastasimos wehrt sich gegen das Aufschreiben als sichere Dokumentationsform des Glaubens: „Ihr Schattenhuscher und Menschenverdämmer! Wo ist das Zeugnis unseres Herrn, wenn ihr selbst es nicht seid?“⁹

Über Jesus schreiben – so der dritte Versuch von Eric Emmanuel-Schmitt – bedeutet für viele Autoren, sich auf eigene religiöse Erfahrungen zu beziehen. Nun könnten solche Erfahrungen zu vorschnellen Identifikationen führen. In der Tradition der Pascalschen Wette schützt der französische Autor den Gottesglauben Jesu und damit

auch unseren Glauben vor dem Erwähnungsdenken des religiösen Virtuosen.

Drei Versuche also von Jesus-Darstellungen mit Alteritätssignalen: Jesus ist immer auch ein anderer, und doch braucht es Bilder, um ihm nahe zu kommen. So könnte man als Forderung an gelungene Jesus-Literatur herantragen, was G. Bachl einmal die „Freilassung Jesu“ genannt hat.

„Jesus freilassen hieße mit ihm leben statt auf ihn aufzupassen, sich freuen, wenn er immer noch Geschichten anstößt, auch die wilden, ärgerlichen und dummen, er ist nicht erledigt... Jesus ist das Abenteuerlichste, Aufrechtste, Brennendste und Liebenswürdigste, das im Christentum zu finden ist.“¹⁰

2. Beispiele

1. Die Regenhexe – oder Jesus und Maria Magdalena

Die 1961 in Vilnius geborene Jurga Ivanauskaitė veröffentlichte 1993 ihren Roman „Die Regenhexe“¹¹, der ob pornographischer Vorwürfe der Zensur anheim fiel, nicht in Buchhandlungen, wohl aber in Pornoshops verkauft wurde; und das schadete – wie zu vermuten – der Auflage des Romans keineswegs, im Gegenteil. Es ist ein Wenderoman, ein emanzipatorischer Roman, in dem es um die Geschichte einer Frau, um die Befreiung von der Liebe zu einem Mann geht; und anhand dieser möglich-unmöglichen Befreiung ist dem Roman die Wendezeit der 1990er Jahre eingeschrieben. Diese wird zwar nur am Rande thematisiert, wohl aber vom Leser mitgedacht: „Sie

⁸ A. Slapovsky, Der heilige Nachbar. Aus dem Russischen von A. Frank, München 2003.

⁹ P. Roth, Riverside, Frankfurt 1991, 21.

¹⁰ G. Bachl, Der schwierige Jesus, Innsbruck-Wien 1994, 109f.

¹¹ J. Ivanauskaitė, Die Regenhexe. Roman (1993). Aus dem Litauischen von Markus Roduner, München 2002.

erinnern sich doch, was vor einigen Jahren passiert ist? Eine allgemeine Rückkehr ins katholische Mittelalter. Jeder zweite meiner Bekannten ließ sich taufen“ (54). „Es war im Januar 1991. Der Fernsehturm war besetzt, vor dem Parlament standen die sowjetischen Panzer. [...] Der Hass warf mich zu Boden. Heulend schrie ich mit einer Stimme, die ich selbst nicht erkannte: „Diesen Fehlgeburten muss man die Schwänze abhacken, abhacken, abhacken!““ (114–115) – „Du willst die ganze Last dieser Epoche mir allein aufbürden. Unsere Wege kreuzten sich in schrecklich schweren Zeiten, und wir bleiben für eine Weile zusammen. Alles hat sich verheddert“ (286). In diesem Kontext also ist der Roman und auch sein Erfolg in Litauen zu verorten. Unterwürfige Ergebenheit bis hin zu mystischem Kitsch wurde ihm vorgehalten, als er im Jahr 2002, passend zur Frankfurter Buchmesse mit dem Schwerpunkt Litauen, auf deutsch und in einem anderen Kontext erschien.

Drei verschiedene Geschichten, an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten spielend, sich überlappend und teils gegenseitig zitierend, werden nach und nebeneinander erzählt, gleichwohl sie beim Lesen – nicht allein der Frauennamen wegen (Viktorija, Marija Viktorija und Maria Magdalena) – sofort aufeinander bezogen werden, also ineinander klingen: gemeinsam ist den Geschichten der Kampf einer Frau um die Liebe eines Mannes und ihr Scheitern. Es geht dabei um dieselbe Frau (vgl. 278: ein Papagei des Povilas fällt Vika vor die Füße).

Da ist zunächst die Geschichte von der gescheiterten Liebe zwischen Viktorija (Vika) und dem Priester Paulius: Sie

spielt in der Gegenwart und spiegelt die Rache- und Schmerzgefühle jener Frau. Sie erzählt das ihrer Psychotherapeutin Norma. Vika kommt trotz Erzählers nicht von Paulius los. Am Ende greift sie Paulius ins Lenkrad, und beide stürzen im rasenden Wagen ab, ins Tal, den Trichter. Das Schriftbild gleicht sich hier dem Inhalt an, verengt sich, rieselt mit durch die Enge, die Schrift rennt durch den Trichter einer Sanduhr, um etwas zu eröffnen: „Es regnete. Es tagte“ (295), das sind die letzten Worte des Romans. Der Roman trägt den Titel „Die Regenhexe“. „Es regnete.“ Im Litauischen heißt „Hexe“ soviel wie „sehend“.

Ivanauskaitė versucht genau dies: sehend zu werden in anderer Zeit. Dass der Leser dies mitvollziehe, dazu benutzt sie ausgiebig Metaphern. Das ist bedeutend, denn diese öffnen Sicht. Vom Ende des Romans zeigt sich also etwas: schauen wir von hier auf die anderen beiden Stränge. Der metaphorreichste ist die im Mittelalter spielende Geschichte von der verbotenen Liebe Marija Viktorijas zum heiligen Mann Povilas, dem Herrn der Papageien¹². Der Ex-Franziskaner und Wundertäter lebt bei einem Kloster und zeigt sich an bestimmten Tagen den Pilgern an einem bestimmten Ort – und endet nach Marijas Beichte dieser Liebe im Kerker der Inquisition. Und der dritte Strang erzählt nun, nicht ohne Anleihen aus den apokryphen Evangelien der Maria Magdalena oder des Philippus (vgl. den Hinweis darauf 43f), die unerwiderte Liebe Jesu. Maria Magdalena dient der Protagonistin mehrfach als Projektionsfigur. Gleich am Anfang erzählt Vika ihrer Therapeutin: „Es scheint, als könnte ich wirklich alles erzählen: angefangen

¹² 28–45.60–75.120–138.171–182.243–258.

bei Maria Magdalena mich durch von dichtem Gestrüpp überwachsene Jahrhunderte kämpfen wie durch einen Urwald ... „Das mag ja eine schöne Metapher sein, sich durch die Jahrhunderte kämpfen wie durch einen Urwald ... Doch warum würden Sie denn bei Maria Magdalena beginnen? Und nicht bei Eva?“ (23). Es ist eine ewige Geschichte, die erzählt werden will.

Hierzu bedient sich Ivanauskaité neben vielen anderen Vorlagen – mystische wie mittelalterliche Texte, Psychoanalyse und Feminismus wären zu nennen – der Evangelien: bricht auch in der Wende der 90er Jahre der Glaube daran wieder auf, so ist fraglich, ob er zum Lösen beiträgt.

Im dritten Strang des Romans¹³ gibt Ivanauskaité eine einfache Nacherzählung der Jesus-Geschichte aus dem Blickwinkel Maria Magdalenas, beginnend mit der Szene ihrer Steinigung (in Joh 8 nicht Maria Magdalena), der Nachfolge, der Zurückweisung durch Jesus, des Einzugs in Jerusalem bis hin zur Begegnung im Garten, nach der Auferstehung. Nicht diese Nacherzählung, die M. L. Rinsers „Mirjam“ ähnelt, diese allerdings bildlich und sprachlich übertrifft, sondern deren Verflechtung mit den beiden anderen Romansträngen ist interessant: die Verflechtung eines biblischen Themas mit gegenwärtigen Problemen geschieht hier und ist nicht, wie bei Rinser, eine „gnadenlos vertraute“ (so Knut Backhaus) Projektion eigener Wünsche und Befindlichkeiten. Ein Detail scheint erwähnenswert: Der Schluss des dritten (und auch zweiten Stranges) bleibt trotz Auferstehung dunkel. „Gegen Abend über-

kamen mich wieder Traurigkeit und Einsamkeit. Es dunkelte. Es regnete. Irgendwo in der Ferne kläffte ein Hund. Und ich ging in die Wüste hinaus“ (275). Erst nach dem Tod der Hauptfigur, die sich in den anderen beiden zu spiegeln scheint, vermag es zu tagen.

2. *Riverside – oder der Sinn hinter den Buch-Stäben*

Kein Unbekannter mehr ist Patrick Roth, in Los Angeles lebend, 1953 in Freiburg geboren. Breit rezipiert ist mittlerweile seine Christustrilogie, bestehend aus den Bänden „Riverside“¹⁴ „Johnny Shines oder die Wiedererweckung der Toten“ (1993) und „Corpus Christi“ (1996). Die Trilogie beschreibt eine räumlich-zeitliche Bewegung: der erste Band beginnt in einer Höhle, dann geht es hinaus in die Wüste und endet im dritten Band wieder in einer Höhle; begonnen wird um das Jahr 60 n. Chr., dann geht es im Zeitsprung ins Jahr 1992 und schließlich wieder zurück, in die Grabeshöhle Jesu, um 30 n. Chr. Orte und Zeiten sind nun nicht wörtlich zu nehmen, sondern allegorisch: ums Jetzt der Lektüre scheint es zu gehen. Roth will, darin Kierkegaard ganz nahe, den Leser treffen. Wie er das versucht, ist näherer Betrachtung wert.

Roths Anleihen über die Bibel hinaus sind vielfältig: aus der deutschen Klassik, aus Hölderlins Hymnus „Patmos“, aus Gedichten Paul Celans, aus Apokryphen, dem Thomasevangelium, aus kabbalistischen Schriften (etwa die Bedeutung von Namen und Buchstaben), aus der antiken Philosophie (etwa die Schriftkritik Platons) und schließlich aus dem Film zieht er materialen wie

¹³ 45–51.76–87.138–157.183–200.259–275.

¹⁴ P. Roth, *Riverside. Christusnovelle* (1991), Frankfurt 1996. Vgl. zu P. Roth, jetzt E. Garhammer/ U. Zelinka (Hrsg.), *Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen. Bibel und moderne Literatur* (vgl. Anm. 4).

formalen Nutzen, ohne diesen als bloße Zuarbeit, als Nutzbarmachung zu verstehen, denn seine Sprache speist sich von hier – und markiert innerhalb der derzeitigen biblischen Rezeption ein neues Plateau. Roth schreibt, wenn wir der Gattungsbezeichnung „Christusnovelle“ glauben, direkt; tauchen wir aber ein in seine Schriften, dann begegnen wir einem eigenen, diffizilen Sprachuniversum, das gerade von Neu-Setzungen der Buch-Stäbe, also von Neu-Schöpfungen lebt.

Ganz kurz sei der Inhalt von Riverside skizziert: Jesus ist tot, und jetzt ist die Zeit, seine Geschichten aufzuschreiben, auf dass sie nicht verloren gehen und dem kulturellen Vergessen anheim fallen. Zwei Jünger, Tabeas und Andreas Markus, werden nun ausgesandt zu Diastasimos, übersetzbare mit „der-mit/in-sich-Entzweite“. Der lebt in einer Höhle, und an ihm hat Jesus, so sagt man, als einzigm Menschen kein Wunder wirken können. Auch das soll beachtet und aufgeschrieben werden. Erzählt Roth also noch einmal die Jesusgeschichte? Wenn man dies so interpretierte, trafe man nicht sein Hauptanliegen. Ausgewählte Sätze mögen Roths Anliegen illustrieren: „Verhülle dich, denn sie schreiben dich auf. Schreiben dich auf ... oder graben dich zu. Denn sie verfassen Schrift“ (14).

Der Sprache von Roth ist eine auffällige Schriftkritik eingeschrieben: Es geht nicht ohne Schrift, es geht aber auch nicht um Schrift. Das Fragile der Schrift wird zum Thema gemacht, man könnte gar von einer problematisierten Selbstreferenzialität der Schrift sprechen. Wenn Roth in Riverside einen multivalenten Text vorlegt, der gelesen werden kann sowohl als Wunder- als auch als Tradierungs- wie als Familiengeschichte und auch noch ganz anders, dann geht es ihm bei allem um die eine Frage:

nicht was schreibst du, sondern was bezeugst du? Gebt mir nicht Tintenstriche auf Papier, sondern: „Gebt mir den Mensch zu lesen, wenn ihr Menschen lesen wollt“ (21). Damit „flektiert“ (23) Roth seine biblischen Vorbilder nicht, sondern inszeniert sie neu, hindurchgegangen durch sprachliche Kritik. Erinnernwert sind nicht portable Buchstaben, die mit dem Aufnotieren gar verloren gehen (vgl. 87), sondern Taten. Inmitten der Novelle, als die beiden vom Jüngerkreis ausgesandten Schreiber Tabeas und Andreas Markus in der Höhle des Diastasimos sitzen und das Handeln Jesu an ihm erlauschen und aufschreiben wollen, sagt dieser: „Hier mußt du wissen, daß er gar nichts gesagt, lieber Andreas. Ich weiß nicht, wie ihr das in Schrift fassen wollt“ (48).

Diese ironische Brechung von Schrift ist Riverside eingeschrieben. Wenn Riverside, was möglich, als Jesus- oder Christusnovelle gelesen wird, sollte man um diesen Hintergrund wissen und auch darum, dass „Christus“ wie bei Hölderlin und Celan als Chiffre und keineswegs wörtlich zu lesen ist. Biblische Rezeption bei Roth ist keine die Bibel instrumentalisierende, sondern sie ist ein Rückgriff auf den Grund von Sprache.

3. Letzte Nacht auf Erden – oder:

Was ich schreibe, geht über mich hinaus

„In einigen Stunden werden sie mich holen kommen. Schon treffen sie ihre Vorbereitungen. Soldaten reinigen ihre Waffen, Boten schwirren durch dunkle Gassen, um das Gericht zusammenzurufen. Der Zimmermann streicht sanft über das Kreuz, an dem ich morgen verbluten soll. Lippen flüstern, ganz Jerusalem weiß schon, dass ich verhaftet werde. Sie glauben, mich zu überraschen... ich erwarte sie. Sie suchen

einen Angeklagten, finden werden sie einen Komplizen. [...] Wie ist das alles gekommen? Wie hat das alles angefangen? Hat das Schicksal einen Anfang?“¹⁵

Ein junger Mann in Zimmermannshosen sitzt auf der leeren Bühne. Er wirkt in sich gekehrt, fremd. Doch als er zu sprechen beginnt, erkennen die Zuschauer nach und nach einen Bekannten: Jeschua von Nazareth. Er ist allein im Garten an jenem Abend vor fast 2000 Jahren. Und er weiß, dass sich dort bald der Anfang vom Ende seiner Geschichte abspielen wird. Also erzählt er sie noch einmal.

„Die letzte Nacht auf Erden“ ist dieser Monolog überschrieben. Eric-Emmanuel Schmitt heißt der Schriftsteller, der Jeschua die Worte in den Mund legt. Der Franzose, Jahrgang 1960, gehört mittlerweile in seiner Heimat zu den meistgespielten Autoren. Dabei ist er kein literarischer „Shootingstar“. Sein Weg vom jungen Schriftsteller zum berühmten Theaterautor gleicht einer Berufungsgeschichte. Der Sohn atheistischer Eltern wird aus gesellschaftlichen Gründen getauft und später auch zum Religionsunterricht angemeldet.

„Du solltest wenigstens diese Geschicke kennen“¹⁶, meinen die Eltern. Eric-Emmanuel Schmitt studiert schließlich Philosophie in Paris und lernt dort die Ideen von Sartre, Nietzsche und Freud kennen. Später, als er sich mit Kierkegaard, Leibniz und Pascal auseinandersetzt, wird er vom Atheisten zum Agnostiker. Er promoviert mit einer Arbeit über Diderot bei Claude Bruaire – einem der wenigen Christen. Von Diderot, dem Materialisten, übernimmt

er „die Freiheit und die Kraft der Unverschämtheit“. Wie der Philosoph will auch der Schriftsteller Schmitt den anderen provozieren, um mit ihm in einen Dialog zu treten.

Aber nicht nur die Zuschauer, auch seine Figuren – nicht zuletzt die großen Philosophen – fragt er in seinen Stücken an. So entdeckt Diderot in „Le Libertin“ (1997) beim unmöglichen Versuch, einen Lexikonartikel zu verfassen, seine inneren Widersprüche. Und selbst Freud beginnt in „Le Visiteur“ (1993) an seinem Atheismus zu zweifeln, als er am Abend des 22. April 1938 – er ist gerade dabei, wegen der Nationalsozialisten Wien zu verlassen – Besuch vom „Unbekannten“ erhält.

Nicht ohne Grund spielt das Unbekannte, das Absolute in Schmitts Werk eine zentrale Rolle. In einem Interview mit der französischen Zeitung *La Croix* erzählt er von seinem spirituellen Schlüsselerlebnis. Im Februar 1989 war er mit Freunden im algerischen Ahaggar-Gebirge unterwegs. Sie hatten den 3000 Meter hohen Tahat bestiegen. Schmitt wollte als erster wieder absteigen und erkannte schnell, dass er nicht auf dem richtigen Weg war. Unwiderstehlich fasziniert von dem Gedanken, sich zu verlieren, ging er weiter. „Als Nacht und Kälte kamen, grub ich mich in den Sand ein, denn ich hatte ja nichts. Obwohl ich hätte Angst haben müssen, war diese Nacht der Einsamkeit unter dem Sternengewölbe außergewöhnlich. Ich habe das Absolute gespürt, und dass mit Sicherheit eine Ordnung, eine Intelligenz über uns wacht, und dass ich in dieser Ordnung gewollt, geschaffen bin. Und dann kam

¹⁵ Eric-Emmanuel Schmitt, *Letzte Nacht auf Erden*. Unveröffentlichtes Manuskript, zitiert mit freundlicher Genehmigung des Theater-Verlags Desch, München.

¹⁶ Interview in *La Croix* vom 7.10.2000, im Internet unter www.eric-emmanuel-schmitt.com/portrait5.htm, aufgerufen am 19.02.2003.

mir immer wieder derselbe Satz in den Sinn: Alles ist gerechtfertigt.“ In jener Nacht erhielt Schmitt die Antwort auf alle seine Anfragen an das Böse, er machte die Erfahrung der Ewigkeit und sagt mit Augustinus: „Ich weiß seitdem, dass in mir mehr ist als ich. [...] In dieser Nacht in der Wüste wurde mir klar, wozu ich geschaffen wurde: Ich war ein Schriftsteller.“

Um die Erfahrung der Transzendenz geht es daher immer wieder in den nicht weniger als 14 Stücken Schmitts, die in vielen Häusern Europas und darüber hinaus inszeniert wurden. In besonderer Weise zeugen davon die drei Monologe seiner „Trilogie des Unsichtbaren“, die im Winter 2002 auch im Mainfranken-Theater Würzburg auf dem Spielplan standen. Neben „Monsieur Ibrahim und die Blumen des Koran“ (1999) und „Milarepa“ (1997) kam unter der Regie von Gabriele Wiesmüller dabei auch die „Letzte Nacht auf Erden“ zur deutschen Uraufführung. Die Geschichte, die Jeschua von Nazareth vor der Verhaftung im Garten erzählt, ist identisch mit dem ersten Teil des „Evangile selon Pilate“ – des neuesten Werks von Eric-Emmanuel Schmitt. Dem Monolog des Zimmermannssohns folgen dort die Briefe dessen, der zu untersuchen hat, wieso der Leichnam des Gekreuzigten hat verschwinden können. Als Verfasser dieser Briefe firmiert kein Geringerer als Pilatus selbst. „Denn er ist es“, so der Autor, „der uns am meisten gleicht. Seine Analysen sind politisch, seine Überlegungen sicher, und er hat überhaupt kein Interesse daran, sich durch diese Geschichte stören zu lassen.“

Acht Jahre hat Schmitt am Text gearbeitet, war aber nicht zufrieden mit seinen Versuchen. Schließlich wurden ihm Computer und Disketten gestohlen. In seiner Not machte er sich sofort, ohne

zurückzublicken, an die Arbeit. In zwei Monaten war „Das Evangelium nach Pilatus“ fertig. Das Buch brauchte wohl diese Zeit, um langsam in ihm heranzureifen. Doch dann schrieb es sich fast von selbst. Ist Eric-Emmanuel Schmitt jemand, der nur notiert, was ihm ein anderer eingibt? „Sagen wir, was ich schreibe, geht über mich hinaus“, sagt der Autor von sich selbst. Nicht von ungefähr klingt hier wieder religiöse Sprache an. Ähnlich dem Apostel Paulus, der nach eigener Aussage nicht anders kann, als das Evangelium zu verkündigen, sieht sich Schmitt von einer Macht, die größer ist als er, zum Schreiben gedrängt. „Ich wähle meine Sujets nicht aus. Sie drängen sich mir auf. Auch wenn sie mir Angst machen, kann ich nichts anderes tun als sie zu akzeptieren.“

„Alles ist gerechtfertigt.“ Dieser Satz hat sich Schmitt in jener Nacht in der algerischen Wüste aufgedrängt. Genau dieses Wort stellt Schmitt auch in das Zentrum der „Letzten Nacht auf Erden“. Er legt es Jeschua in den Mund. Dieser erinnert sich kurz vor seinem Tod an dieses Schlüsselerlebnis seines Lebens, das ihm ebenfalls in der Wüste zuteil wurde. Jeschua erzählt, wie er nach seiner Taufe im Jordan dorthin geflohen war, um sich den Jüngern des Johanaan zu entziehen, die ihm, dem vom „Taucher“ so apostrophierten Auserwählten Gottes, unbedingt nachfolgen wollten. In der Wüste hatte er ein Erlebnis besonderer Art. Es kam ihm vor, als würde er in sich selbst hininstürzen, tiefer und tiefer fallen, um dann schließlich einzutauchen „in ein Meer von Licht. Dort war es warm. Dort verstand ich alles. Dort hatte ich unbegrenztes Vertrauen. [...] Tief in meinem Innern fand ich nicht mich, sondern mehr als mich, ein Meer aus glühender Lava, ein sich bewegendes

und sich veränderndes Unendliches, wo ich kein Wort vernahm, keine Stimme, keine Sprache, wo ich aber ein neues Gefühl empfand, schrecklich, riesig, einzig, unerschöpflich: Das Gefühl, dass alles gerechtfertigt ist.“

Seit Albert Schweitzer wissen wir, dass der Nazarener die ideale Projektionsfläche darstellt. Es ist das fast unausweichliche Los eines jeden Jesusexegeten und -interpreten, in ihn die eigenen Ideale und Wunschbilder hineinzulegen, ihn quasi nach eigenem Bild und Gleichnis zu schaffen. Aber die Unbekümmertheit überrascht, mit der Schmitt die Berufungsgeschichte Jesu nach dem Bild seiner eigenen modelliert. Dennoch ist der Jeschua der „Letzten Nacht“ mehr als ein „alter poeta“, ein anderer Eric-Emmanuel Schmitt. Der Autor verkörpert ja in gewisser Weise den Typus des modernen, philosophisch versierten, nicht nur in Frankreich anzutreffenden Intellektuellen der Jahrtausendwende: ständig sich selbst reflektierend, auf der Suche nach dem eigenen Platz in der Welt, ringend um die letzten Dinge, spirituell interessiert, halb Pascalianer, halb Existenzialist. All diese Charakterzüge verleiht der Autor auch seiner Figur Jeschua. Er wird damit zu einer Figur der Jetzzeit, einer Epoche, in der nach dem Untergang der großen Ideologien ein neuer Hunger nach Spiritualität aufgebrochen ist. So sehr es Schmitt ablehnen würde, im kirchlichen Sinn Missionar sein zu wollen – dazu ist er zu unkonventionell und zu wenig dogmatisch –, so findet sich in ihm doch ein missionarischer Impetus. In verblüffender Offenheit bekennt er im Interview, er habe mit dem „Evangelium nach Pilatus“ ausdrücklich jene Zeitgenossen im Auge, die nicht glauben. Durch den Roman solle „Jesus für

die Atheisten wieder zum Thema“ werden. Schmitts Ziel ist, jene anzusprechen, die ihr Leben ohne Bezug auf Gott definieren, sich aber wie der Autor auf der Suche nach Sinn befinden. Darum formuliert er die allzu bekannte und daher für viele uninteressant gewordene Geschichte Jesu neu als die Geschichte einer Entdeckung, besser gesagt: einer Selbstentdeckung. Er tut dies auf ungemein anschauliche Weise. Schmitt weiß um die Debatten der Theologen. War sich Jesus von Anfang an seiner Messianität bewusst, oder hat er sie erst nach und nach begriffen? Schmitt entscheidet sich für eine dritte, eine österliche Variante: Jeschua entdeckt in bestimmten Ereignissen seines Lebens Zeichen für seine Identität. Ob er sie aber richtig verstanden hat, wird er erst im Tod erfahren.

Aus seiner – einer ungewohnten – Perspektive erzählt Jeschua im Rückblick auf die besonderen Ereignisse seines Lebens Perikopen aus apokryphen Kindheitsgeschichten und bekannten Evangelien. War es wirklich nur kindliche Überspanntheit, dass er sich als Kind allwissend fühlte? Als sich seine Zimmermannswerkstatt mit Hilfesuchenden füllt, sich quasi zu einer therapeutischen Praxis wandelt, merkt er, dass er zwar ein lausiger Handwerker ist, aber wirklich die Begabung hat, Ratgeber zu sein. War es wirklich nur infantile Phantasterei, dass er sich allmächtig vorkam? Nun, da Jeschua erwachsen ist, drängen sich die Kranken um ihn, weil in seiner Nähe Menschen gesund geworden sind. Gewiss appelliert er immer wieder an die Kranken, sie müssten nur glauben, allein der Glaube rette. Darum ärgert ihn die Wundersucht und dass man ihm alle möglichen Mirakel zuschreibt. Er selbst vermag sich seine Kraft zu heilen ganz vernünftig zu erklären: „Man muss

sich Zeit lassen, seine gesamte Energie bündeln und sich ganz dem Leidenden widmen. Manchmal muss man sogar dessen ganzes Leiden auf sich nehmen,“ sagt Jeschua. Doch er spürt zugleich, dass er eine Fähigkeit hat, die sonst niemand zu haben scheint. Und seine fixe Idee als Kind, er sei unsterblich, mit dem Tod habe er nichts zu tun? Als der Jüngling von Nain auf sein Wort hin wieder die Augen aufschlägt und letztlich sogar der tote Lazarus aus der Grabeshöhle kommt, ist Jeschua vollends irritiert. Ist er, der sich als Knabe „wie alle Kinder, mit Gott verwechselt“ hat, vielleicht wirklich der Sohn des Höchsten – oder letztlich doch nur großenwahnsinnig?

Die ganze Zeit lässt Schmitt seine Figur Jeschua in dieser Ambivalenz: Es scheint etwas Besonderes in ihm auf, und doch ist er einer von uns, einer derer, die wie wir auf der Suche sind. Vieles von dem, was in den Evangelien rätselhaft bleibt, erklärt Schmitt darum psychologisch: nicht nur die großen Heilungswunder, sondern auch die scheinbare Nebensächlichkeit, dass er in den Sand schreibt, als eine Ehebrecherin vor ihn gezerrt wird: Jesus nimmt sich einfach Zeit zum Überlegen, da er noch nicht weiß, was er den Pharisäern entgegnen kann. So bleibt die Gestalt Jesu im wahrsten Sinne des Wortes auf dem Boden. Sie wird uns als eine Person vor Augen gestellt, mit der wir uns identifizieren können. Ähnlich ist es bei anderen Momentaufnahmen aus Jeschuas Leben: Schmitt zeichnet Jeschuas Ringen, was er aus seinem Leben machen soll, so realistisch, dass der Zuhörer die Spannung wieder erkennen kann, in der er sich vielleicht

auch einmal befunden hat: den Erwartungen anderer oder der eigenen Berufung zu folgen. Er kann sich auch durch Jesu Vorbild zur Zivilcourage im Einsatz für die Armen und Verachteten bestärken lassen – obwohl nicht jeder Jeschuas Cleverness im Umgang mit aufgeblasenen Pharisäern aufbringen wird. Doch wichtiger ist Schmitt noch etwas anderes. Der Zuschauer soll sich wie Jeschua auf den Weg nach innen machen, damit ihm eine ähnliche Erfahrung geschenkt werden kann wie dem Mann aus Nazaret. Man spürt regelrecht, wie Schmitt mit den Worten ringt, um so präzise und zugleich so behutsam wie möglich zu umschreiben, was Jeschua in der Wüste erlebt hat: „In mir gibt es ein Ganzes, das über mich hinausgeht und mein Fundament ist, ein unbekanntes Ganzes, aus dem jede Erkenntnis entspringt, ein unbegreifliches Ganzes, das jedes Begreifen möglich macht, eine Einheit, von der ich abstamme, einen Vater, dessen Sohn ich bin.“

Diese grundlegende spirituelle Erfahrung ist die Quelle, aus der sich Jeschuas Leben speist, aus der er die Kraft nimmt zu trösten und zu heilen. Das weiß er. Aber er weiß nicht, was das zu bedeuten hat. Erst im Kontakt mit anderen Menschen, mit Familie und Freunden, lernt er nach und nach, seine Erfahrungen zu deuten. Allen voran ist es Judas, der im Stück *Jehuda* heißt und der weder die Inkarnation des Bösen schlechthin darstellt (wie auch sonst in den modernen literarischen Interpretationen seiner Person), aber auch nicht zur eigentlichen Identifikationsfigur aufsteigt.¹⁷ Denn *Jehuda*, der erklärte Lieblingsjünger Jesu, zeigt

¹⁷ Vgl. Georg Langenhorst, *Judas – Apostel, Freund Jesu, Verräter?* In: Heinrich Schmidinger (Hrsg.), *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Band 2: Personen und Figuren, Mainz 1999, 515–524.

eine zelotische Glaubensfestigkeit, die fast schon wieder beängstigend ist. Er strotzt vor Gewissheit, dass der Meister Gottes Sohn ist. Er glaubt unbeirrbar daran, dass Jesus auferstehen werde und dass er sich deswegen auch ruhig seinen Gegnern in Jerusalem stellen könne. Und damit steht Jehudas Sicherheit im denkbar größten Kontrast zum Zweifel seines Meisters. Fragt den Nazarener jemand, ob er der Messias, der Erwählte Gottes sei, so lautet seine stereotype Antwort: „Das hast *du* gesagt!“ – eine bezeichnende Akzentverschiebung des biblischen „Du sagst es“, die Schmitt da vornimmt. „Nie habe ich etwas anderes gesagt,“ erklärt Jeschua. „Nie hätte ich zu sagen gewagt, ich würde Christus sein.“ Er bleibt in gewisser Weise der „Jeschua mit den tausend Fragen“, wie man ihn als Kind genannt hat. Bis zuletzt ist er sich selbst das größte Mysterium.

Aber – und das ist das Angebot, das Schmitt den Zuschauern seines Stücks macht – dieser für sein Innenleben so sensible Jeschua verzweifelt nicht auf existentialistische Weise an dieser Unsicherheit, sondern er trifft eine Entscheidung: Er wagt sein Leben. Er hätte ja die Möglichkeit, seine Erfahrung in der Wüste für eine Illusion – in der religiösen Sprache, die Jeschua verwendet, für eine satanische Versuchung – zu halten. Doch er geht einen anderen Weg. Er schließt eine Art Pascalsche Wette ab, „die Wette nämlich, daran zu glauben, dass mein Fallen, meine tiefen Meditationen mich zu Gott geführt haben und nicht zu Satan. Die Wette, daran zu glauben, dass ich Gutes zu tun habe. Die Wette, an mich selbst zu glauben.“ Genau das schlägt Schmitt

auch seinen Adressaten vor: es einfach mal mit dem Glauben zu probieren, diesem „Quell der Liebe“ zu trauen, der aufbricht, wenn man den Weg nach innen einschlägt.

Jeschua scheint in seinem Monolog selbst immer wieder darüber ins Stauen zu geraten, was für unglaubliche Konsequenzen diese Wette für ihn hat: Er kann jetzt wirklich ganz für die anderen leben. Schmitt zeichnet auf bewegende Weise Jeschua als einen, der schon als Kind radikal lieben möchte. Jedem, der ihm begegnet, muss er sagen, dass er ihn gern hat, auch wenn er sich dafür als Idiot beschimpfen lassen muss. Weil er diese Liebe zu den Menschen in Universalität leben möchte, verzichtet er auf die exklusive Liebe zu Rebekka, der Frau, die ihm viel bedeutet²⁰. Am Abend seiner Verlobung und im Rausch der Gefühle wird er plötzlich konfrontiert mit der Realität der Armut: „Die Wahrheit ist, dass ich an diesem Abend [...] entdeckt hatte, wie sehr das Glück etwas Egoistisches ist, denn Glück setzt voraus, dass man sich weigert, die Welt so zu sehen, wie sie ist; an einem Abend wurde mir klar, dass Glück etwas Unerträgliches ist. Dem Glück wollte ich die Liebe vorziehen. Aber auf keinen Fall eine Liebe, wie ich sie für Rebekka empfand, diese einzige Liebe, diese rasende Ausschließlichkeit. Ich wollte nicht die eine Liebe, sondern die Liebe allgemein. Auch die Liebe für den Alten und das verhungerte Kind. Auch die Liebe für die nicht so Schönen, nicht so Amüsanten, nicht so Interessanten.“

Nachdem er die Wette eingegangen ist, wird im Innern Jeschuas eine Schleuse geöffnet: Er muss von der Liebe des Vaters, die er in sich entdeckt hat, er-

²⁰ Rebekka wird später als Mutter des Jünglings von Nain wiederkehren – einige der wenigen Stellen, an denen Schmitt knapp am Kitsch vorbeischrammt.

zählen. Er muss die Liebe denen weitergeben, die arm dran sind, sie selbst denen anbieten, die ihn schlagen und hassen, seinen Feinden. Maria, in der Darstellung Schmitts ganz lebenspraktisch denkende Mutter, prophezeit ihrem Sohn viele Gegner. Und sie wird Recht behalten. Wie ein *Cantus Firmus* durchzieht Jeschua's Monolog das Motiv des Leidens als der unausweichlichen Konsequenz einer Liebe, die keine Grenzen kennt. Schmitt gelingt hier eine überzeugende Rekonstruktion der zentralen Botschaft Jesu, die ihn letztlich ans Kreuz geführt hat.

Doch lässt der Autor Jeschua zuvor noch eine zweite, dramatischere Wette eingehen: Nachdem er im Grab des Lazarus gespürt hat, dass er sogar Macht über den Tod hat, stürzt er in eine neue Krise. Was ist der Grund, weswegen ihn Gott so sehr liebt? Und nach einem erneuten langen Ringen kommt er zum Schluss: weil Gott einen Plan mit ihm hat. „Ich nehme die Wette an, dass ich derjenige bin, derjenige, den ganz Israel erwartet, nehme die Wette an, dass ich tatsächlich Sein Sohn bin.“ Er weiß, dass jetzt sein Schicksal endgültig besiegt sein und man ihn wegen Gotteslästerung hinrichten wird. Dass einer der Jünger ihn verraten muss, begründet Schmitt auf überraschende Weise: Nur so würden seine Gefährten nicht als Sympathisanten verurteilt und dasselbe erleiden müssen. Jehuda erklärt sich bereit, Jeschua auszuliefern. Schmitt gibt damit der Geschichte eine kühne Wendung, indem er dem Opfer Jesu das Opfer Jehudas vorausgehen lässt.

Nun wartet Jeschua auf die Soldaten: „In einigen Stunden wird meine Wette entschieden sein. In einigen Stunden wird man wissen, ob ich wirklich der Verkünder meines Vaters oder nichts weiter bin als ein Tor. Der letzte Be-

weis, der einzige Beweis wird erst nach meinem Tod kommen. Habe ich Recht, so werde ich versuchen, nicht zu triumphieren, und den Anderen die frohe Botschaft zu bringen. Denn, ob ich nun Recht oder Unrecht habe, gelebt habe ich nie für mich selbst. Und werde auch nicht für mich selbst sterben.“ Geraade an dieser Stelle gelingt es Schmitt, theologische Begriffe wie Proexistenz, Hingabe oder Selbstentäußerung neu zum Leuchten zu bringen. Und Jeschua fährt fort: „Selbst wenn man mir heute Abend versichern würde, dass ich Unrecht habe, diese Wette würde ich immer wieder eingehen. Denn wenn ich verliere, verliere ich nichts. Aber wenn ich gewinne, gewinne ich alles. Und lass uns alle gewinnen.“ Doch der Monolog endet nicht mit dieser Ermutigung. Er endet mit der Frage „Mein Vater, warum hast du mich verlassen?“, gesprochen nicht am Kreuz, sondern bereits im Garten Gethsemane. Bis zuletzt bleibt der Glaube ein Wagnis, von dem man erst im Nachhinein wissen kann, ob er sich lohnt.

Gewiss kann man an Schmitts Jeschua auch Anfragen stellen: Manchmal klingt er wie ein Meditationslehrer auf der Esoterikwelle. Schmitt steht – wie vor ihm schon die liberale protestantische Exegese – in der Gefahr, Jesus auf den exemplarischen Propheten der Innerlichkeit zu verkürzen, der gegenüber der „Religion der Schriften“ die „Religion des Herzens“ verkündet, dem Gesetz die Liebe entgegenhält, gegenüber dem Kollektiv des Volkes den Wert des Individuums betont: „Sie verteidigen die Institutionen, die Traditionen, ihre Macht. Ich sprach, mit leeren Händen, nur von Gott. [...] dass ich durch den Quell der Liebe einen direkten Zugang zu Gott habe. Was doch viel besser wäre als ein Buch aus zweiter Hand.“ Hier überlagert die Stimme eines postmo-

dernen Intellektuellen den Originalton Jesu. Und auch dass Schmitt manche Klischees, die Juden betreffend, bedient, lässt beim Zuschauer zuweilen ein ungutes Gefühl zurück. Doch sind das eher Schönheitsfehler an einem im Ganzen faszinierenden Bild. Durch seine ungewöhnliche Deutung der Geschichte Jesu kratzt Schmitt viele Schichten alter Patina ab. Der Effekt jedenfalls ist überwältigend: An vielen Stellen leuchtet das Evangelium neu auf und entfaltet seine ursprüngliche Überzeugungskraft.

Das Denken des anderen herausfordern, um ihn in einen Dialog zu verwickeln: das hat Schmitt einmal als Ziel seiner Stücke beschrieben. Nimmt man die vielfältigen Presserezensionen des „Evangeliums nach Pilatus“¹⁹ zum Maßstab, so hat er es in der Tat fertig gebracht, Atheisten an die Ideale einer

universalen Geschwisterlichkeit zu erinnern, die vielleicht ganz tief in ihnen vergraben waren. Doch können auch jene, die von sich sagen, sie glauben an Christus, durch Jeschus Monolog neu an Vertiefung ihrer Berufung erinnert werden: diesem Jesus nämlich nachzufolgen. Gerade durch die szenische Umsetzung des Monologs gelingt es Schmitt, nicht nur den Verstand anzusprechen, sondern existenziell zu verwickeln. Eine beachtliche Dynamik geht von Schmitts einfacher Deutung der Jesusgeschichte aus. Einer redet, und die Gestalt Jesu wird lebendig. Einer agiert, und alle sind drin. Was die Theologie Vergegenwärtigung, Repräsentation nennt, geschieht hier. Und der Christ ertappt sich bei dem Gedanken: Ginge kirchliche Verkündigung doch in die Schule solch eines Theaters...

¹⁹ Vgl. www.eric-emmanuel-schmitt.com, aufgerufen am 19.02.2003.

Wer war, wer ist Jesus von Nazaret?



Wer war, wer ist Jesus von Nazaret? Der Mann aus einem unbedeutenden Städtchen in Galiläa fasziniert Menschen seit 2000 Jahren, nicht nur in den Kirchen und nicht nur Christen. Was macht die Faszination dieses Mannes aus? Was wissen wir über ihn? Wie lebte, was lehrte er?

„Die Frage nach dem historischen Jesus wird in einer übersichtlichen und zugleich spannenden Darstellung der Leben-Jesu-Forschung dargelegt. Der Autor versteht es, in einer wissenschaftlich redlichen und informativen Arbeit den Leser immer wieder vor die Frage zu stellen: Und welche Bedeutung hat dieser Jesus von Nazaret für mich?“

Korrespondenzblatt

Wolfgang Klausnitzer
Jesus von Nazaret
Lehrer – Messias – Gottessohn
 Reihe: Topos plus positionen
 144 Seiten, kart.
 € (D) 8,90/sFr 16,-
 ISBN 3-7867-8381-0

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg

CHRISTOPH NIEMAND

„Jesus – wie er wirklich war“?

Annäherungen an ein historisch verantwortbares und theologisch ergiebiges Jesusbild

Die Frage nach dem historischen Jesus, dem Jesus, wie er wirklich war' im Unterschied zu dem Jesus, wie ihn die Evangelien schildern, ist seit der Aufklärung nicht mehr verstummt. Verschiedenste Antworten sind darauf gegeben worden, immer wesentlich geprägt von den Voraussetzungen und Blickwinkeln, unter denen die Frage gestellt wurde. Der Linzer Neutestamentler führt ein in die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung und gibt schließlich eine methodisch präzis begründete und doch auch sehr persönlich gehaltene Antwort auf diese spannende Frage, was wir von Jesus wissen können. (Redaktion)

1. Vorbemerkungen

Dass mit dem *kirchlichen Jesusbild* „etwas“ nicht stimmen könnte, ist ein Verdacht, der seit der Aufklärungszeit immer wieder geäußert wurde und der sich im heutigen Alltagsbewusstsein vieler Zeitgenossen fest etabliert hat. Der genannte Verdacht kann sich unterschiedlich artikulieren: (a) Man unterstellt eine Differenz zwischen den (ältesten) Quellen selbst und dem kirchlich-dogmatisch vermittelten Jesusbild. (b) Meistens sieht man diese Differenz aber schon zwischen dem historischen Geschehen und den vorhandenen Quellen. (c) Manchmal wird auch unterstellt, die Kirche hätte zugunsten der kanonischen Quellen und dem sich daraus ergebenden Jesusbild andere, historisch wertvollere Quellen unterdrückt. – Eine *historisch-kritische* Jesusforschung, die sich von diesem Verdacht motivieren lässt, will die genannten Differenzen aufklären, das kirchliche Jesusbild als historisch unzutreffend erweisen und ein korrektes Jesusbild erarbeiten, das den Tatsachen entspricht. Dem gegenüber wäre eine

apologetische Jesusforschung bemüht, die (annähernde) Identität des kirchlichen Jesusbildes der kanonischen Evangelien mit der historischen Jesusgestalt aufzuweisen.

Die somit aufgespannte Alternative von historisch-kritischer oder apologetischer Jesusforschung weisen aber seit langem viele von sich: Historisch-kritische Jesusforschung sei auch im Rahmen eines dezidiert *theologischen Verstehensversuchs* und im Raum kirchlichen Glaubens möglich, ja unter den heutigen Kulturbedingungen sogar unverzichtbar. Was das bedeutet und wie dies geschehen kann, soll in diesem Beitrag deutlich werden.

Jede Jesusforschung muss sich als Geschichtsforschung stellen, was gegenwärtige Geschichtswissenschaft in ihren Theorie- und Methodenreflexionen längst weiß: dass das Ergebnis ihrer Arbeit nie das *factum brutum* selbst ist. Ein Ereignis selbst ist einmalig und verschwindet im Nichts der Vergangenheit, wenn es nicht erinnert, erzählt und dadurch zur „Geschichte“ wird. Dies ist ein Akt der Versprachlichung. Das System Sprache ist nicht identisch mit der besprochenen Wirklichkeit, sondern steuert und ordnet durch Erzählung unsere Wahrnehmung

der Wirklichkeit. „Jede historische Quelle (ist) zugleich eine Interpretation derjenigen Ereignisse, die sie repräsentiert“.¹ Dies gilt für die Quellen; Analoges gilt mindestens genauso für die Geschichtsforschung, die Historiografie. Damit ist aber Geschichtserzählung und je eigenes Geschichtsbild nicht der Beliebigkeit freigegeben, weil sie (vulgär gesprochen) sowieso nur Interpretation sei. Geschichtsforschung erhellt die unterschiedlichen Quellen in ihrer jeweiligen Interpretationstendenz und kommt darin und dadurch zu ihrer eigenen Geschichtserzählung. Diese ist nicht „Eins-zu-eins-Abbildung“ der Wirklichkeit, sondern verantwortete Interpretation. Sie will die Quellen nicht ersetzen, sondern ist ein *Modellbild*. Der Aufbau eines solchen Modellbildes ist aber unverzichtbar, weil es die je eigene Wahrnehmung und Deutung eines mittels Quellen zugänglichen Geschehens nachvollziehbar bündelt, verantwortet, offenlegt und damit auch diskutierbar macht. *Ereignis, Quellen, Quellenanalyse*, Aufbau eines eigenen deutenden *Modellbildes* und *öffentlicher Raum*, in dem die je eigene Deutung zu verantworten ist, sind somit die irreduziblen Pole jeder Geschichtsforschung – auch der Jesusforschung!

2. Von Reimarus zum „Third Quest“²

Den Anstoß für die historisch-kritische Jesusforschung lieferte *Hermann S. Reimarus* (gest. 1768), dessen zu Lebzeiten unveröffentlichte „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ G. E. Lessing posthum und ohne Autorennennung in mehreren Fragmenten publizierte. Darin unterstellt Reimarus eine fundamentale Differenz zwischen Jesu Verkündigung und Selbstverständnis und der nach-österlichen Christusverkündigung der

Apostel: *Jesus* hätte keine übernatürliche Offenbarung geboten, sondern den Anfang eines ganz im zeitgenössisch-jüdischen Kontext verstandenen Messiasreiches ausgerufen. Zu dessen Vorbereitung diente sein Umkehrruf und seine Predigt einer verinnerlichten, von Formalismen befreiten ethischen Religiosität. In Jerusalem hätte Jesus versucht, dieses „weltliche“ Messiasreich einzurichten, scheiterte aber damit am Widerstand der Führung und musste am Kreuz das Fehlschlagen seiner Hoffnung einsehen. Die *Apostel*, die zu Lebzeiten Jesu von der Erwartung motiviert waren, im Messiasreich „auf zwölf Thronen zu sitzen“, hätten auf das Scheitern Jesu objektiv mit einer Betrugshandlung reagiert: Sie stahlen seinen Leichnam, erfanden die Auferstehung und verkündeten ein neues, von ihnen beherrschtes „System“: Ein inwendiges Gottesreich, das Jesus als göttlicher Erlöser durch Tod und Auferstehung erschließen musste und das erst mit der Wiederkunft Christi allen offenbar würde. – Auch *David F. Strauß* (gest. 1874) konstatierte eine grundlegende Differenz von historischem Jesus und der „übernatürlichen“ Christusverkündigung. Ihm zufolge resultiert diese aber nicht aus einem Betrug, sondern sei Ausdruck der „absichtlos dichtenden Sage“. In dieser christlichen *Mythologisierung* des historischen Jesus konnte er (als Hegel-Schüler!) durchaus etwas Wertvolles sehen, da

¹ Zitat aus *J. Schröter*, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (BThSt, 47), Neukirchen 2001, 7. Einschlägig die Beiträge: „Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis“ (6–36) und „Jesusdarstellung als ‚Fiktion des Faktischen‘. Bedingungen und Grenzen der historischen Jesuserzählung“, (37–61). – Vgl. auch *M. Moxter*, Erzählung und Ereignis. Über den Spielraum historischer Repräsentation, in: *J. Schröter/R. Brucker* (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (BZNW, 114), Berlin 2002, 67–88.

² Die hier nur schlaglichtartige Darstellung kann vertieft werden etwa mit Hilfe von *G. Theissen/A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 21–33; *U.H.J. Körtner*, Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Neukirchen 2002 (darin bes. *D. du Toit*, Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts, 91–134).

sich im Christusmythos doch die große Idee der „Gottmenschlichkeit“ ankündige. – Andere Autoren interessierten sich aber mehr für den historischen Jesus und versuchten, seine *Biografie* und seine *Persönlichkeitsstruktur* aufzufinden: Durch Literarkritik wollte man die ältesten, christologisch noch wenig überformten Quellen wiederherstellen. Die Interpretation förderte ein Jesusbild zutage, das im Lehrer von Nazaret einen Mann nach dem Idealbild liberaler Bürgerlichkeit sehen konnte: Antikonfessionelle religiöse Innerlichkeit und vernünftig-tätige Ethik.

In den Jahren zwischen 1900 und etwa 1920 brach diese Form der liberalen Leben-Jesu-Forschung in sich zusammen: Einerseits erkannte man, dass auch die ältesten Quellen Ausdruck des Kirchenglaubens sind.³ Vor allem aber wies A. Schweitzer (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913) den *projektiven Charakter* der erarbeiteten, kritisch-liberalen Jesusbilder nach, die allesamt „genau die Persönlichkeitsstruktur aufwies(en), die in den Augen ihres Verfassers als höchstes anzustrebendes, ethisches Ideal galt(en)“.⁴ Demgegenüber wurde nun bewusst: Eine historische korrekte Verortung Jesu muss zuallererst in den Blick nehmen, dass er unlöslich im Kontext der *apokalyptischen und eschatologischen Religiosität* des zeitgenössischen Judentums und deren Erwartung einer Königsherrschaft Gottes steht, auch wenn diese Religiosität modernem Bewusstsein fremd sein mag.⁵

Diesem Abbruch der liberalen Leben-Jesu-Forschung korrespondiert ab etwa 1920 das Aufkommen der *dialektischen Theologie*, die ihrerseits im Kontext eines *existenzialistischen Lebensgefühls* steht: Der Mensch gewinnt seine Eigentlichkeit erst im Wagnis einer je personal-freien Entscheidung zu seiner konstitutiven Ungesichertheit. Diese Entscheidungsstruktur menschlicher Existenz kann und darf nicht durch vorgeblich objektivierbare Sachverhalte (in Ethik oder Religion) unterlaufen werden. Christlich gedacht: Gott wird nie Teil und Inhalt unserer Welt, kommt ihr vielmehr immer von außen entgegen und fordert uns je radikal zum Anderen und Neuen heraus. In der Annahme dessen gewinnen Menschen aber gerade ihre Eigentlichkeit und Freiheit. Für Jesusbilder auf diesem Hintergrund heißt das: Nicht lehrhaft umsetzbare Inhalte sucht man beim historischen Jesus; es interessiert vielmehr das bloße und befreindliche „Dass“ seiner Existenz als Herausforderung einer existenziellen Entscheidung. Eine apologetische Jesusforschung wird als jedenfalls verfehltes Bemühen abgewiesen, weil mit einem allfälligen Nachweis, dass Jesus historisch sich als Messias, Gottessohn oder Erlöser verstanden und ausgegeben hätte, im Eigentlichen ja nichts gewonnen wäre: Historisches Wissen kann die jetzt anstehende Entscheidung, im gekreuzigten Auferweckten glaubend das Leben zu finden, nicht ersetzen. Insofern ist das Jesusbild nun möglichst „leer“, um die Herausforde-

³ Das Markusevangelium ist ganz von der sekundären Idee des „Messiasgeheimnisses“ durchzogen (W. Wrede, 1901). Sein Aufbau ist nicht Abbildung der biografischen Entwicklung Jesu, sondern erzählerischer Rahmen, in den die „kleinen Einheiten“ der Jesusüberlieferung eingepasst sind (K. L. Schmidt, 1919).

⁴ Theissen/Merz, Jesus (s. Anm. 2), 25.

⁵ Die Debatte um die „Eschatologie Jesu“ hatte v.a. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900, angestoßen.

rungsstruktur des Evangeliums nicht zu vernebeln. Wir sind hier bei der Jesusforschung im Sinn Rudolf Bultmanns.⁶ – Sein Schülerkreis hat dann die theologische Bedeutung der historisch-rekonstruktiven Jesusforschung verstärkt betont und somit die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus eingeleitet: Der verkündigte Christus ist ohne den wirkenden und gekreuzigten Jesus nicht zu haben.⁷ Dann ist aber auch eine wenigstens grundlegende Strukturentsprechung von Christologie und Jesus-Leben zu fordern und konkret aufzuweisen: Dies könnte geschehen, indem mit strenger historischer Kritik in den Evangelien ein Minimum und Kern „authentischer“ Jesusüberlieferung ermittelt wird. Dieses Minimum – nach dem theologischen und anti-apologetischen Axiom eines relativ „leeren“ Jesusbildes – wird quantitativ gering sein. Inhaltlich wird es das Bild eines Jesus zeigen, der in seiner Gottesrede und seinem Tun die Menschen in jene Entscheidungssituation zur glaubenden Freiheit stellt, die dann nach-österlich auch die Evangeliumsverkün-

digung anzielt. Methodisch arbeitet man innerhalb dieser „neuen Frage“ deshalb vor allem mit dem sogenannten *Differenzkriterium*: In ein solches Jesusbild kann nur „Singuläres“ aufgenommen werden: Was inhaltlich nicht aus der jüdischen Umwelt ableitbar ist und was mit den objektivierten Inhalten der kirchlichen Christologie (Gottessohn; Erlöser etc.) nicht zur Deckung zu bringen ist.⁸ Recht „dürre“ Jesusbilder in materialer Hinsicht sind die notwendige Folge. – *Katholische Jesusforscher*, die die Vorgaben der existentialistischen Weltanschauung und dialektischen Theologie durchwegs nur sehr bedingt übernahmen, arbeiteten in dieser Phase oft mit einer merklich abgemilderten Form des Differenzkriteriums: Als Instrument der Quellenbewertung sei es durchaus anwendbar, müsse aber durch andere Erwägungen ergänzt werden, um zu einem breiteren Jesusbild zu kommen.⁹

Mittlerweile kann man weltweit von einer neuen Phase der Jesusforschung und Jesusbildern sprechen, die gern als

⁶ Sein Buch mit dem programmatisch knappen Titel „Jesus“ erschien erstmals 1926 (Berlin) und wurde seither immer wieder aufgelegt.

Dies war aber weniger ein völlige Abkehr von Bultmanns „Programm“ als dessen modifizierte Durchführung: Denn die Wertung, dass für B. die allenfalls rekonstruierbaren Inhalte des Verkündigung, Lehrens und Lebens Jesu *theologisch unerheblich* seien, ist ja verkürzt: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst“ (Einleitungssatz aus B.s „Theologie des Neuen Testaments“, Tübingen 1953). Das heißt: Erst die angesichts des Kreuzes geschehende Osterverkündigung ist das Evangelium selbst. Aber dieses ist an das konkrete „Dass“ Jesu gebunden, der somit nicht bloßer Mythos ist, sondern je zu entmythologisierender Anlass des Kerygmas. Die herausfordernde Christusverkündigung findet deshalb im erarbeiteten Jesusbild, das so etwas wie einen „Entscheidungsruf in Person“ darstellt, eine *strukturelle* Entsprechung.

⁷ Die „klassische“ Formulierung dieses Kriteriums stammt von E. Küsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Göttingen 1970, 187–214, hier 205: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, ...“. (Erstveröffentlichung 1954).

⁸ H. Schürmann etwa forderte immer wieder ein, eine grundlegende *Kontinuität* der Jesusüberlieferung über die Osterereignisse hinweg auch methodisch einzubeziehen, da sich ansonsten jegliches historische und theologische Arbeiten aufhöre. H. Merklein kommt in der Darstellung der Jesusverkündigung (Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart 1983) zu einem m.E. durchaus kompakten und umfassenden Jesusbild. Ähnlich bewerte ich die nüchterne Gesamtstudie von J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg 1990.

„Third Quest“ etikettiert wird.¹⁰ Einerseits wird darin von Voraussetzung und Methodologie der Vorgängerphase Abstand genommen. Speziell das „Differenzkriterium“ wird als unangemessen zurückgewiesen: Es sei *a-historisch*, weil kein geschichtliches Phänomen isoliert von seiner Umwelt und außerhalb seiner Folge- beziehungsweise Wirkgeschichte greifbar ist. Und es sei *ideologisch*, weil sein immanent vorgegebenes Ergebnis eines „absoluten und solitären“ Jesus Wunschprodukt einer (schlechten!) Theologie sei. An seine Stelle setzte etwa G. Theißen das *historische Plausibilitätskriterium*, das die „Beweislast“ geradezu umdreht: Damit eine konkrete Tradition als authentisch jesuanisch angesehen werden kann, muss sichergestellt sein, dass sie im breiten Spektrum der jüdischen Welt Jesu sinnvoll untergebracht werden kann („Kontextplausibilität“). Und: Als für Jesus historisch zutreffend ist eine Erzähl- oder Spruchüberlieferung dann zu werten, wenn sie als nachhösterliche Auswirkung des Lebens Jesu plausibel gemacht werden kann („Wirkungsplausibilität“).¹¹ – Andererseits charakterisiert sich gegenwärtige Jesusforschung durch verstärktes *sozialgeschichtliches Interesse* (Jesus in seinem sozialen, politischen, ökonomischen Kontext) und durch den Versuch,

das Jesusbild aus den Vorgaben seiner zeitgenössisch-frühjüdischen Welt heraus und nicht im krassen Widerspruch dazu aufzubauen. Manche Forscher bevorzugen programmatisch *nicht-kanonische Quellen*, etwa das sogenannte Thomasevangelium oder andere apokryphe Evangelienfragmente, denen sie höheren Quellenwert zubilligen.

Die Ergebnisse sind natürlich nicht einhellig:¹² Manche Entwürfe stehen methodisch und inhaltlich noch in merklichem Kontakt zur „neuen Frage“,¹³ andere weichen davon aber sehr grundsätzlich ab; neben Ansätzen, die Jesus auf der Basis der Reich-Gottes-Rede verstehen, stehen Versuche, einen „non-eschatological Jesus“ plausibel zu machen. Gezeichnet werden u.a. folgende Bilder: Jesus als *charismatischer Prophet und Heiler*, der die an Exklusivität und Reinheit orientierte Religiosität Israels in Richtung Inklusivität und Primat der Barmherzigkeit reformieren wollte;¹⁴ Jesus als *kynischer Weisheitslehrer*, der die patriarchale Grundstruktur der antiken Wertekonstruktion (Ehre/Schande) zugunsten einer egalitären Freiheit aufbrechen wollte;¹⁵ – Jesus als Anstifter *sozialer und politischer Umbrüche* im Namen der kommenden Gottesherrschaft.¹⁶ – Jesus als *bevollmächtigter Ankünder* des nahe

¹⁰ Die alte, liberale Jesusforschung wäre die Zeit eines „First Quest“, dann käme die nachbultmannsche „New Quest“-Phase und jetzt eben ein „Third Quest“. Solche Epocheneinteilungen sind natürlich recht grobschlächtig!

¹¹ Vgl. Theißen/Merz, Jesus (s. Anm. 2), 116–120.

¹² Als Überblick empfehlenswert *du Toit, Suche* (s. Anm. 2), 93–106; vgl. auch: P. Müller, Neue Trends in der Jesusforschung, in: ZNT 1 (1998) 2–16; D. Kosch, Jesusliteratur 1993–1997. Eine Umschau, in: BiKi 53 (1998) 213–219.

¹³ Etwa die beeindruckend umfassende, bisher dreibändige Studie J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (ABRL), New York 1991 bis 2001 oder das Buch J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, das die Arbeit mit dem Differenzkriterium bewusst weitertreibt.

¹⁴ M. Borg, *Jesus. A New Vision*, San Francisco 1987; dt.: *Jesus. Der neue Mensch*, Freiburg 1993.

¹⁵ J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, San Francisco 1991; dt. *Der historische Jesus*, München 1994.

¹⁶ Zum Beispiel R. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987 oder W. R. Herzog, *Jesus, Justice, and the Reign of God. A Ministry of Liberation*, Louisville 2000.

bevorstehenden eschatologischen Eingreifens Gottes.¹⁷

3. Eigene Orientierung

Mein eigenes Arbeiten an einem Jesusbild steht, soweit ich das selbst erkenne, innerhalb folgender Rahmenbedingungen und Entscheidungen:

Kritische und rekonstruktive Jesusforschung ist für mich unverzichtbarer Teil der heute zu leistenden *theologischen Aufgabe*. Sie ist dabei – allerdings in einem wortwörtlichen Sinn – „*apologetisch*“: Nicht nur weil sie die oft marktschreierischen, mit grotesken Unterstellungen unterfütterten Sensationsmeldungen der Marke „*Verschlussache Jesus*“ (M. Baigent / R. Leigh: München 1991) zurechtrückt, sondern v.a. weil sie die eigene Jesusdeutung und auch die eigene Jesusbindung bewusst in öffentlichem Diskurs darlegt und *verantwortet*. Dieser Verantwortungsvorgang geht aber auch nach innen: Arbeit am Jesusbild ist vor allem *Versuch und Vollzug des Verstehens* des eigenen Glaubens und insofern wesentlicher Teil des „*Kerngeschäfts*“ der Theologie. Es macht den Reiz der Sache aus und entspricht ihrem Ernst, dass dabei aber eben nicht nach Maßgabe der eigenen oder der institutio-nell verordneten religiösen Wunschvorstellungen vorzugehen ist, sondern orientiert an den kritisch verglichenen Quellen (in ihrer Sprödigkeit), im ständigen Austausch mit allen anderen rekonstruktiven Jesusbildern (in ihrer verwirrenden Vielgestaltigkeit) und in der Ausweispflicht der je eigenen Methodik.

Ziel der kritischen und rekonstruktiven Jesusforschung ist für mich der Aufbau eines *Modellbildes von Jesus von Nazaret*: Es geht um ein umfassend-integratives Bild von den Inhalten und Ansprüchen in seinem Reden und Tun, seinem eigenen Funktions- und Selbstverständnis und der Außenwahrnehmung seiner Person durch Zeitgenossen. Es speist sich aus der Interpretation der vielen einzelnen Erzähl- und Redeübelieferungen und wirkt seinerseits ständig auf diese Interpretationen zurück; es ist deshalb offen und „*in progress*“ zu halten. In diesem Modellbild ist v.a. die Tatsache der gewaltsamen Tötung Jesu einzuzeichnen und angemessen zu gewichten. Es muss ständig im Blick halten, dass das Leben und Wirken dieses Jesus *für jene, die auch später noch von ihm sprachen*, seine Bedeutung angesichts seiner Aburteilung nicht verlor, sondern um so mehr gewann. Das rekonstruktive Modellbild setzt dabei den *Osterglauben* nicht voraus und bringt ihn auch nicht hervor. Es hat aber die Aufgabe, zu erhellen, an welchen Schnittstellen eines Jesusbildes und mit welchen inhaltlichen Ansprüchen hinsichtlich des Jesusbildes er entsteht. Insofern hilft kritische Jesusforschung den Christen, ihren Osterglauben seiner ursprünglichsten Funktion gemäß auszurichten.

Dieses Modellbild wird übrigens *nicht* dazu erstellt, die zugänglichen Quellen in den Evangelien (und darüber hinaus) zu ersetzen, es ist vielmehr der zusammenfassende Ausdruck von deren aufmerksamer Lektüre und Analyse. Man sage deshalb nicht (in vorgeblich frommer Attitüde): Was braucht es kritisch-rekonstruktive Arbeit am Jesusbild, wenn wir doch die kanonisch verbürgten Jesusbilder der Evangelien haben? Jede Evangelienlektüre geschieht unter dem Eindruck eines immer schon gegebenen,

¹⁷ E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London 1993; dt.: Sohn Gottes. Eine historische Biographie, Stuttgart 1996.

vielfach vermittelten Jesusbildes des Lesenden. Arbeit am Jesusbild ist also nichts anderes als die Bewusstmachung des je schon unterschwellig gegebenen Jesusbildes und die Bereitschaft, es kontrolliert zu erweitern und verantwortet zu modifizieren. Wer ernstlich am Jesusbild arbeitet, wird mit umso mehr Gewinn die Quellen lesen (und umgekehrt)!

In der Frage der Methodik und Kriteriologie der Jesusforschung gilt für mich: Als Einstiegskriterium, das im Stande wäre, „echtes“ von „unechtem“ Überlieferungsmaterial definitiv zu trennen, ist das *Differenzkriterium* tatsächlich ungeeignet. Zunächst ist mit dem Kriterium der doppelten *historischen Plausibilität* (*Kontext- und Wirkungsplausibilität*) zu arbeiten. Diesem *nachgeordnet* behält die Differenzfeststellung aber eine bleibend wichtige Funktion: Sie hilft, die spezifische Wahrnehmbarkeit und Unterscheidbarkeit Jesu in seiner frühjüdischen Mitwelt zur Sprache zu bringen. Und sie ist theologisch unmittelbar verstehensrelevant, weil mit ihrer Hilfe unsere Wahrnehmung der Jesusüberlieferung perspektivische Tiefenschärfe gewinnt: Es geht darum, vorösterliches Jesuswirken und nachösterliche Christusverkündigung in den irreduziblen Polen *Differenz* und *Kontinuität* zusammen zu sehen. Die Differenzfeststellung versetzt uns dabei in die Lage, verstehend mitzuvollziehen, wie sich unter den Bedingungen von Kreuz und Auferweckungsglauben die Inhalte und Ansprüche der Jesusverkündigung in den Glauben der Urkirche hinein modifizieren und durchhalten, beziehungsweise wie sich christlicher Glaube neu formuliert und dabei doch im maßgebenden Rückgriff auf Jesu

Worte und Taten steht. Deutlich ist für mich darüber hinaus: Diese – und die anderen – Kriterien der Jesusforschung sind keine mechanisch abzuspulenden Testvorgänge mit erwartbar eindeutig negativem oder positivem Befund. Sie sind vielmehr diskussionssteuernde Fragenkataloge in einem breiten Interpretationsvorgang.¹⁸ Interpretieren ist übrigens (auch) eine Kunst!

Insgesamt: Jesusforschung, wie ich sie verstehe, steht unter dem doppelten Verantwortungsanspruch der *historischen Plausibilität* und der *theologischen Ergiebigkeit*.

4. Jesus von Nazaret: Konturen eines Modellbildes¹⁹

Jesu ganzes Wirken ist gekennzeichnet von seiner Ansage der *Königsherrschaft Gottes*. Damit ist eine öffentliche, real erfahrbare Ordnung und Verfasstheit von Leben und Gesellschaft gemeint, die menschenfreundlich und lebensfördernd ist und allen, besonders den bisher am Rand Stehenden, zugute kommen soll. Frühjüdische Apokalyptik hatte unter dem Erfahrungsdruck von Ausbeutung und Fremdherrschaft die Jetztzeit als bestialische Satansherrschaft verstanden, die aber auf ein Gericht zulaufe, in dem Gott dann seine Herrschaft – vom Himmel her, wo sie immer gegeben war – auch auf Erden durchsetzen werde. Jesus steht in dieser Linie. Er weiß sich aber ermächtigt, zu verkünden, dass der Herrschafts- oder „System“wechsel *jetzt gerade* und dort, wo er ihn ansagt, schon stattfindet: Jetzt richtet Gott seine gute Herr-

¹⁸ So auch der Ansatz in E. Rau, Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern. Eine methodenkritische Untersuchung, Stuttgart 2000; vgl. meine Rez. in ThPQ 150 (2002) 86–88.

¹⁹ Ein m.E. absolut gelungener und empfehlenswerter Versuch einer Kurzskizze ist M. Ebner, Der Mann aus Nazaret. Was können wir historisch von Jesus wissen? in: Bibel heute. Nr. 141 (2000) 6–11.

schaft auf, jetzt sind alle in Israel (und darüber hinaus) eingeladen, sich in diese neue Situation zu stellen und „Kinder des Reiches“ zu sein. Die Ansage Jesu ist ein Einladungsruf, der Annahme und *Glauben* herausfordert: Denn bis zum Gericht, das für Jesus in der Zukunft liegt, ist die Ordnung und Logik der Gottesherrschaft zwar schon gültig und erfahrbar da, sie ist aber inmitten der alten Verhältnisse implementiert. Diese (und ihre Nutznießer) widerstreiten dem Neuen bis zu dessen öffentlicher Definitivstellung. Die Ansage Jesu ist die Zumutung der *Umkehr*, in der die Glaubenden sich auf die völlig ande-ren Gesetzmäßigkeiten der Gottesherrschaft einstellen.

Da die bisherigen, „satanisch-dämonischen“ Machtstrukturen notorisch lebenshinderliche Armut, Krankheit, Besessenheit und Marginalisierung produzierten, in der nun hereinbrechenden Gottesherrschaft aber andere Zustände und eine andere Verteilungslogik normal sind, wendet sich Jesus vornehmlich den *Kleinen und Leidenden* zu: Seine Einladung will sie durch Seligpreisung ermächtigen, Erfahrungen mit den neuen Zuständen zu sammeln. *Heilungen*, Aufrichtungen und Dämonenbannungen geschehen dort, wo bisher Niedergedrückte und Behinder-te glaubend die Gottesherrschaft für wahr und in Anspruch nehmen. Jesu Praxis der *gesellschaftlichen Hereinnahme* von Menschen am Rand setzt um, was im Gottesreich, wo sich Oben und Unten vertauschen, Normalität ist. Jesus schließt Angehörige der gesellschaftlichen Elite aus seiner Einladung

keineswegs aus, muss aber konstatieren, dass sie, die Profiteure bisheriger Ordnung, es schwer haben, sich den Zuständen der göttlichen Neuordnung und Neuverteilung positiv zu stellen.

Jesus war ein brillanter Erzähler von *Gleichnissen*. Diese dienen ihm nicht dazu, objektivierbare Sachaussagen über Gott und die Welt durch Metaphorik zu ver- oder zu entschlüsseln. Sie sind vielmehr unmittelbare Provokationsgeschichten, die je unterschiedlichen Adressaten erzählt sind.²⁰ Sie wollen, dass die Zuhörer in die – je nachdem: alltäglich vertraute oder völlig ungewohnte – Binnenlogik der erzählten Geschichte eintauchen. Dann kann, unter dem Eindruck des Satzes „.... und mit der Gottesherrschaft ist es irgendwie auch so!“, ein Prozess in Gang kommen, in dem Menschen sich befreit und bewusst in die Ordnung des Reiches hineinstellen – oder ebenso bewusst eine solchen Schritt ablehnen. Die zum Teil schockierenden ethischen Unterweisungen Jesu (Gewaltverzicht; Feindesliebe; Ausleihen à fonds perdu ...) stellen die Zumutung dar, die Zustände der Gottesherrschaft demonstrativ und am eigenen Leib für wahr zu nehmen: in glaubendem Vertrauen auf Gott, der selbst so unerhört königlich-souverän handelt und jetzt auch seinen Kindern solches ermöglicht. Ähnliches gilt für die *weisheitlichen „Lebensregeln“*, die Jesus empfiebt: Vertrauende Sorglosigkeit und Ungesichertheit ist denen möglich, die sich als Königskinder wissen. Jesus selbst hält eine solche Existenzform unter den Bedingungen der jetzt anbrechenden Got-

²⁰ Zum Beispiel zögernden Sympathisanten, denen das Ganze aber recht unsicher erscheint; skandisierten Elitenangehörigen, denen die Sache zu weit geht; mutlosen Jüngern, denen die Erfahrbarkeit der Reich-Gottes-Zustände zu fragmentarisch ist; Engherzigen, die alte Rechnungen und Ansprüche auch in die neue Situation hinein mitnehmen wollen ...

tesherrschaft, in der die schöpfungsgemäße Existenzform der Menschen endlich (wieder) funktioniert, für lebbar und setzt sie – zusammen mit seinen JüngerInnen und v.a. auf den Predigtwanderungen – demonstrativ um: Heimat-, Schutz- und Besitzlosigkeit zeigt kontrafaktisch zu den Maßstäben der bisherigen Logik eine neue Würde und Sicherheit.

Die heiligen *Traditionen und Institutionen der Religion seines Volkes* respektiert er. Mehr noch: In der jetzt anbrechenden Gottesherrschaft sieht er die endzeitliche Aufrichtung und Einlösung all dessen, was in Israel immer schon verheißen und ersehnt, gefordert und aufgegeben war. Damit ist aber im Hinblick auf die vorfindlichen Strukturen der gesellschaftlich gelebten Religionswirklichkeit ein ungeheuerer, oft genug kritischer Anspruch gegeben: Tora-Interpretation und Kultausübung, Frömmigkeitspraxis und religiöse Institutionen (und ihre amtlichen Vertreter) haben die konkrete Annahme der Gottesherrschaft durch Menschen zu fördern – weil sie immer schon und eigentlich daraufhin angelegt sind –, keinesfalls zu behindern. Jesus konstatiert aber, dass sie eben gerade dies oftmals tun und widerspricht dann heftig. Dabei argumentiert er (mit Vollmachtsanspruch!), dass eine solche Religionswirklichkeit gerade nicht ihrer eigentlichen, gottgesetzten Intention entspricht. Besonders deutlich wird dies etwa in den Kontroversen um das Sabbatgebot.

Jesus findet durchaus merkliche Zustimmung. Die Ablehnung, vor allem durch die religiöse und gesellschaftliche Elite, überwiegt aber und verstärkt sich. Jesus reagiert u.a. mit dem Hinweis auf das *Gericht Gottes*: Wer die Einladung zum Festmahl nicht annimmt, wird dann, wenn die Gottesherrschaft öffentlich und unwidersprechlich definitiv gestellt ist, am Fest auch nicht teilnehmen können und draußen stehen.

Dies ist als umso dringlichere positive Aufforderung gemeint, zeigt aber auch Jesu endzeitlichen Vollmachtsanspruch: Er weiß sich als der Einladungsbote der Gottesherrschaft. Insofern *repräsentiert* er sie, und in der Stellungnahme zu seinem Wort entscheidet sich auch das gerichtliche Geschick der Eingeladenen. Dieser Anspruch Jesu an seine Zuhörer schlägt aber gleichzeitig und zuvor schon zurück in einen Anspruch *an ihn selbst*: Als Bote muss er „am eigenen Leib“ zeigen und ausweisen, dass und wie ein Leben unter den Bedingungen der Gottesherrschaft hier und jetzt lebbar ist. An ihm und seinem Weg muss sich zeigen, ob und wie solches Leben tragfähigen Grund hat oder aberwitzige Verführung ist. Jesus versteht seine Existenz also hinsichtlich der Adressaten seiner Botschaft als umfassend *pro-existent*.²¹

„Woher hat er das alles?“ Es wird nicht gelingen, den Grund für Jesu Glauben und „Wissensanspruch“, den Anlass für seine Ansage biografisch abzuleiten. Die gesamte Glaubensgeschichte seines Volkes bis hin zu Johannes dem Täufer wird eine vermittelnde Rolle gespielt haben. Texte der Jesusüberlieferung benennen u.a. die religiösen Kategorien „Vision“ (Lk 10,18) und „Offenbarung“ (Lk 10,21), ohne dass damit aber die Woher-Frage abschließend zu klären oder an einem lebensgeschichtlichen Einzelereignis festzumachen wäre. Aufs Ganze gesehen wird man sagen können, dass Jesu Verkündigung und Praxis unmittelbar sein *Gottesbild* und das, was man seine Gotteserfahrung nennen mag, widerspiegeln: Jesus „kennt“ Gott als unerhört souverän, je unverrechenbar und überraschend und vor allem aktuell-jetzt Handelnden. Dabei ist das Bild von diesem souverän-königlichem Gott aber keineswegs nach Maßgabe einer despatisch-willkürlichen Herrschaft gestaltet, sondern als Ausdruck ungeschuldet-selbstverständlicher elterlicher Liebe. Der hier und jetzt seine königliche

²¹ Dies meint nicht etwa die moralische Kategorie des Altruismus; vielmehr das Inanspruchgenommensein des Boten durch die Botschaft: dass an ihm selbst und seinem Geschick *als erstem* sich die Tragfähigkeit des Botschaftsinhaltes exemplarisch erweise. Deshalb: Jesus ruft seine Anhänger zur Nachfolge seines Weges. Aber er geht voraus. Und am Schluss wird er bewusst allein gehen und die Seinen nicht in den Tod mitreißen oder gar vorausschicken.

Macht aufrichtet und die Menschen in diese Situation hinein versammeln will, ist ein *Vater*, der den geplagten Menschen sein Reich und dessen Recht zugute kommen lassen will: als seinen Kindern, als freien Königskindern!

Die Tatsache mehrheitlicher Ablehnung hat Jesus bedrängt. Dennoch hält er seinen Anspruch und sein Einladungswirken aufrecht, auch wenn sich die weiteren Schritte des Anbruchsgeschehens der Gottesherrschaft für ihn nun immer mehr kritisch verdunkeln. Gefährdungsbewusstsein verbindet sich mit der Bereitschaft, gehorsam den Botenweg weiterzugehen. Zum Passafest zieht Jesus mit Anhang nach Jerusalem, erfüllt wohl von einer offenen Erwartung, dass sich dort Entscheidendes zutragen werde. Er geht in die Tempelstadt, um auch und gerade dort seine Verkündigung vorzutragen und Menschen zu suchen, die Gottes Königserrschaft mit ihm an- und wahrnehmen. (Und bis zum Schluss findet er auch einzelne solcher Menschen!) Weit hin bleibt seine Botschaft aber ungehört, weil viele Wallfahrer seine Botschaft im Zentrum ihrer Religionsausübung als unnötige Störung empfinden. Wahrscheinlich hat Jesus daraufhin in prophetischer Provokation kultvorbereitende Handlungen von Wallfahrern am Tempelmarkt tatsächlich gestört. Die Reaktion der hochpriesterlichen Tempelführung blieb nicht aus, und Jesus rechnet nun wohl auch mit lebensbedrohlichen Maßnahmen gegen ihn.

Ein abendliches Mahl mit seinen Jüngern inszeniert er bewusst als *Abchiedsmahl*. Darin setzt er durch mar-

kante Worte, in denen er Fixpunkte jüdischer Mahlritte²² auf seine aktuelle Situation hin ausdeutet, so etwas wie sein Testament: Sein Leib und Leben ist Segensbrot! Damit hält Jesus seine Gottesreich-Ansage aufrecht und unterstellt seinen letzten Weg dem *Proexistenzanspruch*, der sein Botenleben kennzeichnete: Auch jetzt noch und gerade jetzt – Gott weiß wie! – ist er es, der ihnen die Gottesherrschaft zuwendet. Brothandlung und Brotwort sind somit Lebens-Deutung Jesu, sie sind aber auch *aktuell vollzogene Lebens-Zu-eignung* an die Seinen. Mit dem Ausblickswort über dem Segensbecher, dass Jesus keinen Festwein mehr trinken wird, bis er neu und in der Königserrschaft Gottes davon trinkt, ist die nunmehr definitive Todesbereitschaft ebenso angesprochen, wie die Hoffnung, dass auch angesichts seines Todesweges das weitere Ankunftsgeschehen der Gottesherrschaft nicht in sich zusammenbricht. Im Gegenteil: am Festmahl zu dessen Vollendung werde er – wieder zusammen mit den Seinen und mit Dank und Freude – teilnehmen!

Verhaftung und Verhör durch die Tempelführung, Überstellung vor den römischen Militärgouverneur zur Aburteilung, Folter und *Exekution* durch Kreuzigung beschließen das Leben Jesu. Wir wissen nicht, mit welchen Empfindungen er diese letzten Stunden durchlebt hat. Zur Annahme, Jesus wäre am Schluss in seinem Glauben an die bereits wirksame Herrschaft Gottes und in seiner Proexistenzhaltung völlig zusammengebrochen, haben wir keinen

²² Es sind dies der Brotsegen mit Brechen und Essen des Segensbrotes zur Mahleröffnung sowie der Bechersegen mit Austrinken des Segensbechers zum Tischdank. – Vgl. C. Niemand, Zum Abendmahl, in: *Ders.* (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Fs. A. Fuchs), Frankfurt 2002, 81–122.

vernünftigen Grund. Dieses Durchhalten seiner Identität bis zuletzt mag sich aber sehr wohl mit intensiver, angstbesetzter Herausfordertheit und Angefochtenheit verbunden haben.

Dies sind die letzten Materialelemente eines Jesusbildes. Darüber hinaus ist nur noch zu sagen: Die Hinrichtung Jesu ist Ausdruck eines vernichtenden Urteils über ihn. Bald aber sprachen einige ehemalige JüngerInnen Jesu von einem anderen Urteil, das Gott selbst gesprochen und „vollzogen“ habe. Sie verkünden öffentlich: *Gott habe diesen Jesus aus den Toten auferweckt*, habe ihn und seinen Anspruch rehabilitiert, das Pilatusurteil ins Gegenteil verkehrt, er habe Jesus, den Christus, seinen gelieb-

ten Sohn erhöht und zum gültigen und universalen Maßstab allen Lebens eingesetzt. – *Aber dies ist schon eine andere Geschichte*, die Geschichte des Glaubens der Christen. Damit dieser Glaube der Christen jedoch bei seiner Sache bleibt, müssen Christen immer von Jesus erzählen, sich sein Bild immer vor Augen stellen: Weil sie bei ihm und im Nachgehen seines Weges jenes unbeirrbare Vertrauen ahnen und kennen gelernt haben, das sie auch ihren Osterglauben noch wagen lässt. Nicht als Ausdruck irrer Frustration und in Verlust jeglicher Bodenhaftung, sondern als grundvernünftige Erkenntnis einer Weisheit Gottes, der die Logik des Tötens und die Macht des Todes nicht unwidersprochen lässt.

ILSE KÖGLER

Jesus – One 4 you?

Der Sohn Gottes im Schnittfeld von Jugendszenen, populärer Kultur und Religionsunterricht

„Jesus – one for you/Jesus – einer für Dich?“ Immer mehr Jugendliche scheinen Jesus, dem Christus distanziert und verständnislos gegenüber zu stehen. Wie kann hier die Weitergabe des Glaubens Zukunft haben? Ilse Kögler, derzeit Rektorin der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, skizziert zahlreiche populäre, oft verfremdete Annäherungen an die zentrale Gestalt des Christentums. Als Professorin für Religionspädagogik und ausgewiesene Fachfrau für Jugendkulturen eröffnet sie einen Blick in eine – mitunter auch sprachlich – „fremde Welt“ und zeigt Ansatzpunkte für den Glaubensdialog mit den Jugendlichen auf. Wer sich dieser zweifellos notwendigen Herausforderung theologisch gut fundiert stellen möchte, findet hier wertvolle Anregungen. (Redaktion)

Jesus-Freaks – Halt in einer unübersichtlichen Welt

Retro-Hippies in kunterbuntem Outfit, Punks mit perfekt gestylten Iros (Irokesen-Haarschnitt), Botschafter der Gothic-Szene als elegante Nachtgeschöpfe in Schwarz, Altrocker und Heavy Metal-Fans in voller Ledermontur, sogar einige furchteinflößende, weil männlich-martialisch wirkende Skinheads – ein Kaleidoskop schriller Jugendkulturen der letzten drei Jahrzehnte. Mitten-

drunter die „Normalos“, unauffällige junge Menschen. Alle zusammen: Besucher des Freakstock-Festivals, des inzwischen größten alternativen Jesus-Festivals Europas.¹

Es gibt sie wieder, die begeisterten jungen Jesus-Anhänger, jetzt Jesus-Freaks genannt; erweckt im Hamburg der neunziger Jahre, inspiriert von den Jesus-People² der späten sechziger und frühen siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts. „Unser Gebet ist es, eine neue Bewegung unter jungen ausgeflippten

¹ Freakstock gilt als christliches Woodstock. Schwerpunkt des seit 1995 alljährlich in Gotha-Boxberg (Thüringen) stattfindenden viertägigen Festivals sind Konzerte mit christlicher Rockmusik. Über fünfzig nationale und internationale Bands vertreten nahezu alle Rockmusik-Genres (Pop, HipHop, Reggae, Punk, Hardcore, ...). Zum Freakstock-Programm gehören auch Gottesdienste, thematische Workshops, Shopping- und Essmeile, die Miniramp mit Sprayer Corner, ein Drum'n Bass Club, ein Kinderzelt, der Band-Contest, Fußballturnier, Beachvolleyball, ein Filmhaus, Coffeeezelt, Wellnesszelt, eine besinnliche Feldkirche, die sich abends in ein Kerzenmeer verwandelt, u.v.m. Vgl. www_freakstock_de

Vgl. hier auch Klaus Farin, generation kick.de. Jugensubkulturen heute, München 2002, 75–87. Farin hat mit MitarbeiterInnen seines Berliner Instituts jugendkultur.de das Freakstock-Festival 2000 besucht und Interviews durchgeführt. Er schätzte bei diesem Festival ca. 3000 Besucher, in einem ARD Bericht werden 2001 bereits 5000 Besucher angegeben, im Sommer 2003 werden 6000 junge Menschen erwartet.

Die Jesus-People entstanden am Ende der Hippiebewegung in Kalifornien und konkurrierten mit den Hare-Krishna-Jüngern in der Frage, wer von beiden den Drogenkonsumenten den Weg zur Religion weisen könne. Bei den Jesus-People wurde Jesus vielfach zum Drogenersatz, wobei letztlich die unbegrenzte und metaphysisch überhöhte Solidarität der Jesus People ihren Anhängern dazu verhalf, von der Drogen loszukommen. „Jesus liebt dich“ hieß nichts anderes als „die Gruppe liebt dich“.

Leuten in ganz Deutschland auszulösen, die ähnlich der „Jesus-People-Bewegung“ ... ein radikales Leben mit Jesus als das Coolste, Feurigste, Intensivste und Spannendste überhaupt verwirklichen.“³ Und so sind sie überzeugt, dass „trotz Papst, der Hexenverbrennungen, geldscheffelnden TV-Predigern und klerikalen Langweilern hinter der Sache Jesus etwas Wahres und Fantastisches steckt“, und weil Jesus sich „in besonderem Maße den Kaputten, Fertigen, Kranken, Abhängigen, Verarschten, Verstoßenen, Armen zugewandt hat, denen die außerhalb der Wertnormen dieser Gesellschaft liegen“, wollen sie Kirche für solche Leute möglich machen.⁴ Jesus-Freaks-Gemeinden gibt es bereits im gesamten deutschen Sprachraum. Sie selbst verstehen sich als innerkirchliches Auffangbecken für alle Ausgestoßenen dieser Gesellschaft.

Die meisten Jesus-Freaks lehnen es ab, rebellisch zu sein und sich aufzulehnen. Wer gegen weltliche Dinge rebelliere, verweigere auch dem Schöpfer den Gehorsam. Konsequenterweise haben sie mit Politik nichts im Sinn, die Veränderung realer gesellschaftlicher Verhältnisse interessiert sie nicht. Viele von ihnen sehen in Armut und Not (und natürlich Aids) sogar Zeichen

Gottes, Strafen für den Abfall vom Glauben. Ihr Ziel ist die Missionierung für Jesus, ihr Hauptangriffsziel ist die Sünde, das heißt alles, was den Menschen schadet oder in der – wörtlich aufzufassenden – Bibel als Sünde bezeichnet wird. Wen wundert da noch, dass auf ihren T-Shirts selbst die berühmte Liedzeile von *Ton Steine Scherben*⁵ durch ihre fundamentalistisch vertretene Grundüberzeugung religiös umgewidmet (dekonstruiert) wird: „Macht kaputt, was euch kaputt macht: Sünde“. Ihr oft schrilles Outfit ist ebenfalls kein Ausdruck eines politisch-rebellischen Selbstverständnisses, sondern Mode, persönlicher Lebensstil, kulturelle Opposition gegen die Ausgrenzung jugendlicher Lebensstile in den etablierten Kirchen.⁶ Theologisch hat sich gegenüber den Jesus-People nichts verändert. Glaube wird fast durchgehend als Beziehung verstanden und ausgedrückt – Beziehung zu Jesus und eine enge Beziehung zueinander mit oftmals rigider Moralität. Das Ausblenden von Differenzierungen – anthropologisch bis allgemein – führt dazu, dass komplexe Sachverhalte wieder auf einfache Formeln reduziert werden und Jesus dafür herhalten muss, Disziplinierte zu schaffen.⁷ Dafür gibt ihnen der wär-

Ein „Leben mit Jesus“ wurde als Lösung aller Probleme gesehen. Bemerkenswert waren ihr fundamentalistisches Bibelverständnis, strikter Gehorsam gegenüber moralischen Vorschriften und eine eschatologische Gestimmtheit, die wohl auf das von einigen Geologen für die siebziger Jahre prognostizierte große Erdbeben in Kalifornien, bei dem weite Teile des Landes überspült werden sollten, zurückging. Ab Mitte der 1970er Jahre ließ die Jesus-Begeisterung deutlich nach, und die Mitglieder gingen entweder in evangelikale Gemeinschaften oder in die Sekte der „Kinder Gottes“. Vgl. Ilse Kögler, *Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion*, Graz – Wien – Köln 1994, 141–145.

¹ Homepage der Freaks: www.jesusfreaks.com

² Ebd.

³ Die Gruppe liefert seit Beginn der 1970er Jahre allen Systemverweigerern klingende Verhaltensmuster – „Keine Macht für niemand“ (LP-Titel 1972) pamphletisierte: „Macht kaputt, was euch kaputt macht – zerstört das System, das euch zerstört“.

⁴ Vgl. Klaus Farin (s. Anm. 1), 83.

⁵ Strukturähnlichkeiten finden sich bei allen sogenannten Jugendkirchen (New Generation Churches), wie zum Beispiel Kraftwerk (Dresden), Jesus Revolution (Norwegen), Tribal Generation (Sheffield), die bewusst in die jeweiligen Jugendkulturen gehen. Vgl. http://www.dawneurope.net/Gott_Kids.htm

mende Rückzug in kleine Gruppen Halt in einer immer unübersichtlicher werdenden Welt.

Jesus im Religionsunterricht – zwischen Anspruch und Realität

Es gehört zu den zentralen Aufgaben und Anliegen des Religionsunterrichts, Kinder und Jugendliche mit der Gestalt und der Botschaft von Jesus von Nazaret vertraut zu machen. In lehramtlichen Schriften wird festgehalten, dass Jesus Christus „Hauptzeuge im christlichen Glauben“ ist. Er „gibt Orientierung für die Beantwortung“ zentraler Lebensfragen, so formulieren 1996 die deutschen Bischöfe.⁸ In *Catechesi Tradendae* (1979) votiert Papst Johannes Paul II. dafür, den irdischen Jesus und den Christus des Glaubens in didaktischer Einheit zu vermitteln. Er ist zum einen als Sohn Gottes anzuerkennen, als der Mittler, der uns im Heiligen Geist freien Zugang zum Vater schenkt, zum anderen habe gerade die Darlegung der Menschlichkeit Jesu große Bedeutung für die Erziehung der Jugend zu einem lebendigen Glauben. Die Darstellung Christi solle „als Freund, als Führer und Vorbild, das Bewunderung weckt und doch nachahmbar bleibt“ geschehen.

In Lehrplänen, Schulbüchern und gut durchstrukturierten Unterrichtseinheiten werden große Anstrengungen unternommen, Schülerinnen und Schülern altersgerechte Zugänge zu Jesus

Christus zu erschließen, die Begegnung mit ihm interessant und lebensnah zu gestalten. Im Religionsunterricht soll es letztlich auch darum gehen, Kinder und Jugendliche dafür zu gewinnen und zu unterstützen, ihr Verhältnis zu Jesus Christus als dem Mensch gewordenen Gott und auferstandenen Gekreuzigten zu klären. Gerade dies aber erweist sich bei Jugendlichen immer mehr als ein mühsames oder unbefriedigend kurzes Unterfangen. Im Gegensatz zu den Jesus-Freaks hat für sie die Gestalt Jesu in der Regel wenig bis keine Bedeutung mehr. Gibt es in der Volksschule (Grundschulalter) vielleicht sogar bemerkenswerte Ansätze einer eigenen Christologie oder grundlegend christologisch motivierte Fragen⁹, schwindet mit Eintritt in das Jugendalter deutlich das Interesse daran und/oder der Jesus-Glaube der Kindheit wird zum Konfliktfeld. Vermutlich retten sich deshalb manche Religionslehrerinnen und -lehrer gerne in beliebte Unterrichtseinheiten wie „Zeit und Umwelt Jesu“ oder legen dar, was „man“ als Christ über Jesus von Nazaret „wissen muss“, letztlich verordnete Religionskunde. Erklärungen für den Relevanzverlust, der Jesus bei Jugendlichen widerfährt, gibt es seit Jean Piaget, dem Vater der kognitiv-strukturellen Psychologie, und den auf ihn aufbauenden empirischen Untersuchungen zur moralischen beziehungsweise religiösen Entwicklung des Menschen von Lawrence Kohlberg, James Fowler,

⁸ Vgl. Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Die deutschen Bischöfe*), Bonn 1996, 30f. Ähnlich sind die Bildungspläne der evangelischen Kirche. Auch hier will der Religionsunterricht „den Schülerinnen und Schülern das Evangelium von Jesus Christus nahebringen und ihnen damit die entscheidende Orientierung für ihr Leben anbieten“ (Bildungsplan für das Gymnasium in Baden-Württemberg [1994]), 13.

⁹ CT, Art 38. Vgl. auch CT, Art 29.

¹⁰ Vgl. Gerhard Büttner/Hartmut Rupp, Komm Herr Jesus, sei unser Gast! Präsentierte Christologie in der Perspektive von Kindern und Jugendlichen, in: KatBl 122 (1997), 249–256. Rainer Oberhür/Ragna Heisterkamp, Jesus in den Augen von Kindern, in: KatBl 126 (2001), 318–321.

Ronald Goldmann und Fritz Oser/Paul Gmünder.¹⁰ In der empirischen religionspädagogischen Literatur werden mit Hilfe dieser Ansätze die „christologischen Aussagen“ von Schülerinnen und Schülern¹¹ gedeutet. Es wird zum Beispiel zum einen auf das ab dem zweiten Lebensjahrzehnt einsetzende formal-operationale Denken (Piaget) und zum anderen auf die für diese Alterstufe typisch synthetisch-konventionelle Glaubensphase (Fowler) hingewiesen. Demnach wird das artifizielle Weltbild der Kindheit immer mehr durch eine rationale, naturwissenschaftliche Weltsicht abgelöst, und der junge Mensch orientiert seinen eigenen Glauben an den Glaubensinhalten und Werten der für ihn maßgeblichen Personen. Diese strukturgegenetischen Theorien können zum Verstehen jugendlicher Widerstände (zum Beispiel bei Wundererzählungen) beitragen und auch helfen, entwicklungsadäquate Zugänge zur Person Jesu zu ermöglichen (zum Beispiel keine Überbetonung des vollkommenen Jesus). Sie entbinden die Religionslehrerinnen und -lehrer allerdings nicht davon, sich mit den konkreten Lebenswelten ihrer Schülerinnen und Schüler, deren le-

bensgeschichtlich bedingten Fragen und Zweifeln und/oder deren Distanziertheit und auch Gleichgültigkeit auseinanderzusetzen.

Abschied vom Gottessohn Jesus?

Konfliktfelder, die im Glaubens- und Jesusverständnis von Jugendlichen auftreten, hängen m. E. mindestens ebenso sehr von ihrer persönlichen Lebensgeschichte, ihrem konkreten Umfeld ab wie von ihrer kognitiven Entwicklung. Sie brechen unter anderem je unterschiedlich auf¹², wenn

- ein helfender und wundertätiger Jesus im Widerspruch zu den persönlichen und allgemeinen Leiderfahrungen steht;
- ein göttlicher Jesus mit dem kritisch-rationalen Denken nicht vereinbar scheint und eine emotionale beziehungsweise identifikatorische Annäherung an Jesus als Menschen verhindert;
- die große zeitliche Distanz des Lebens Jesu den Glauben an seine Existenz erschwert;
- der Glaube an Jesus bloß als Hilfe für die trostbedürftigen Randgruppen

¹⁰ Vgl. Jean Piaget, *Das Weltbild des Kindes*, Frankfurt 1981; Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung* (hrsg. v. W. Althof u.a.), Frankfurt 1995; James Fowler, *Stages of faith*, San Francisco 1984 (deutsch: *Stufen des Glaubens*, Gütersloh 1991); Ronald Goldmann, *Religious Thinking from childhood to adolescence*, London 1968; Fritz Oser/Paul Gmünder, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgegenetischer Ansatz*, Zürich – Köln 1984.

¹¹ Vgl. zum Beispiel Gerhard Büttner, *Jesus hilft! Untersuchungen zur Christologie von Schülerinnen und Schülern*, Stuttgart 2002; Gerhard Büttner/Hartmut Rupp, „Wer sagen die Leute, dass ich sei?“ (Mk 8,27). *Christologische Konzepte von Kindern und Jugendlichen*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 15 (1999), 31–47.

¹² Tobias Ziegler, *Abschied von Jesus, dem Gottessohn? Christologische Fragen Jugendlicher als religionspädagogische Herausforderung*, in: Gerhard Büttner/Jörg Thierfelder (Hg.), *Trug Jesus Sandalen? Kinder und Jugendliche sehen Jesus Christus*, Göttingen 2001, 106–139.

¹³ Vgl. im Folgenden: Tobias Ziegler, *Abschied von Jesus, dem Gottessohn?* (s. Anm. 12). Ziegler hat hundert evangelische Schülerinnen und Schülern im Alter zwischen 16 und 18 Jahren zu ihrem persönlichen Bild von Jesus befragt. Seine Auswertung basiert auf Aufsätzen, die im evangelischen Religionsunterricht zu folgenden fünf Fragen verfasst wurden: Wer war Jesus und was wollte er? Warum glauben Menschen an Jesus Christus? Was haben Leben und Tod Jesu mit dem Glauben an Gott zu tun? Was kann uns Jesus heute sagen? Was bedeutet Jesus für mich? Die im Folgenden angegebenen Konfliktfelder – sie entsprechen m. W. auch den Unterrichtserfahrungen katholischer ReligionslehrerInnen – wurden bei mehr als der Hälfte der Befragten festgestellt.

- gesehen wird und Jesus ein „Imageproblem“ hat;
- Jesu befreiende Ethik als weltfremd oder als nicht umsetzbar empfunden wird;
 - junge Menschen mit dem soteriologischen Exklusivitätsanspruch Christi konfrontiert werden.

Die Erwartung an Jesus als Helfer in der Not stellt in der Wahrnehmung der Jugendlichen für die meisten Menschen ein zentrales Glaubensmotiv dar. Für sie selbst spielt dies eine eher geringe Rolle. Wird Jesus als Verkörperung eines gerechten und guten Gottes verstanden, macht ihnen vor allem der gedankliche Widerspruch zu schaffen, der für sie zwischen den heilenden und helfenden Taten Jesu zu seiner Zeit und dem Leid und Elend in der Welt von heute besteht. Existenzielle Zweifel tauchen besonders bei persönlichen Leiderfahrungen auf, wie zum Beispiel dem frühen Tod von Freunden und Verwandten:

„Wenn Jesus wirklich so toll ist, warum hab' ich dann Probleme, warum ist dann der mein Nahestehender schon mit 19 gestorben? Sicher nicht, weil Gott ihn liebt, sonst hätte er ihm leben lassen. Und deshalb kann ich nicht an Jesus glauben.“ (Marcus, 16 J.)¹⁴

Besonders Jungfrauengeburt, Wunderarten Jesu und seine Gottessohnschaft geraten in Konflikt mit dem rational-naturwissenschaftlichen Weltbild Jugendlicher. Entgegen exegetischen Einsichten wird die Gottessohnschaft Jesu häufig als ein mit Jesu göttlicher Macht und Überlegenheit verbundener (Höheits-)Titel verstanden und daher ab-

gelehnt. Wunderheilungen und Vollkommenheit werden als nachträgliche Idealisierungen Jesu interpretiert. Ein vollkommener Jesus erscheint als Widerspruch zur Menschwerdung:

„Ich glaube, er ist mir zu perfekt. So fehlerlos kann doch niemand sein. Er ist doch zum Menschen geworden. Ein Mensch ohne Makel ist aber unmenschlich.“ (Christine, 17 J.)¹⁵

Gott ist Jugendlichen oft näher als Jesus, den der „garstige Graben der Geschichte“ (Lessing) trennt. Auch ist Gott für sie als innerpsychische Erfahrung oder Vorstellung zugänglicher:

„Wenn ich bete, bete ich zu Gott und nicht zu Jesus. Ich kann mir Jesus schwerer vorstellen. Gott ist mir näher als Jesus.“ (Uwe, 17 J.)¹⁶

Bereits bei 15- bis 16-jährigen Schülerinnen und Schülern wird eine Präferenz für Gott gegenüber Jesus festgestellt. Jesus kann die Funktion zugeschrieben werden, zu Gott hinzuführen.

„Wenn ich an Jesus denke, dann ist das nur'n Mensch, der uns gezeigt hat, wie wir an Gott glauben sollen ...“¹⁷

Jesus wird häufig als Trost für die Alten, Armen und Kranken gesehen. Trotz allgemeiner, wenn auch distanzierter Wertschätzung hat er ein „Imageproblem“.

„Es gibt viele Jugendliche, für die Jesus etwas bedeutet, die es aber nur selten zugeben, da sie dann oft ausgelacht werden oder dumm angesehen werden, oftmals gilt es als uncool, was es aber ganz und gar nicht ist ...“ (Nina 17 J.)¹⁸

Der befreienden Ethik Jesu haftet Weltfremdheit an, sie steht im Widerspruch zu den alltäglichen Erfahrungen.

„Ich fand den Religionsunterricht in der Grundschule noch witzig, Altes Testament, Gott lässt mal wieder Rauch rein, Schlachten und Geschichten, das

¹⁴ Vgl. Ziegler, Abschied von Jesus, dem Gottessohn?, 117.

¹⁵ Ziegler, 120.

¹⁶ Ziegler, 129. Zudem kann auch Jesus in den Verdacht geraten, bloße menschliche Projektion zu sein: „Im Grunde halte ich Jesus für eine von Menschen erdachte Person, die es den Menschen einfacher macht, an etwas zu glauben (Gott). Es ist nur allzumenschlich, den Gottesglauben auf diese Weise zu personifizieren [...]“ (Julian, 17 J.) ebd., 130.

¹⁷ „Also ich glaub' eigentlich mehr an Gott wie an Jesus ... Gott ist für mich trotzdem was Höheres wie Jesus ...“. Gerhard Büttner, Jesus hilft (s. Anm. 12), 253; vgl. auch ebd., 257.

¹⁸ Ziegler, Abschied von Jesus, dem Gottessohn?, ebd., 125.

¹⁹ Ziegler, a.a.O. 124.

war interessant. Dann kam Jesus, und plötzlich war alles wie im Blumen-Sonne-Lutscher-Land. Keine Gewalt, Nächstenliebe, wenn dir einer die Jacke kaut, gib ihm die Hose auch noch – ja, ja, ganz Klasse.“ (Sven, 17 J.)¹⁹

Spiegelt sich in diesen und ähnlichen Äußerungen nicht das Ringen Jugendlicher, wie sie sich der Gestalt Jesu nähern können, wie sie dabei sie selbst sein und bleiben können?

Und dieser Jesus funktioniert nicht einfach, sogar wenn man mit ihm auf der gleichen Wellenlänge liegt. Der Frust Jugendlicher ist oft nur ein radikalisierter Sprechen darüber, während Erwachsene zwar oft „Religion“ praktizieren, aber dieses Ringen (junger Menschen) mit Gott schon aufgegeben haben!

Gleichzeitig bleibt Jesus als Anspruch gegenwärtig. Gerade die Mitmenschlichkeit Jesu wird von Jugendlichen immer wieder positiv herausgestellt, hält ihn selbst auch für die Gegenwart unvergesslich. Es kann gesagt werden: Dass Jesus Gott, seinen Vater, den Menschen durch die Praxis seiner Menschenliebe glaubwürdig machen wollte, das ist wohl der weitestreichende gemeinsame Grundriss einer Christologie Jugendlicher.²⁰ Freilich einer, den distanzierte und Glaubensfragen gegenüber gleichgültige Schülerinnen und Schüler nicht teilen können.

Von Jesus und sonstigen Erlösern

Der soteriologische Exklusivitätsanspruch Christi ist vielen Jugendlichen unverständlich.²¹ Die Frage nach Jesus als Erlöser erweist sich geradezu als opportun, wenn ein liebender Gott ohnehin alle Menschen rettet und Trinitätstheologie als undurchschaubare theologische Spitzfindigkeit empfunden wird.²²

Frage man Schülerinnen und Schüler mit durchaus religiöser Sozialisation, was sie mit „Erlösung“ verbinden, kommen Antworten, die, mit David Sedaris gesprochen²³, dem Papst auf der Stelle eine Apoplexie bescheren würden. „Assoziiert werden eher Schlagworte wie ‚No future‘, Träume vom Ausstieg aus dem Alltag in die Ferien, ‚Erlösungshappenings‘ bei Extremsportarten oder in exzessiven Diskoerlebnissen. Viele nennen auch Experimente mit okkulten Praktiken, Begegnungen mit Außerirdischen oder Erlösung von Naturkatastrophen auf dem Weg einer Reise ins Universum.“²⁴

In Ausdrucksformen und Werken der populären Kultur werden Jugendliche häufig und intensiv mit Erlösungs- und Befreiungs- „Mythen“ konfrontiert. Wenn also im Religionsunterricht

¹⁹ Robert Schuster, Jesus in schriftlichen Äußerungen Jugendlicher, in: Gerhard Büttner/Jörg Thierfelder (Hg.), *Trug Jesus Sandalen?* (vgl. Anm. 12), 183. Vgl. auch ebd., 171–174.

²⁰ In einer multireligiösen Gesellschaft wird Jesus auch nicht länger als alleiniges Eigentum des Christentums gesehen. Vgl. hierzu auch den Erfahrungsbericht von Margot Rickers über den Umgang mit der Thematik „Jesus Christus in den Weltreligionen“ in einer städtischen evangelischen Grundschule, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)* 15 (1999), 3–16. Vgl. auch: Tarif Kahliidi, *Der muslimische Jesus. Aussprüche Jesu in der arabischen Literatur*, Düsseldorf 2002.

²¹ Vgl. dazu das Beispiel einer „Trinitätsdiskussion“ einer 8. Schulstufe in Gerhard Büttner, *Jesus hilft* (Anm. 12), 237f.

²² Vgl. die Erzählung von David Sedaris „Jesus shaves“, die in der deutschen Übersetzung mit „Jesus schummelt“ übersetzt wurde, in: D. Sedaris, *Ich ein Tag sprechen hübsch*, München – Zürich 2001, 226–233. Beim Thema „Und was macht man zu Ostern“ in einer Pariser Sprachschule für Erwachsene kommt die Frage auf, was denn „ein Oster“ eigentlich sei. Die Klasse, vor die Herausforderung gestellt, die Grundlagen des Christentums zu erklären, flüchtete sich nach „Informationshappen“ über Jesus wie „er gemacht die guten Sachen, und an Ostern wir traurig, weil jemand ihn totgemacht heute“ schließlich ins Essen: „Ostern ist das Fest für zu essen von die Lamm“ (230).

²³ Hans-Günter Heimbrock, Wer fragt denn schon nach Erlösung? In: *Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)* 15 (1999), 147f.

von „Erlösung“ die Rede ist, werden Schülerinnen und Schüler dies unter anderem auch im Horizont ihrer großen Erfahrungen mit populärer Kultur wahrnehmen, einordnen und bewerten. Aus einer schier unübersichtlichen Zahl zwei Beispiele:

Das Aufregende an populärer Kultur ist, dass sie Erwachsene aufregt. Nichts fördert ihre Beliebtheit bei Jugendlichen mehr als der Hinweis, dass sie ihre geistige Gesundheit gefährdet. Dies erklärt auch (zum Teil wenigstens) den Beliebtheitsgrad der Zeichentrickserie *South Park*²⁵, einem nicht immer leicht verdaulichen Beitrag zur Kulturkritik wider den American way of life. Eine der vier achtjährigen Hauptfiguren ist der sozial unterprivilegierte Kenny McCormick, der im musicalartig gestalteten Spielfilm (South Park – der Film, 1999) zu einer Erlöserfigur stilisiert wird. Auf sein Plädoyer hin – das bewusst den eigenen Tod mit einschließt²⁶ – veranlasst er Satan, die Katastrophe eines Vernichtungskrieges zwischen den USA und Kanada in letz-

ter Minute abzuwenden. Nicht Gott oder Jesus²⁷ ist es zu verdanken, dass der „paradiesische Urzustand“ der friedlichen Nachbarschaft Kanadas und der USA hergestellt wird, sondern einer achtjährigen Erlöserfigur, die Satan umstimmen kann.

South Park „funktioniert“²⁸ für viele junge Menschen – und auch Erwachsene – nicht allein wegen der Respektlosigkeit. Schafft man es, eine positive Grundgestimmtheit für diese schräge Art von populärer Kulturkritik zu entwickeln, dann erkennt man hinter der vermeintlich respektlosen Verhöhnung aller Werte das satirische Anliegen einer impliziten Vermittlung positiver Werte.²⁹ Eine zentrale Botschaft im Film: Es ist grotesk und absurd, wenn in den Augen Erwachsener Krieg und Vernichtung von Menschen kein Übel zu sein scheint, wohl aber sogenannte „schlimme Wörter“.

Perfekt postmoderne Inszenierung einer Erlöser-Gestalt ist der Kultfilm „Matrix“ (USA 1999, Regie Larry und Andy Wachowsky). Inhalt des Films:

²⁵ South-Park gilt in der eingeschworenen jungen Fangemeinde als eine der unkorrektesten, coolsten und natürlich witzigsten TV-Shows der Gegenwart. Autoren sind der zu Beginn des Erfolges (1999) 27-jährige Matt Stone und der 29-jährige Trey Parker.

²⁶ Kenny stirbt in jeder Folge eines unnatürlichen und grausamen Todes, was seine Freunde und Klassenkameraden stets mit dem stereotypen Kommentar: „My God they killed Kenny – you bastards“ bedenken. Im Film fährt er erstmals in den Himmel zu einer durchaus weiblichen Engelschar auf.

²⁷ Jesus, der im Film nicht auftaucht, wird in der Serie als Späthippie mit eigener Fernsehtalkshow dargestellt, Satan ist der machtgierige Fürst der Dunkelheit, hat aber bisweilen auch ausgesprochen positiv menschliche Züge. In einer Folge treten Jesus und Satan zu einem im Fernsehen übertragenen Boxkampf an. Satan hat als einziger heimlich bei den Buchmachern auf Jesus gesetzt und lässt ihn absichtlich gewinnen. In Folge erhält er alle Reichtümer der Welt.

Christian Gartner interpretiert den Boxkampf als absurde Anspielung auf den Endkampf von Gut und Böse in der Offenbarung des Johannes (Offb 19,11–21,8) und den Ausgang des Boxkampfs sowohl als Reversion der synoptischen Versuchungsszene (Mt 4,1–11/Lk 4,1–13), aber auch als Zerrspiegel einer göttlichen Gesellschaft. Vgl. Christian J. Gartner, South Park – krude Blasphemie oder zeitgemäße Bibelrezeption? Eine Zeichentrickserie als Herausforderung für den Religionsunterricht, in: rhs 43 (2000), 328–331.

²⁸ Erzeugnisse der populären Kunst müssen „funktionieren“, so Hans Martin Gutmann. Im Gegensatz zu Werken der „gehobenen“ Kunst wird kaum ein Rezipient durch ein nachträgliches Gespräch, die Erklärung eines „Experten“ oder ein wissenschaftliches Buch sie dann doch als gelungene Kunstereignisse ansehen. Populäre Kunst muss „reinhauen“, beglücken, anturnen, aufwühlen, Herzklöpfen, Tränen oder Gänsehaut erzeugen, sonst ist über die Qualität des Ereignisses schon entschieden. Vgl. H.M. Gutmann, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh 1998, 39ff.

²⁹ Vgl. auch Gartner, South Park (s. Anm. 27), 331.

Der Programmierer Neo entdeckt, dass er nicht in einer realen Welt lebt, sondern in einer Computersimulation. Nach einem Krieg mit den Menschen am Ende des 21. Jahrhunderts haben die Maschinen die Macht übernommen, gaukeln den Menschen in ihren computermanipulierten Gehirnen eine virtuelle Welt vor, die „Matrix“ genannt wird, und züchten ihre Körper als Energiebatterien. Neo wird von einer außerhalb dieser Simulation lebenden Widerstandsgruppe kontaktiert. Morpheus, Trinity und die Crew des Rebellenschiffs Nebukadnezar befreien Neo (Anagramm für One) aus der Matrix, weil sie ihn für den Ausgewählten halten, der die Welt retten wird. Er wird in asiatischen Kampfsportarten trainiert. Die Realität außerhalb der Matrix ist eine zerstörte Welt, das Gegenstück zur simulierten Existenz im Netz. Einer der Widerstandskämpfer – Cypher – will zurück zu den virtuellen Fleischköpfen der Matrix und verrät seine Kampfgenossen. Die Agenten, eine Art Antivirenprogramm, das (zer)störende Elemente der Matrix vernichtet, nehmen Morpheus gefangen. Im Zuge seiner Befreiung wird Neo getötet, aber durch den Glauben und die Liebe von Trinity¹⁰ mit einem Kuss wieder zum Leben erweckt. Neo nimmt den Kampf gegen die Wächter der Matrix auf und erweist sich als der Erlöser, auf den alle gewartet haben.

Fraglich bleibt, ob er die endgültige Erlösung gebracht hat. Der Film beinhaltet eine Reihe religiöser und philosophischer Fragen und ist voller Anspielungen (zum Beispiel platonisches Höhlengleichnis) und Symbole. Er verwendet Elemente des gnostischen Erlösungsmythos genauso wie christliche Strukturen: der Erlöser leidet, stirbt und steht wieder auf; die Liebe ist stärker als der Tod. Ein Vergleich der Erlösergestalt Neo mit dem biblischen Jesus, ein Herausarbeiten von Gemeinsamkeiten und Unterschieden könnte auch dazu führen, die biblische Botschaft durch Verfremdungseffekte neu zu entdecken oder den Jesus des Glaubens wieder zur Frage werden zu lassen.³⁹

Kulturhermeneutik im Religionsunterricht

Die Begegnung mit Jesus Christus findet nicht allein mit biblischen Texten im Unterricht statt, sondern in den unterschiedlichsten Bereichen innerhalb und außerhalb religiöspädagogischer Verwendungszusammenhänge. Das gilt auch für einzelne Jugendszene und Bereiche der populären Musik. Auf T-Shirts der Skater-Szene ist Jesus ebenso zu finden wie auf einzelnen CD-Covers der Musikszene, House und Ambient oder in expliziten „Jesus-Songs“ der Popszene.³² Sogar

^{**} Trinitys Name erinnert an die christliche trinitarische Gottesvorstellung

² Vgl. dazu Ilse Kögler, Ready for Jesus? Jesus in der Rock- und Popmusik, in: *Lebendige Katechese* 20 (1998), 145–148; Uwe Böhm/Gerd Buschmann, Christologie in der Popmusik: Das Jesus Bild, in: *Katechetische Blätter* 123 (1998), 61–68; Elisabeth Hurth, Die Jesus-Gestalt im Rock-Pop-Gewand. Beobachtungen zur „Jesus Welle“ in der Popreligiosität, in: *medien praktisch* 3/97, 57–62. Hurth löst eine

ein Modelabel (GSUS, Amsterdam) ist nach ihm benannt, das Markenzeichen: die Dornenkrone. Trotz mittlerweile zahlreicher praktisch-theologischer und religionspädagogischer Publikationen über Funktionen, Bedeutungen und religiöse Inhalte populärer Kultur³³ wird eine Beschäftigung mit ihr in Lehrplänen und Religionsbüchern immer noch tapfer vermieden. So liefern selbst neuere Religionsbücher eher „gleichartige Begegnungen“ (Langenhorst) mit Jesus Christus, blenden wichtige Momente der Alltagskulturen junger Menschen aus. Ob es ausschließlich Aufgabe der Religionslehrerinnen und -lehrer ist, diese einzuholen?

In populärer Kultur (Popmusik, Filme, Comics, ...) werden oft Antwortmuster vorgegeben, die für Jugendliche lebensweltlich tragend werden. In den Worten des praktischen Theologen Hans Martin Gutmann: „Die populäre Kultur ist ein Diskurs über das Böse und Gute, über Verheißung und Vernichtung, über das, was individuelles Leben, Liebe zu anderen, Solidarität im sozialen Lebenszusammenhang ermöglicht und zerstört. (...) Die populä-

re Kultur übernimmt mit den bezeichneten Lebensformen und Themen traditionelle Aufgaben der ‚Religion‘; und zugleich kann sie das nicht tun, ohne auf die ausgearbeitete Gestalt der Religion immer wieder zurückzugreifen: in unserem Kulturreis zuerst auf die Gestalt der jüdisch-christlichen Religionstradition.“³⁴ Bereits 1988 hatte Andrew Greeley, römisch-katholischer Priester und Soziologe, darauf hingewiesen, dass populäre Kultur ein ‚locus theologicus‘ ist, ein Ort, an dem man Gott begegnen kann.³⁵ Auch diese Kultur bedient sich der genuinen Sprache der Religion, der Urbilder, Mythen und Symbole, einer Sprache, die dem Menschen im Verlauf der neuzeitlichen Geistesgeschichte mit ihrer Vorherrschaft des Abstrakten und Begrifflichen gründlich verloren gegangen ist. So ist es nicht verwunderlich, wenn junge Menschen immer weniger Religiöses in für sie bedeutenden Kulturen erkennen und benennen, Verknüpfungen („links“) wahrnehmen, ihnen nachgehen oder sie gar herstellen können. Zur Aufgabe des Religionsunterrichts – wie jeder religiösen Bildung – gehört

rege Diskussion mit hohem Informations- und Unterhaltungswert aus. Vgl: *Udo Feist*, Gottes illegitime Kinder. Der goldene Tanz um Religiosität und Popmusik in der Religionspädagogik, in: *medien praktisch* 2/98, 58–60; *Gerd Buschmann*, *Hurthige Kritik und Feiste Anmerkungen*, in: *medien praktisch* 4/98, 45–47; *Andreas Mertin*, Apologie der ergrauten Besserwisser. Zur kulturhermeneutischen Annäherung an die Popmusik, in: *medien praktisch* 1/99, 59–61; *Udo Feist*, Simson, Theologen über dir! Medienkompetenz in alten Schläuchen: Ein weiteres Kapitel über religionspädagogische Hygiene im Umgang mit Popmusik, in: *medien praktisch* 1/99, 57–59.

³³ Vgl. zum Beispiel *Bernd Schwarze*, Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen, Stuttgart 1997; *Inge Kirsner*, Erlösung im Film. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen, Stuttgart 1996; *Frank T. Brinkmann*, Comics und Religion. Das Medium der „Neunten Kunst“ in der gegenwärtigen Deutungskultur, Stuttgart 1999. – Vgl. auch die Webseite des 1995 gegründeten Arbeitskreises *Populäre Kultur und Religion*, der ein regelmäßiges Forum für den wissenschaftlichen Austausch zu Fragen der Religion in allen Gebieten der populären Kultur (Musik, Video, Film, Werbung, Literatur, Computer etc.) schafft und die Vernetzung der bestehenden Forschungsarbeit zu Religion in der populären Kultur zum Ziel hat. <http://www.akpop.de>

³⁴ *H. M. Gutmann*, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen (s. Anm. 28), 39.

³⁵ Vgl. *Andrew Greeley*, God in Popular Culture, Chicago 1988. „Popular culture is a ‚locus theologicus‘, a theological place – the locale in which one may encounter God. Popular culture provides an opportunity to experience God and tells stories of God or, to put the matter more abstractly, to learn about God and teach about God.“ (10) „...I do not insist that all popular culture is good, much less theological. I merely insist that some popular culture is excellent and, therefore, given pop culture’s propensity to search for meaning, possibly theological.“ (13)

daher in Ergänzung einer Sprach- und Sehschule der Symbole (Wolfgang Langer) auch Kulturhermeneutik, ein Wahrnehmen, Verstehen und Auslegen dessen, was in der Gegenwartskultur vor sich geht. Andreas Mertin sagt zu Recht, dass der Religionsunterricht auch verstanden werden muss „als Ausbildung zur Fähigkeit, in die Kultur *links* zur jüdisch-christlichen Erzähltradition einzutragen beziehungsweise derartige Verbindungen zu entdecken“³⁶. Lebendigkeit von Religionsunterricht erweist sich auch an der Fähigkeit, mit Gegenwartskultur umgehen und sie auf den Deutungsrahmen der jüdisch-christlichen Erzähltradition beziehen zu können. Die große Herausforderung bleibt dabei, dies zu tun, ohne die populäre Kultur zum Beispiel aus motivationstaktischen Überlegungen heraus zu vergewaltigen, ohne die biblische Botschaft zu trivialisieren und ohne hermeneutische Kurzschlüsse zu produzieren.³⁷

Jesus als Vorbild?

Jesus Christus ist das klassische christliche Vorbild. Ist er deshalb in religiösen Lernprozessen als Urbild und Vorbild zu präsentieren? Im Vergleich zum perfekten und makellosen Jesus können Menschen nur versagen. „Jesus als Vorbild – völlig unerreichbar und damit identitätszerstörend?“ fragt Georg Langenhorst.³⁸

Mit der konkreten Frage nach Vorbildern können heutige Kids und Jugendliche meist wenig bis gar nichts anfangen.³⁹ Das Wort selbst klingt „uncool“⁴⁰ und erinnert an Menschen, die als „leuchtendes Beispiel“ („nimm dir doch ein Beispiel an …“) den eigenen Unzulänglichkeiten gegenübergestellt wurden und werden. Sind im Zeitalter des Individualismus und der pluralen Lebenswelten personifizierte Verhaltensmodelle und Lebensentwürfe auch wenig gefragt, bewundern Jugendliche nach wie vor (wenigstens für eine be-

³⁶ Vgl. Andreas Mertin, Videoclips im Religionsunterricht, Göttingen 1999, 12f.

³⁷ Vgl. dazu für den Filmbereich Andreas Mertin, Annäherungen. Zum theologischen Umgang mit Kinowelten, in: Magazin für Theologie und Ästhetik 3/1999, abgedruckt in: <http://www.theomag.de/3/am11.htm>.

„So steckt ein Problem zum Beispiel in der klassischen Fiktionalisierung, die für das Kino weitgehend typisch ist, und die verhindert, dass ‚Erlösung‘ anders als als Simulation (im Film) oder als Katharsis (angesichts des Films) zum Tragen kommt. Das Christentum will ja gerade in seiner Erzählwelt deren fiktionale Struktur in Leben überführen, es begreift seine Erzählungen als von lebensweltlich unmittelbarer Relevanz. Erlösung ist im Rahmen der christlichen Erzähltradition kein Theaterstück, keine Simulation, kein Fall von ‚so tun als ob‘, sondern Zusage und performatives Geschehen.“ Vgl. a.a.O.

³⁸ Georg Langenhorst, Urvorbild Jesus: unerreichbar, abschreckend, Orientierung gebend? In: rhs 45 (2002), 296. Er erinnert, dass jede Rede vom ‚Vorbild Jesu‘ bestimmte Verhaltensweisen hervorhebt und andere, oft sperrige und widerständige Züge, ausblendet. Es bestehe die Gefahr, dass das ‚Vorbild Jesu‘ doch nur gesellschaftlich positiv sanktionierte Werte und Normen, die ohnehin bereits feststanden, bedient und bestätigt. Ausserdem benennt er Dimensionen der Gestalt Jesu, die für nicht wenige Schülerinnen und Schüler eher abschreckend wirken: „Jemanden als Vorbild nehmen, der bewusst ohne Partner blieb und Sexualität völlig ausblendete? Jemanden als Vorbild nehmen, der radikal aus der Gesellschaft ‚ausstieg‘? Jemanden zum Vorbild nehmen, dessen Leben mit etwa 30 Jahren in einem grauenhaften Martertod endete?“ (Ebd., 296).

³⁹ Bei einer der letzten Umfragen unter 12- bis 21-jährigen Jugendlichen in Deutschland versicherten 66 % der Befragten, kein persönliches Vorbild zu haben. Von den übrigen 34 % gaben 14 % Vater/Mutter als Vorbilder an, 8 % nannten Sportler, 6 % Musiker, 5 % den Freund/die Freundin, 5 % Sonstiges, 3 % Bruder/Schwester und 2 % andere Verwandte. Quelle: IJF/MediaVest, „Youth Browser 2000“, Repräsentativ für Deutschland 12–21, n = 1200. Offene Abfrage: „Hast Du eigentlich ein persönliches Vorbild? Wenn ja, wer ist das?“

⁴⁰ Vgl. auch Ilse Kögler, Vorbilder? Haben wir nicht?!, in: Lebendige Katechese 22 (2000), 95–97; Beate Großegger, „Jesus is my copy“. Die Vorbildorientierung Jugendlicher im Wandel, in: B. Großegger u.a., Trendpaket 3. Jugendkultur 2000, Graz – Wien 1999, 28ff.

stimmte Zeit) Menschen für bestimmte Verhaltensweisen, Talente und Erungenschaften. Langenhorst unterstreicht, dass es sich bei einem möglichen Vorbildlernen im Blick auf Jesu nicht um Imitation oder Streben nach Gleichartigkeit handeln kann, sondern um ein Modell-Lernen, in dem Grundstruktur der Worte und Taten Jesu kreativ auf unsere Zeit und auf die Lebenswelt und Alterstruktur der Jugendlichen heute übertragen werden müssen.⁴¹ Silvia Habringer-Hagleitner bündelt drei inhaltliche Kriterien für eine jüdisch-christliche Existenz, zu der Jesus von Nazaret befreit hat:

„Erstens, die Lust zu leben und Frau/Mann in Gemeinschaft mit Frauen und Männern und Kindern und Jungen und Alten und Freunden und Fremden zu sein ...

Zweitens, die Fähigkeit und der Mut kritisch die Stimme zu erheben gegen herrschende Todesmächte, Kapitalgier und verführerische Entfremdung der Menschen, gegen Unmenschlichkeit und Entsolidarisierung, gegen das Vergessen und Marginalisieren der Systemverlierer ...

Drittens, die Fähigkeit, die eigene Schuld, Schwäche, Unvollkommenheit und Fehlbarkeit zugeben zu können, weil man vom Perfektions- und Vollkommenheitswahn befreit ist.“⁴²

Die Erschließung solcher Kriterien beinhaltet aufbauende und wertschätzende Elemente im Unterricht wie auch irritierende und konfrontierende.

Diese werden letztlich nicht in „Informationshappen“ gegessen und verdaut, sondern in lebendiger Auseinandersetzung aller am Unterrichtsgeschehen Beteiligten diskutiert und reflektiert. Lebendig wird beziehungsweise bleibt es, wenn dabei die eigenen Anliegen und die der Schüler und Schülerinnen ebenso berücksichtigt werden wie Interaktionen und Dynamik der Lerngruppe, wie die symbolisch zum Ausdruck gebrachte Lebens- und Glaubenserfahrung auf der „Sachebene“ und das Umfeld, in dem gelernt wird.⁴³ Religionsunterricht darf sich nicht darin erschöpfen, Informationen an junge Menschen weiterzugeben, sondern ist eine Chance, lebensrelevante Fragen junger Menschen im Licht des Glaubens aufzugreifen und zu besprechen. Die Gestalt Jesu Christi mag für viele junge Menschen an Bedeutung verlieren, aber sie ist dennoch – oft unbemerkt und nicht in der Intention der Kirchen – in den Alltagswelten junger Menschen präsent. Sehen wir Verfremdungen nicht als Untergang des Abendlandes, sondern als Chance, mit jungen Menschen ins Gespräch zu kommen. Muten wir uns und ihnen auf dem Hintergrund sowohl unserer als auch ihrer relevanten Lebenswelten immer wieder Auseinandersetzungen mit christologischen Fragestellungen zu – belassen wir es nicht bei „gleichartigen Begegnungen“ mit Jesus Christus. Das hat er nicht verdient.

⁴¹ Vgl. Georg Langenhorst, Urvorbeeld Jesus (s. Anm. 38, 299–301).

⁴² Silvia Habringer-Hagleitner, Vorbilder oder herausfordernde ZeugInnen des christlichen Glaubens, in: *Lebendige Katechese* 22 (2000), 110.

⁴³ Vgl. Matthias Scherer, Theologie, Glaubenskommunikation und Themenzentrierte Interaktion, in: K. J. Ludwig (Hg.), *Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion*, Mainz 1997, 121–127; vgl. auch die didaktischen Anregungen dazu am Beispiel von Musik von Ilse Kögler, Umgang mit Lied und Musik, in: Gottfried Bitter u.a., *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 2002, 494–496.

ERNST BRÄUER

Der Jesus der Leute. Beobachtungen und Vermutungen

Es gibt kein Jesusbild, das nicht mit den Brillen der jeweiligen Zeit und der jeweiligen Interessen erkannt und betrachtet wird. Den „Jesus der Bibel und der Dogmatik“ historisch-kritisch zu erforschen, ist das eine. Etwas anderes zeigt sich allerdings, wenn wir auf den „Jesus der Leute“ schauen. Gibt es auch heute noch diesen Jesus? Welche Jesus-Gestalt begegnet uns hier? Mit welchen Hoffnungen und Motiven wird sie gezeichnet? Welcher Schlüssel öffnet den Aufbewahrungsort dieser Jesusbilder? Wir haben einen Seelsorger, Volksbildner und Theologen, der den Leuten auf Mund und Seele schaut und dessen Wort bei ihnen sehr gefragt ist, gebeten, uns auf diese Fragen eine Antwort zu geben: Ernst Bräuer, Rektor des Bildungshauses Schloss Puchberg bei Wels. Der Autor macht sich in seinem Beitrag auf die Suche nach dem Jesus der Leute und findet ihn im Gemütt – einem Ort, wo die wissenschaftliche Theologie in der Regel nichts sieht. (Redaktion)

Jesus, der Helfer

„Religion ist grundlegend soteriologisch zu bestimmen“¹, sagen die Fachleute. „Religion muss helfen,“ sagen die Leute.

Jesus ist eine Gestalt der Religion. Also muss er eine Hilfe sein, sonst ist er nicht von Interesse. Das war schon so zu seinen Lebzeiten. Weil er Hilfebedürftigen helfen konnte, haben ihm die Leute buchstäblich „die Tür eingearannt“:

„Am Abend, als die Sonne untergegangen war, brachte man alle Kranken und Besessenen zu Jesus. Die ganze Stadt war vor der Haustür versammelt, und er heilte viele, die an allen möglichen Krankheiten litten, und trieb viele Dämonen aus.“ (Mk 1, 32–34)

Ein Helfer in der Not war Jesus für die Leute. Und einer, dem die Leute nachgerannt sind, weil er von Gott und seinem Reich reden konnte, so, dass es

ihnen zu Herzen ging – nicht so, wie sie es von ihren Schriftgelehrten zu hören bekamen:

„Ein andermal lehrte er wieder am Ufer des Sees, und sehr viele Menschen versammelten sich um ihn. Er stieg deshalb in ein Boot auf dem See und setzte sich; die Leute aber standen am Ufer. Und er sprach lange zu ihnen und lehrte sie in Form von Gleichnissen.“ (Mk 4,1f)

Nicht abstrakt, sondern anschaulich konkret hat er darüber geredet, dass Gott da ist und dass man sich darauf verlassen könne – unbekümmert, wie sich ein Kind auf seinen Vater, seine Mutter verlässt –, und dass man im Gesicht des Anderen einen Bruder, eine Schwester erkennen soll, sogar im Gesicht des Feindes. Davon hat er auf immer neue Weise gesprochen. Mit Geschichten und Gleichnissen: „...er redete nur in Gleichnissen zu ihnen“ (Mk 4,34).

¹ K. H. Ohlig, Fundamentalchristologie, München 1986, 19.

Wo er hin kam, liefen die Menschen zusammen. Sie wollten ihn hören:

„Als er ausstieg und die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen; denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben. Und er lehrte sie lange.“ (Mk 6,34)

Und berühren wollten sie ihn:

„Jesus zog sich mit seinen Jüngern an den See zurück. Viele Menschen aus Galiläa aber folgten ihm. Auch aus Judäa, aus Jerusalem und Idumäa, aus dem Gebiet jenseits des Jordan und aus der Gegend von Tyrus und Sidon kamen Scharen von Menschen zu ihm, als sie von all dem hörten, was er tat. Da sagte er zu seinen Jüngern, sie sollten für ihn ein Boot bereit halten, damit er von den Menschen nicht erdrückt werde. Denn er heilte viele, so dass alle, die ein Leiden hatten, sich an ihm heran drängten, um ihn zu berühren.“ (Mk 3,7–11)

Ein „Hirte“ und ein „Helfer in der Not“ war Jesus für die Leute. Gesundheit und eine Perspektive für ihr Leben haben sie von ihm erwartet. Seinen Geschichten konnten sie folgen, nicht aber dem Weg, den er gegangen ist:

„Während sie auf dem Weg hinauf nach Jerusalem waren, ging Jesus voraus. Die Leute wunderten sich über ihn, die Jünger aber hatten Angst.“ (Mk 10,32a)

Es waren viele Menschen, die ihn für ihre aktuelle Not in Anspruch genommen haben. Gefolgt sind sie ihm aber nicht. Sie waren zufrieden, wenn sie ihre Gesundheit wieder erlangt hatten. Als von zehn geheilten Aussätzigen einer umkehrt, stellt Jesus fest:

„Es sind doch alle zehn rein geworden. Wo sind die übrigen neun? Ist denn keiner umgekehrt, um Gott zu ehren, außer diesem Fremden?“ (Lk 17,17f)

Dass es so war, damit konnte Jesus offensichtlich leben. War er gar nicht darauf aus, dass ihm alle nachfolgen? Als ihm Johannes meldet: „Meister, wir

haben gesehen, wie jemand in deinem Namen Dämonen austrieb; und wir versuchten, ihm daran zu hindern, weil er uns nicht nachfolgt“ (Mk 9,38), erwidert Jesus: „Hindert ihn nicht! Keiner, der in meinem Namen Wunder tut, kann so leicht schlecht von mir reden. Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9,39–40).

So sind die Menschen nun einmal: Sie wünschen sich eine Abhilfe in ihrer konkreten Not. Sie wollen eine „Reparatur ihrer beschädigten Existenz“. Wer oder was immer dabei hilft, ist willkommen.

Der Jesus der Kirche

Was Jesus wollte, war aber nicht nur eine „Reparatur“, sondern eine „Neubegründung“ der Existenz. Auf diesem Weg sind ihm nur wenige Frauen und Männer gefolgt, seine Jüngerinnen und Jünger. Nach der Finsternis des Karfreitags und dem Licht des Ostermorgens hat es bis zum Pfingstfest gedauert, bis ihnen ein Licht aufgegangen ist, bis sie begriffen haben, was sie an „ihrem Jesus“ haben. Von jetzt an versuchen sie mit Feuereifer, den Leuten „ihren Jesus“ ins Herz zu legen. Aus dem „Verkünder“ ist der „Verkündigte“ geworden, der Jesus der Kirche. In den schriftlichen Dokumenten dieser Anfangszeit begegnet uns noch ein konkreter Jesus mit unterschiedlichen Gesichtern: Der Jesus des Markus handelt ständig an den Kranken und Besessenen, er spricht aber wenig. Bei Matthäus erscheint er als jüdischer Rabbi, der fünf große Reden hält. Im Lukasevangelium hat er ein eher „hellenistisches Gesicht“. Er zeigt sich als ein Freund der Kinder und der Frauen. Er erweitert den Kreis der Zwölf durch die Gruppe der siebzig Jüngerinnen und Jünger.

Im Zuge der fortschreitenden Institutionalisierung wurde aus dem anschaulichen Jesus der Evangelien immer mehr der „wahre“ Jesus der theologischen Lehraussagen – es entstand ein Jesusbild, wie es philosophisch gebildete Theologen dachten. Ein Jesus ohne Gesicht. Nach der Konstantinischen Wende verehrte man ihn als erhöhten, herrschenden Christus, dem man sich nicht mehr in kindlichem Vertrauen, sondern in Ergebenheit und mit anbetender Geste naht. Ein Jesus, weit entfernt von den Leuten.

Wohin gingen die Leute mit ihrer konkreten Not? Dahin, wo man bisher Hilfe gesucht und Hilfe bekommen hat: zu den alten Heiligtümern, zu den alten Ritualen, zu heilenden Menschen. Die Leute aus dem Volk handelten wie Deborah, die Frau Mendel Singers, im Roman „Hiob“ von Joseph Roth: Mit ihrem behinderten Sohn Menuchim fährt sie zum „Wunderrabbi“ in Klučysk. Von ihm erhofft sie Heilung für ihren Sohn. Aber das Haus des Rabbis ist umlagert von hunderten Hilfesuchenden. Deborah übernachtet bei Verwandten. Sie schläft nicht.

„Finster war das Zimmer, finster war ihr Herz. Sie wagte nicht mehr, Gott anzurufen, er schien ihr zu hoch, zu groß, zu weit, unendlich hinter unendlichen Himmeln, eine Leiter aus Millionen Gebeten hätte sie haben müssen, um einen Zipfel von Gott zu erreichen. Sie suchte nach toten Gönnern, rief die Eltern an, den Großvater Menuchims, nach dem der Kleine hieß, dann die Erzväter der Juden, Abraham, Isaak und Jakob, die Gebeine Moisis und zum Schluss die Erzmütter. Wo immer eine Fürsprache möglich war, schickte sie einen Seufzer vor. Sie pochte an hundert Gräber, an hundert Türen des Paradieses.“²

So handeln Menschen in ihrer Not. Sie suchen Hilfe bei jemandem, der ein Gesicht hat, der nahe ist und von dem sie hoffen, dass er sie in ihrer Situation versteht. Die Kirche hat gut daran getan, die Nothelfer der Leute einzubürgern und ihre eigenen Heiligen zu „Ansprechpartnern“ in konkreten Nöten zu ernennen. Heute noch sind in den katholischen Kirchen außerhalb der liturgischen Feiern die Antoniusstatue und der Marienaltar besser besucht als der Hochaltar.

In der Christentumsgeschichte gibt es nicht nur den Graben zwischen dem „Verkünder Jesus“ und dem „verkündigen Jesus“, sondern auch einen Graben zwischen dem „wahren“ Jesus und dem „Jesus der Leute“. Der „wahre Jesus“ wurde behütet und gepredigt von den Trägern des kirchlichen Amtes. Bischöfe, Priester, Theologen und gelehrte Mönche kannten ihn und „brachten“ ihn in immer neuen Anläufen der Missionierung, der Evangelisierung, in „Volksmissionen“ und „Neu-evangelisierungen“ dem Volk. Wenn es die Umstände erlaubten, wurde der „wahre“ Jesus verordnet – auch mit Feuer und Schwert.

Der „Jesus der Leute“ war häufig außerhalb der kirchlichen Zentren anzutreffen. Wie am Anfang: „Jesus ging wieder hinaus an den See. Da kamen Scharen von Menschen zu ihm, und er lehrte sie“ (Mk 2,13).

Ein „Jesus der Leute“ war einer, den die Leute von sich aus suchten. Ein „Jesus der Leute“ war der Jesus der Geschichten und der Gerüchte von wunderbaren Heilungen und Bekehrungen, der „liebe“ Jesus in der Krippe, der „gute“ Heiland und der „dornengekrönte“ Leidensmann. Einer, der das Gemüt der Menschen berührt.

² J. Roth, Romane I, Köln 1984, 221.

Der „Jesus der Leute“ in unserer Gegenwart

Und heute? Gibt es heute einen „Jesus der Leute“? Den „wahren“ Jesus gibt es auf jeden Fall – den Jesus der amtlichen kirchlichen Verkündigung. Man begegnet ihm in den offiziellen liturgischen Büchern, in Welt- und anderen Katechismen, in kirchlichen Dokumenten. Priester und Pastoren, PastoralassistentInnen, ReligionslehrerInnen und viele ehrenamtliche Frauen und Männer geben sich Mühe und lassen sich etwas einfallen, ihn den Leuten nahezubringen. Das Bemühen ist groß, der Erfolg gering. Eugen Drewermann schreibt: „Eine große Schwierigkeit im Umgang mit den christologischen Formeln liegt gewiss in ihrer zeitbedingten Fremdheit, die unter dem dogmatischen Zwang der Kirche seit Jahrhunderten schon zur feierlichen Sinnlosigkeit geronnen ist.“³ Ein „Jesus der Leute“ ist einer, den Menschen von sich aus suchen, dem sie nachlaufen, weil sie „von all dem gehört haben, was er tat“ (Mk 3,8b).

Einen unerwarteten Zulauf zu Jesus gab es vor 30 Jahren bei der gesellschaftlich emanzipierten Jugend Nordamerikas. Man sprach förmlich von einer „Jesusbewegung“. Die Rockoper „Jesus Christ Superstar“ ist auf diesem Boden entstanden. In Europa ist zur selben Zeit ein „Disput um Jesus“ in Gang gekommen. Vorträge, Seminare und Diskussionen, in denen es um den „wirklichen“ Jesus ging, waren gefragt. Was hat er „wirklich“ getan, was hat er „wirklich“ gesagt, wer war er „wirklich“? „Ihr, die ihr die große, uns von Konstantin geraubte Hoffnung unter-

schlagen habt, ihr Menschen der Kirche, gebt ihn uns wieder!“ schrieb damals der französische Kommunist Prof. R. Garaudy. „Sein Leben und sein Tod sind auch für uns da, für all jene, für die darin ein Sinn liegt. Für uns, die wir von ihm gelernt haben, dass der Mensch als Schöpfer geschaffen ist.“⁴ Zahlreiche Jesusbücher, die der historisch-kritischen Bibellexegese verpflichtet waren, kamen auf den Markt. Deren Autoren waren Juden (Schalom Ben-Chorin: „Bruder Jesus“), agnostische Humanisten (Rudolf Augstein: „Jesus Menschensohn“) oder atheistische Marxisten (Milan Machovec: „Jesus für Atheisten“). Der Jesus „zu seiner Zeit“ war der Gegenstand des damaligen Interesses. Faszinierend und für manche Kirchenmänner irritierend war, was in dieser modernen Jesusbewegung zu Tage kam: Jesus, der Jude; Jesus, der Verbündete der gesellschaftlichen Außenseiter; Jesus, der Anwalt der Frauen; Jesus, der Mann... Der „wirkliche“ Jesus war eine „Adresse“ für Menschen, die Inspiration und Stärkung suchten auf dem Weg der persönlichen Emanzipation und bei ihrem Einsatz für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“.

Inzwischen ist das breite Interesse am „wirklichen“ Jesus verebbt. Nur hie und da schwappt es kurzzeitig hoch. Wenn wieder einmal sensationelle Erkenntnisse anzukündigen sind, dann werden sie als Erkenntnisse ausgewiesen, die angeblich bisher wegen ihrer Brisanz vom Vatikan unter Verschluss gehalten worden seien. Die einschlägigen Bücher versprechen in ihren Titeln die Aufdeckung der Wahrheit. Zum Beispiel: Holger Kersten „Jesus lebte in

³ E. Drewermann, Jesus von Nazareth (Glauben in Freiheit II), Zürich – Düsseldorf 1996, 657.

⁴ R. Garaudy, Bibliografischer Beleg nicht mehr zu erheben (aus einer Nummer der LKZ in den 70er Jahren des 20. Jhs.).

Indien. Sein geheimes Leben vor und nach der Kreuzigung“⁵. Nicht weniger effektheischend ist Kerstens zweites Jesus-Buch: „Der Jesus-Komplott. Die Wahrheit über die Auferstehung“⁶. Das in den Medien wohl am meisten diskutierte Buch stammt von den Autoren M. Baigent und R. Leigh und trägt den Titel: „Verschlußsache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum.“⁷ Die Wahrheit, die in diesen Büchern versprochen wird, ist Futter für die Neugierde, hat aber weder wissenschaftlichen noch seelischen Nährwert. Deshalb ist auch das Interesse nur von kurzer Dauer.

Der Jesus der soliden historisch-kritischen Forschung hat inzwischen ein Gesicht zurück erhalten, nämlich ein jüdisches. Dieser Jesus hat eine Geschichte und einen konkreten gesellschaftlichen Ort. Er hat Freunde und Feinde. Er freut sich und er hat Angst, er wird zornig und er weint. Man kann ihn buchstäblich riechen. Aber man braucht einen weiten und anspruchsvollen Weg bis man hinkommt zu ihm, dem Juden vor zweitausend Jahren, zu diesem Mann einer fremden Welt und Kultur, bis man versteht, was er gemeint hat mit seiner Rede vom nahen „Reich Gottes“. Und dann ist ja der Weg wieder zurück in unsere Welt zu gehen mit der Aufgabe, sich selbst und anderen verständlich zu machen, was es für uns heißt, was Jesus damals wollte. Für diesen Weg hin und zurück braucht es viel Bildungswissen. Es ist ein Weg für „Bibelinteressierte“. Für einen „Volksweg“ ist er zu lang und zu kopflastig.

Der berührende Jesus

Ein „Jesus der Leute“ ist einer, der Menschen unmittelbar berührt – sinnlich und seelisch. P. Anselm Grün, Benediktiner in Münsterschwarzach, ist einer, der in seinen Vorträgen und in seinen Büchern Menschen berührt. Hunderte Frauen und Männer, quer durch alle Alters- und Bildungsschichten, kommen zu seinen Vorträgen. Hunderttausende lesen seine Bücher. Kaum eines hat über 150 Seiten. Ge schrieben sind sie in einfacher Sprache. In seiner Einleitung zum Lukasevangelium⁸ schreibt er:

„Was mir an vielen exegesischen Werken fehlt, das ist die Übersetzung für den persönlichen spirituellen Weg. Daher bin ich gern dem Wunsch des Kreuz Verlages nachgekommen, in einer leicht verständlichen Sprache in das Lukasevangelium einzuführen und so bei vielen Menschen ein neues Interesse für dieses wunderbare Buch des Neuen Testaments zu wecken. Nach wie vor ist die Bibel das Buch aller Bücher, das Buch, aus dem sich unser geistliches Leben nährt. Ich erlebe aber viele Christen, die sich schwer tun mit den Schriften des Neuen Testaments. Sie möchten Jesus Christus begegnen. Sie fragen sich, wer dieser Jesus für sie sei, und wie sie aus ihm und mit ihm leben können. Aber oft genug bleibt ihnen Jesus fremd. Sie hören am Sonntag das Evangelium. Aber es berührt sie nicht. Umgekehrt erlebe ich Menschen, denen ein biblischer Text hilft, sich mit ihrer Lebensgeschichte auszusöhnen und einen heilsamen Weg für sich zu entdecken. Mein Anliegen ist, den Schatz der Bibel für uns heute zu heben, den suchenden Menschen einen neuen Zugang zum Wort Gottes zu vermitteln. Dabei möchte ich vor allem an die Erfahrung herankommen, die Lukas mit Jesus gemacht hat, damit Sie als Leser und Leserin und ich als der um das rechte Wort ringende Autor heute gemeinsam aus dieser Erfahrung leben können. (...) Es geht mir darum, die Texte auf die Nöte und Sehnsüchte der Menschen hin auszule-

⁵ München 1993.

⁶ München 1992.

⁷ München 1993.

⁸ Jesus – Bild des Menschen. Das Evangelium nach Lukas. Stuttgart 2002.

gen, die mir in zahlreichen Gesprächen von sich erzählt haben. Ich möchte das, was die Menschen heute bewegt, mit dem zusammenbringen, was Lukas als einen Menschen seiner Zeit an Jesus fasziniert hat.“⁹

Hier ist als Vorhaben ausgesprochen, was schon S. Kierkegaard in seiner „Einübung im Christentum“ (1850) als Forderung einer „Christologie von innen“¹⁰ nennt: Aufgabe des Theologen sei es nicht, möglichst viel an historischem Wissen über Jesus Christus anzuhäufen, sondern ohne geschichtliches Vorwissen in existenziellem Sinn ein Gleichzeitiger zu sein.

Auf diese Forderung Kierkegaards, bei der Auslegung religiöser Texte in unmittelbarer Ergriffenheit ein Gleichzeitiger zu werden, bezieht sich – mit aller ihm eigenen Unruhe und Leidenschaft – Eugen Drewermann, der „Kierkegaard aus Paderborn“. Für ihn gilt: „Religiös ist eine Auslegung religiöser Texte nur legitim, wenn sie innerlich ist; alles Historische aber ist äußerlich. (...) Um der kierkegaardschen Forderung der Gleichzeitigkeit des Verstehens zu entsprechen, ist gerade dort anzuknüpfen, wo jede religiöse Erfahrung ihren Ursprung hat: nicht in der Welt der äußeren Tatbestände, sondern im inneren Erfahrungsraum seelischer Zustände.“¹¹ Das geeignete Instrument, um in den inneren Erfahrungsraum der menschlichen Seele vorzudringen, sei die Tiefenpsychologie. Drewermann zieht die biblischen Texte und die christologischen Texte nach innen und arbeitet sie tiefenpsychologisch durch, um sie

„besser“, das heißt existenziell, spirituell zu verstehen. In den Tiefenschichten der menschlichen Seele, in den starken Leidenschaften, Träumen, Gefühlen und Bedürfnissen bestehe eine unmittelbare Gleichartigkeit zwischen den Menschen aller Zeiten und Zonen. Hier gebe es eine gemeinsame Quelle der Menschlichkeit, welcher auch die Religion ihren Ursprung verdankt. Hier – in dieser Tiefenschicht – sei auch der „Ort“, wo erfahrbar ist, was Drewermann in seinem Schlüsselwerk, den „Strukturen des Bösen“¹² reflektiert: „dass alles Unglück, alle Krankheit, alles Leid des menschlichen Lebens sich darauf zurückführen lässt, dass Menschen unausweichlich der Kontingenz ihres Daseins sich bewusst werden, ohne zugleich in der Sphäre des Absoluten getragen und gehalten zu sein.“¹³ Da hinunter, in die „Tiefen des Gemüts“, ins „Reich der Schatten“ muss Jesus steigen, um Menschen zu berühren und ihnen ein ruhiges Vertrauen in die Grundlagen ihres Daseins wieder zu geben. „Bilder von Erlösung“ nennt darum Drewermann seine tiefenpsychologisch geleitete Auslegung des Markusevangeliums.

Den unbestreitbaren Wert der historisch-kritischen Methode hält Drewermann fest, wenn er schreibt: „Jede tiefenpsychologische Deutung biblischer Überlieferungen müsste sich in der Tat dem verdienten Vorwurf der Willkür und Charlatanerie aussetzen, die... ohne Rücksicht auf die jeweilige Erzählform nebst ihrem literarischen und

⁹ Ebd. 7–8.

¹⁰ E. Biser (Der Freund. Annäherungen an Jesus, München 1989, 27) interpretiert mit dieser Formel das charakteristische christologische Profil von Kierkegaards „Einübung im Christentum“.

¹¹ E. Drewermann, „Tiefenpsychologie und Exegese“. Bd. I: Die Wahrheit der Formen, Olten 1984, 13f.

¹² Ders., Strukturen des Bösen. Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Bd. 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. Bd. 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, Olten 1977 (Sonderausgabe Paderborn 1988).

¹³ Ebd. Bd. III, LXII.

sozialen Kontext sich unvermittelt auf den Symbolismus gewisser Motive und Motivgruppen stürzt. Gegenüber solcher ‚wilder‘ Exegese ist zu sagen, daß es hinter das 19. Jh. und damit hinter die historisch-kritische Exegese in der Tat kein Zurück mehr gibt.“¹⁴ Seit 20 Jahren laufen Tausende Leute zu den Vorträgen Drewermanns. Seine Bücher – kaum eines hat weniger als 700 Seiten – haben die Auflage von einer Million längst überschritten.

Was hat der Drewermann, was andere theologische Redner und Schreiber nicht haben? Seine Methoden werden von Theologen, die dem naturwissenschaftlich geprägten Objektivitätsideal dienen, abgelehnt. Sie werden von Vertretern tiefenpsychologischer Schulen kritisiert. „Aber selbst Kritiker gestehen zu, dass alle, die nach Drewermann schreiben, von seiner Fragestellung und seinem Lösungsvorschlag profitieren, auch wenn das durch Abgrenzung geschehe“, resümiert Thomas Philipp in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Drewermann.

„Wir leben in einer Zeit, die immer stärker von der Subjektivität her fragt. Was ist da eine Theologie wert, die sich nicht in den Innenraum der Subjektivität begeben will, weil sie um ihre Wissenschaftlichkeit fürchtet? Diese Frage wird vom Werk Drewermanns bleiben, und sie soll die Theologie so schnell nicht in Frieden lassen ...“

Drewermann lehrt in gut biblischer Tradition, Gefühle als Ort der Gottesbegegnung ernst zu nehmen. Auch ungeklärte: Denkt man an die Psalmen! Die Schultheologie kann mit Gefühlen

und mit der Gegenwart Gottes in ihnen nichts anfangen und verdient deshalb Fundamentalkritik. Unbeschadet wissenschaftlicher Mängel: Als religiöser Autor verdient Drewermann Anerkennung.“¹⁵ Auf Drewermann bezieht sich auch Anselm Grün, denn J. A. Sanford, der schon um 1974 die Bibel tiefenpsychologisch ausgelegt hat, und den Büchern von Eugen Drewermann verdanke er wichtige Einsichten. Allerdings habe es Drewermann versäumt, die tiefenpsychologische Schriftauslegung in den Zusammenhang der Auslegungstradition zu stellen, wie sie seit der frühen Kirche bestand. A. Grün sieht in der tiefenpsychologischen Auslegung eine Weiterführung der spirituellen Bibelauslegung: „Das Ziel der bildhaften Auslegung ist immer die Begegnung mit Gott und die Verwandlung meiner eigenen Existenz durch Jesus Christus.“¹⁶ Anselm Grün hat keinen theologischen Generalschlüssel, mit dem er alles aufschließt. Er ist kein theologischer Systematiker. Er bewegt sich mit seinen Texten im „Gemüt“, in den seelischen Dimensionen der ZuhörerInnen und LeserInnen und bedient sich dabei der Seelenkenntnis der „Väter“, der Seelenkunde der Tiefenpsychologie und der transpersonalen Psychologie. Er ist mit Drewermann der Überzeugung, dass in den Tiefenschichten der Seele, in den starken Leidenschaften, Sehnsüchten, Träumen, Gefühlen und Bedürfnissen eine unmittelbare Gleichartigkeit zwischen den Menschen aller Zeiten und Zonen bestehe. Deshalb können Menschen von heute bei dem Jesus von damals eine

¹⁴ Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, 19.

¹⁵ Thomas Philipp, In Beziehung mit dem Text. Psychologische Auslegung und deren Reichweite, in: „Orientierung“ 66 (2002) 127–131 und Orientierung 67 (2002) 137–140; 139f.

¹⁶ A. Grün, Tiefenpsychologische Schriftauslegung (Münsterschwarzacher Kleinschriften 68), Münster-schwarzach 1992, 8.

Hilfe in ihrer Not finden: „Ich möchte das, was die Menschen heute bewegt, zusammen bringen mit dem, was Lukas als einen Menschen seiner Zeit an Jesus fasziniert hat.“¹⁷

Eine Lichtung finden

Was bewegt heute die Menschen, was suchen sie? Was Menschen in einer globalisierten Welt suchen, hat Rüdiger Safranski so formuliert: „Ich stelle mir vor: Man kommt irgendwoher und will irgendwohin und man kann sich nicht verhehlen, dass die Verhältnisse, in denen man sich vorfindet, unübersichtlich, also waldartig sind. Man hat sich verirrt, ein Gefühl, das heutzutage der Normalzustand ist. Man beginnt nach einer Lichtung zu suchen.“¹⁸

Aber wo ist eine Lichtung zu finden? Bei einem, der eine klare Spur zieht durch den Dschungel der chaotischen Zustände? Bei einem Jesus, der die komplexen Verhältnisse vereinfacht? Bei einem Jesus, der moralischen, wirtschaftlichen und – wenn es sein muss – auch militärischen Erfolg garantiert? Bei einem Jesus, der das Zeug hat, es

zum weltanschaulichen Marktführer zu bringen? Viele Leute – nicht nur in Amerika – suchen diesen Jesus. Mit Methoden des modernen Marketings verkünden ihn seine Evangelisten rund um den Globus. Es ist der Jesus einer „Christologie von außen“. Er findet begeisterte Anhänger unter Technikern und Kaufleuten, bei Spitzensportlern und Filmstars, bei armen Leuten in Lateinamerika und beim amerikanischen Präsidenten.

Andere Leute – nicht nur in Großstädten – suchen den Jesus einer „Christologie von innen“. Sie laufen zu spirituellen Meistern, pilgern zu Orten mit spiritueller Ausstrahlung, nehmen teil an „geistlichen Events“. Sie suchen einen „inwendigen Lehrer“, der ihnen hilft, „im Gewimmel der Geschichten die eigene Geschichte zu entdecken und zu gestalten“¹⁹. Sie suchen einen Jesus, der im Wald der Überfülle der „Seele“ eine Lichtung verschafft. Ob die Leute, die bei Jesus eine Lichtung suchen, sich von ihm mitnehmen lassen „in die Lichtung, die er uns zeigen will“, ist heute ebenso offen wie in den Tagen seines Erdenlebens.

¹⁷ A. Grün, Jesus – Bild des Menschen 8.

¹⁸ R. Safranski, Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?, München-Wien 2002, 109.

¹⁹ Ebd. 110.

SILVIA ARZT

Wie Frauen heute von Jesus reden

In der Feministischen Theologie sind Bild und Deutung Jesu ein zentrales Thema. Über die kritische Rückfrage an Exegese, Dogmatik und lehramtliche Tradition hinaus ist im Besonderen das persönliche Jesusbild von Frauen von Bedeutung. Die Religionspädagogin an der Theologischen Fakultät Salzburg, Dr. Silvia Arzt, zeigt in ihrem Beitrag, wie heute Frauen von Jesus reden, welche Bilder leitend sind, welche zurückgewiesen werden. (Redaktion)

1. Systematische Theologie in der Begegnung mit Biografien

Am Beginn ihres Buches, in dem es um die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen geht, setzen sich *Roselies Taube* u.a. mit dem Verhältnis von Systematischer Theologie und Lebensgeschichten auseinander. Sie plädieren dafür, dass Systematische Theologie auch danach fragt, wie sich der Glaube von Menschen heute gestaltet – als Selbstüberprüfung dieser theologischen Disziplin: „Lässt sich Systematische Theologie auf die Begegnung mit Biografien ein, so betreibt sie eine *Selbstüberprüfung*. Sie nimmt wahr, welche ihrer Inhalte in Lebensgeschichten aufgegriffen und gelebt werden, welche Inhalte keine Relevanz erreichen, welche Wirkungen hervorgerufen werden und wo sich inhaltliche Leerstellen in der eigenen theologischen Reflexion zeigen. Zwar wirken sowohl dogmatische wie ethische Reflexionen selten direkt in die Biografien von Frauen und Männern aus Kirchengemeinden hinein, aber trotz aller Brechungen

durch Predigt, Gruppenarbeiten und Vorträge intendiert Systematische Theologie ja auch dieses: Grundierungen zu geben, Fundamente zu legen für kirchliche Reflexion und Praxis. Wie kann sie das, wenn sie die Stimmen derer nicht vernimmt, denen diese Grundlage letztlich gilt?“¹

Wie aber ist mit diesen Stimmen umzugehen? Lorentz schlägt ein korrelatives beziehungsweise zirkuläres Umgehen mit empirischen Befunden vor, durch das Aussagen von Menschen, die Dogmen oder der Dogmatik nicht zu entsprechen scheinen, nicht sofort als ungenügend abgelehnt werden – dies wäre eine „normative dogmatische „Übersteuerung“, ebenso aber nicht „die faktisch „neuen Gottesbilder“ beziehungsweise „Jesusbilder“ unkritisch in (normativ-)christlichen Rang zu setzen.“² Was für die Systematische Theologie vielleicht ein eher neues Projekt ist, hat in der Religionspädagogik beziehungsweise Praktischen Theologie schon eine längere Tradition: jenseits eines Verständnisses als bloßer „Anwendungswissenschaft“ hat sie es sich zur Aufga-

¹ *Roselies Taube/Claudia Tietz-Buck/Christiane Klinger, Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen*, Stuttgart u.a. 1995, 11f.

² *Matthias Lorentz, Christologie Jugendlicher. Gruppendiskussionen als Versuch qualitativ-empirischer Gegenstandsannäherung*, in: *Christian Henning/Erich Nestler/Walter Spahn (Hg.), Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie*, Frankfurt/M. 2000, 227–252, 229f.

be gemacht, den Glauben der Menschen heute wahrzunehmen, vor allem auch mithilfe sozialwissenschaftlicher Methoden, mit denen sie auf Menschen hinhört, interessiert ist an ihren Gedankengängen und Interpretationen. Dabei ist es ein Anliegen, sich „an jene differenzierten Argumentations- und Begründungsstrukturen von (...) Kirchenmitgliedern heranzutasten versuchen, die diese in bezug auf Vorstellungen und Figuren des kirchlich-christlichen Dogmenvorrats besitzen.“³ Die meisten quantitativen und repräsentativen Umfragen aber „sind (noch) geprägt von rein theologisch-dogmatisch formulierten Fragen und Antwortvorgaben, die allenfalls ahnungsweise die Bilder in den Köpfen der Menschen angemessen beschreiben können. Sie erfragen nur die (Nicht-)Übereinstimmungen insbesondere jugendlicher Befragter mit einer dogmatisch sicherlich korrekt, aber für viele Menschen nichts sagend beschriebenen Vorstellung über Person und religiöse Funktion von Jesus Christus im Gebäude christlicher Glaubensaussagen.“⁴ Ein Beispiel dafür sind zwei Umfragen, die mit dem (Unter-)Titel „Was die Menschen wirklich glauben“⁵ auch endlich Einsichten über das verheißen haben, was die Menschen von

Jesus beziehungsweise Christus glauben. In den beiden Publikationen erfährt man, dass die Bedeutung Jesu Christi für die Menschen, die an Gott glauben, hoch ist⁶, allerdings nur ein Viertel von ihnen Jesus Christus als Gottesnamen betrachtet.⁷ Die Antworten der PfarrerInnen und Theologiestudierenden veranlassen die Autoren zur Frage, „wie weit die Trinität insgesamt und die Gottheit Jesu Christi im besonderen im *Vollzug des Glaubens* wirklich noch vorkommen oder ob sie (...) zugunsten religionsübergreifender Glaubensorientierungen in den Hintergrund treten und allenfalls Fixpunkte *traditionell-theologischer* Bemühungen sind“⁸. Immer mehr Augenmerk wird aber auch – auf dem Hintergrund des Geflechtes von Lebensgeschichte und Religion – darauf gelegt, den Menschen die theologischen beziehungsweise religiösen Themen nicht vorzugeben, sondern in der Erzählung der Lebensgeschichte die Selbstthematisierungen von Religion und Glaube zu erkennen. Vor allem die qualitativ ausgerichteten Forschungen begnügen sich nicht damit, die Tradition „abzufragen“, sondern die Bedeutung von Religion/Religiosität auch jenseits kirchlicher Begrifflichkeiten im Leben der Menschen aufzuzeigen.⁹

³ Andreas Feige, Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher. Eine religionssoziologisch-empirische Skizze: *Diakonia* 23 (1992) 43–46, 44.

⁴ Feige, ebd., 45.

⁵ Klaus Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997; Klaus Peter Jörns/Carsten Großholz (Hg.), Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage, Gütersloh 1998.

⁶ Vgl. Klaus-Peter Jörns (s. Anm. 5), 175f.

⁷ Vgl. Klaus-Peter Jörns (s. Anm. 5), 203.

⁸ Albrecht Rademacher/Klaus-Peter Jörns, Antworten von Pfarrerinnen und Pfarrern der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg sowie von Berliner Theologiestudierenden, in: Klaus-Peter Jörns/Carsten Großholz (Hg.), Was die Menschen wirklich glauben (s. Anm. 4), 195–257, 247.

⁹ Exemplarisch dazu: Stefanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart u.a. 1994; Regina Sommer, Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung, Stuttgart u.a. 1998; Kristina Augst, Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten, Stuttgart u.a. 2000; Edith Franke/Gisela Matthiae/Regina Sommer (Hg.), Frauen – Leben – Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, Stuttgart u.a. 2002.

In Bezug auf die Christologie wurden vor allem die Konzepte von Kindern und Jugendlichen erforscht.¹⁰ Was aber wissen wir darüber, wie Frauen heute von Jesus reden?

2. Wie Frauen heute von Jesus reden

Die niederländische Theologin Julie Hopkins befragte Kirchenbesucherinnen über ihren Glauben. Dabei stellte sich heraus, dass Kirchenbesucherinnen die christologischen Lehren nicht glauben. In den Interviews zeigte sich: „Nur fünf von dreißig befragten Frauen glaubten, dass Jesus göttlich, der Sohn Gottes oder unser Erlöser ist. Die übrigen nannten Bilder von Jesus als Propheten, als jüdischen Rabbi, als besonderen Menschen, als ein Vorbild für die Gleichheit zwischen den Geschlechtern oder für eine sittliche Gesinnung. Zehn Frauen sagten, Jesus spiele in ihrem Leben keine Rolle. Sechs Frauen leugneten ausdrücklich die Gottheit Christi. Viele Frauen äußerten Widerstand oder sogar Abscheu gegenüber der klassischen Satisfaktionslehre.“¹¹ Hopkins sagt dazu: „Christinnen, die das Rückgrat der Gemeinden sind, die treu Gottesdienste besuchen und die großzügig Zeit, Geld und Mühe investieren, glauben die christologischen Lehren nicht mehr, die ihnen jede Woche von der Kanzel gepredigt oder in ihren Gesangbüchern lyrisch geschildert werden.“¹² Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen Roselies Taube u. a. Sie befragten 15 in der Kirche engagierte Frauen und stell-

ten fest, dass für 14 Frauen Jesus nicht die zentrale Rolle einnimmt, der Glaube an Gott und ihre Gemeinschaftserfahrungen sind ihnen ungleich wichtiger: „Jesus Christus hat als ‚ethischer Jesus‘ und Begründer der kirchlichen Gemeinschaft eine klar umrissene, auch wichtige Funktion für die Frauen, steht aber nicht im Mittelpunkt ihres Glaubens.“¹³ Die Opfertheologie ist für die befragten Frauen ohne Bedeutung oder belastend. Die Auferstehung interpretieren die Frauen als Leben vor dem Tod, als Auferstehung im Leben.¹⁴

Eine Durchsicht des Liederbuchs der 1. Europäischen Frauensynode im August 1996 in Gmunden (eine Sammlung von viel gebrauchten Texten und Liedern von Frauen aller christlichen Konfessionen) ergibt, dass die Worte „Jesus“ oder „Christus“ ganze drei Mal vorkommen, niemals wird er angerufen oder steht er im Zentrum des Gebets. „Gott“, „Du“, „Weisheit“ kommen häufig vor. Das – allen bekannte – „Gotteslob“ spricht hier eine andere Sprache. Die empirische Begleitstudie über die Teilnehmerinnen der Frauensynode zeigt im Blick auf Jesus Christus folgende Ergebnisse: Der Aussage „Jesus Christus als Sohn Gottes ist für meinen Glauben wichtig“ stimmen 67% der Frauen zu; nur 41% der Frauen fühlen sich durch Jesu Tod am Kreuz erlöst; aber 83% stimmen dem Satz zu „Das Leben und Handeln Jesu und seiner JüngerInnen ist mir Vorbild“.¹⁵ Bei einer Tagung von feministischen Theologinnen im April 1999 in Öster-

¹⁰ Gerhard Büttner/Hartmut Rupp, „Wer sagen die Leute, dass ich sei?“ (Mk 8,27), Christologische Konzepte von Kindern und Jugendlichen, in: JRP 15 (1999) 31–47.

¹¹ Julie Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996, 20f.

¹² Hopkins ebd., 21.

¹³ Taube u.a. (s. Anm. 1), 195.

¹⁴ Vgl. Taube u.a. (s. Anm. 1), 196.

¹⁵ Vgl. Barbara Kampf, Die Gestaltung von Glaubenstradition, in: Veronika Prüller-Jagenteufel u.a., Frauen – Kirche – Feminismus. Die Teilnehmerinnen der ersten Europäischen Frauensynode als Avantgarde kirchlicher und gesellschaftlicher Erneuerung, Graz/Wien 1998, 67–87, 69.

reich hatte ich die Gelegenheit, in einem Arbeitskreis mit 14 Frauen dieser Frage nachzugehen.¹⁶ Der Großteil der Teilnehmerinnen waren Religionslehrerinnen, manche auch Pastoralassistentinnen oder Theologiestudentinnen.

Vor allem Jesus als Mensch ist für die Frauen wichtig – als bewusst lebender Mensch, als offener Mensch, als einer, der in seiner Zeit und als Kind seiner Zeit gelebt hat. Als Mann ist Jesus wichtig – als einer, der sich der weiblichen und männlichen Anteile in jedem Menschen bewusst und daher ein anziehender, erotischer Mann ist; als einer, der sein Leben im Griff hat – existenziell und spirituell. Jesus ist Begleiter, Kumpan, Bruder, Freund, Lehrer, Wegbegleiter. In seinen Optionen ist er ethisches Vorbild: Begegnungen mit ihm waren heilsame Begegnungen, er steht auf der Seite der Schwachen. So ist er auch Hoffnungslicht, der Auferstandene, das Gegenüber, Bild für das Göttliche im Menschen – aber das ist nicht nur er; Gott im Menschen zeigt – auch er – auf. Für manche ist er einer, über den man rational – erzählt, er kommt im Leben nicht mehr vor, aber doch durch die „Hintertür“ herein: durch die eigenen Kinder, die Predigt am Sonntag, den Lehrplan.

Was bedeutet dies für das Christentum? Oder zuerst: wie kommt es zu dieser Diskrepanz zwischen „persönlicher“ und offizieller Christologie? Wo liegt die Ursache für die „Krise der Christologie“¹⁷?

3. Frauenbild und Jesusbild – Krisen und Entwicklungen

Julie Hopkins findet den Grund für die Krise in der Entwicklung eines neuen Bewusstseins weiblicher Subjektivität: „Die christliche ‚Frau‘ im Sinne des kulturellen Stereotyps des westlichen Protestantismus ist eine spirituell intuitive, treusorgende Mutter, die bereit ist, alles für das Wohlergehen ihrer Kinder und ihres Mannes zu opfern. Diesem Bild korrespondiert seit der industriellen Revolution das entsprechende pietistische Stereotyp von Jesus als dem sich selbst opfernden Kind Gottes, der die persönliche Umkehr zu einer Religion verkündigte, die auf einer Ethik der Fürsorge, der Liebe zu einem väterlichen Gott und auf moralischer Disziplin gründete. Mit anderen Worten: Der sanfte Jesus, (...) und die ideale Ehefrau und Mutter sind zwei kulturelle Symbole für dieselbe Sehnsucht nach Sicherheit und bedingungsloser Liebe in einer Zeit schneller und aggressiver sozioökonomischer und technologischer Veränderungen.“ Da viele Frauen nun dieses Weiblichkeitsstereotyp aufgeben, kommen sie in eine christologische Krise: das traditionelle Lehrgebäude passt nicht mehr.¹⁸

Wie gelangen die Frauen zu den angesprochenen Jesusbildern? Wie entwickelt sich die Jesusbeziehung von Frauen? Im Workshop wurde Folgendes deutlich: In der (erinnerten) Kindheit ist die Beziehung zu Jesus eine herzliche, verbunden mit Nähe und Wärme,

¹⁶ Zu den detaillierteren Ergebnissen des Arbeitskreises vor allem auch im Kontext religiöser Entwicklung siehe: *Silvia Arzt*, „Du findest ihn nicht in Büchern und Formeln“. Christologie als Lernprozeß, in: *Hans-Ferdinand Angel* (Hg.), *Tragfähigkeit der Religionspädagogik*, Graz u.a. 2000, 171–187.

¹⁷ Hopkins (s. Anm. 11), 20.

¹⁸ Vgl. Hopkins ebd., 21f. Eine spannende Frage wäre an dieser Stelle natürlich auch, wie es den Männern heute mit Jesus geht. Zu fragen wäre, welche Christus-Beziehung Männer, die heute leben, haben. Auch diese Frage ist in der wissenschaftlichen Literatur weder gestellt noch beantwortet.

Trost und Erinnerungen an den Freund Jesus, der Wunder vollbringt. Dann ist (in der Jugendzeit?) Jesus als „Idol“ wichtig, als Vorbild, ebenso wie sein Weg und Anspruch. Später wird die Beziehung unwichtiger, unpersönlicher – mehr Reden über Jesus als Reden mit Jesus –, oder er kommt im Leben nicht mehr vor. Bei denen, die noch einen „Platz für Jesus“ in ihrem Leben haben, entwickelt sich dann eine neue Beziehung: der Mensch Jesus und seine Lebensgeschichte rücken in den Vordergrund und werden für die eigene Lebensgeschichte bedeutsam – oder er wird auch als „revolutionäre Kraft“ oder „Kraftquelle“ beschrieben, was an mystische Beschreibungen erinnert. Es zeigt sich, dass in dem Maße der Entwicklung zur selbständigen Frau sich auch die Bezüge zu Jesus Christus verändern. Julie Hopkins stellt dies im Blick auf die Weiblichkeitsstereotype fest. Ihre These kann aus der Perspektive der Lebensgeschichten der Frauen nur bestätigt werden.

Erwachsene Frauen, Theologinnen, die zugleich auch Familien- und Lebensmanagerinnen sind, können mit dem Jesuskindlein ebenso wenig anfangen wie mit dem Christus, der sie und die Welt ein für alle mal erlöst. Frauen wollen ernst genommen werden und ihren Beitrag zur Erlösung leisten. Es ist nicht so, dass die Frauen keinen Bezug mehr zu Jesus Christus haben; doch muss ihnen zugestanden werden, dass sie im Zuge ihrer religiösen Entwicklung ihre Bezüge zu Jesus Christus verändern.

4. Feministisch-theologische Revisionen

Hopkins plädiert in dieser Situation nicht für *eine* neue Christologie, sondern für kontextuelle und facettenreiche Christologien¹⁹ und für eine Christologie „von unten“, die zweierlei beinhaltet: zum einen, bei den zeitgenössischen Erfahrungen anzusetzen und zum anderen, sich nicht auf die Dogmen zu konzentrieren, sondern auf die biblischen Darstellungen des Lebens Jesu,²⁰ denn: „Eine positive und inspirierende Christologie muss aus den Traditionen und Ressourcen glaubender Frauen hervorgehen.“²¹

„Hebammen des Dialogs“²² zwischen Frauenerfahrungen und theologischer Tradition sind schon lange feministische Theologinnen. Ein zentrales Thema feministisch-theologischer Kritik und Rekonstruktion beziehungsweise Revision ist die Christologie.²³

An zwei „Kernthemen“, die in den genannten Befragungen von Frauen immer wieder genannt werden, sollen im Folgenden aus der Fülle feministisch-theologischer Forschung Impulse sichtbar gemacht werden:

- das Unbehagen bzw. die Kritik an der Opfertheologie
- Jesus als ethisches Vorbild bzw. die erlösende Beziehungsmacht

4.1. Kritik am erlösenden Opfer

In der Diskussion um eine feministische Christologie im Westen²⁴ wird immer

¹⁹ Vgl. Hopkins (s. Anm. 11), 134f.

²⁰ Vgl. Hopkins (s. Anm. 11), 137.

²¹ Hopkins (s. Anm. 11), 142.

²² Vgl. Riet Bons-Storm, Putting the little ones into the dialogue: a feminist practical theology, in: Denise M. Ackermann/Riet Bons-Storm (Hg.), Liberating Faith Practices, Luzern 1998, 9–25, 23.

²³ Eine kurze Einführung in die Debatte und in aktuelle Fragestellungen bieten: Marie-Theres Wacker/Elisabeth Hartlieb/Angelika Strotmann, Christologie, in: Irene Leicht/Claudia Rakel/Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 154–161.

wieder die Erlösung durch Leiden und Opfer am Kreuz diskutiert²⁵. Vor dem Hintergrund der weiblichen Sozialisation Mitte des letzten Jahrhunderts, die für viele Frauen auch von Opferbereitschaft und dem Hintanstellen der eigenen Bedürfnisse gekennzeichnet war, formulierte Mary Daly Kritik an der Vorbildfunktion von Jesus als sich hingebendem Opfer, das sogar sein Leben (freiwillig) hingibt für andere. „Die „imitatio“ Christi verpflichtete Frauen damit auf „Tugenden“ wie aufopfernde Liebe, passives Hinnehmen des Leidens, Demut, Sanftmut usw., zu denen sie angesichts ihrer Opfer-Situation in der sexistischen Gesellschaft gerade nicht ermutigt werden sollten.“²⁶ Hierbei stellt sich die Frage, ob diese „Verstärkungsfunktion“ problematischer Tugenden heute noch die Erfahrung vieler Frauen trifft – da Opferbereitschaft und Selbstlosigkeit in den westlichen Ländern kaum mehr Themen in der geschlechtsspezifischen oder religiösen Sozialisation sind.

Frauen sind aber immer noch betroffen von Gewalt, und mit diesen Gewalt erfahrungen wird das Modell des Jesus Christus, der sich im Gehorsam seinem Vater unterwirft, in Zusammenhang gebracht – als ein Beispiel für jene, die unter patriarchaler Unterdrückung leiden. „Es fördere damit die Akzeptanz der Gewalt an Frauen und Kindern, die sich ebenfalls der familiären und häufig

auch der sexuellen Gewalt des Vaters zu unterwerfen haben.“²⁷ Rita Nakashima Brock, die viel mit Opfern sexueller Gewalt gearbeitet hat, bringt dies mit der „double-bind“-Situation zusammen, in der viele der Opfer leben: „Das unschuldige Kind opfert sich dem Willen seines Vaters aus Liebe, und dieser wiederum opfert sein geliebtes Kind – aus Liebe zu den Menschen – oder lässt dieses Opfer zumindest zu.“²⁸

Die „Gottespoetin“ Carola Moosbach formuliert diese Ablehnung des Gottes, der Opfer will, auf dem Hintergrund ihrer eigenen Missbrauchserfahrung poetisch:²⁹

Antigebet

Gott Vater oben auf dem Thron
sandte seinen einzigen Sohn
und wollte dass er geopfert wird
für unser aller Sünde –
das glaub ich nicht das bete ich nicht
das kann mein Gott nicht sein

Die Frau dem Manne untertan
schweig still in der Gemeinde
besudelt ist wer sie berührt
den Apfel nahm sie hat ihn verführt –
das glaube ich nicht das bete ich nicht
kann Gottes Wort nicht sein

Bescheiden gehorsam demütig rein
dem Feinde die andere Wange
alles vergeben alles verzeihen

²⁵ Für Entwürfe von Theologinnen der sogenannten „Dritten Welt“ vgl. *Doris Strahlm*, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997, und *Manuela Kalsky*, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000.

²⁶ Dazu vor allem auch: *Regula Strobel*, Theologische Interpretationen der Kreuzigung Jesu und die gesellschaftliche Normalität des Opferdiskurses, in: *Charlotte Methuen/Angela Berlis* (Hg.), Befreiung am Ende? Am Ende Befreiung! Feministische Theorie, Feministische Theologie und die politischen Implikationen (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen 10), Leuven 2002, 151–169.

²⁷ *Strahlm* (s. Anm. 24), 40.

²⁸ *Strahlm* (s. Anm. 24), 51.

²⁹ *Strahlm* (s. Anm. 24), 51.

³⁰ *Carola Moosbach*, Gottflamme Du Schöne. Lob- und Klagegebete, Gütersloh 1997, 46.

nicht schreien nicht kämpfen bin ja so klein –
das glaube ich nicht das bete ich nicht kann meine Wahrheit nicht sein

Christlich heißt auch die Täter verstehen
bloß nicht parteilich die Hände in Unschuld
die Reichen spazieren durchs Nadelöhr
zwei Welten für Sonntag und Alltag –
das glaube ich nicht das will ich nicht so soll meine Kirche nicht sein.

Das Kreuz Christi kann aber auch für Frauen positiv die Funktion des Trostes im Leiden haben. So betonte eine Krankenhausseelsorgerin, die vielen Menschen beigestanden ist, dass sich ihr Verständnis vom Kreuz durch ihre Arbeit verändert habe: „Immer wieder haben mir die Menschen, denen es sehr, sehr schlecht gegangen ist, gesagt, dass sie an das Kruzifix denken. Dass es für sie tröstlich ist, dass da einer, dass da Gott mit ihnen geht – ans Kreuz, in die unerträglichen Schmerzen. Und dass es dabei nicht bleibt – er geht mit mir hindurch durch den Schmerz zur Auferstehung.“

Krankheit und Schmerz sind Teil des Lebens für viele Menschen. Und diese Realität ist ernst zu nehmen. Was im Zuge der (feministischen) Kritik am Opfer nicht geschehen darf, ist die „Verleugnung der Realität der Liebe und ihrer Verletzbarkeit. Dem Schmerz einen Raum geben, ist notwendig. Unsere weiße Mittelklasse-Wahrnehmung verbietet oft den Blick auf Realitäten, dem Schmerz darf kein Raum gegeben wer-

den (...).“³⁰ Der geschundene und blutende Körper des Jesus, an dem die Todesstrafe vollzogen wurde, ist ein Projektionsbild für geschundene und leidende Körper. Auch Womanist-Theologinnen betonen, dass Jesus seit der Zeit der Sklaverei ein zentraler Bezugs-punkt ihres Glaubens gewesen sei und ihnen in Unterdrückungssituationen Kraft gegeben habe. „In seiner Kreuzigung sahen sie ihre eigene Kreuzigung in Form von Vergewaltigungen, Akten der Erniedrigung und Demütigung, dem Verlust ihrer Familien und dem Verkauf ihrer Babys. Seine Auferstehung barg für schwarze Frauen die Hoffnung in sich, dass Befreiung von ihrer dreidimensionalen Unterdrückung möglich sei und gab ihnen Kraft, für ihre Würde und ihre Befreiung zu kämpfen.“³¹

Dass auch im alpenländischen Kulturreis das Kruzifix eine Projektionsfolie für Leiden war, zeigen die Bilder der „Heiligen Kümmernis“, der „Frau am Kreuz“³², die in Tirol (wieder)entdeckt wurden. Seit dem Mittelalter gab es die Tradition der heiligen Kümmernis, die auf eine Legende zurück geht, nach der eine schöne Prinzessin in frühchristlicher Zeit an Gott glaubte (anders als ihr Vater) und die Ehe mit einem heidnischen König verweigerte. Daraufhin bat sie Gott, sie so zu verwandeln, dass sie von keinem Mann mehr begehrte, aber Christus gleich werde. Ihr Gebet wurde erhört – ihr wuchs ein Bart – und ihr Vater ließ sie daraufhin kreuzigen. Eine wundersame Geschichte, Bilder, die stören. Bilder, die unsägliches Leid symbolisieren – auch von Frauen.

³⁰ Dorothee Sölle, Die Verwundbarkeit Christi. Zur feministisch-theologischen Debatte, in: Sönke Abeldt u.a. (Hg.), „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“ Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie, Mainz 2000, 171–179, 173.

³¹ Strahm (s. Anm. 24), 43.

³² Ilse Friesen, Frau am Kreuz. Die Heilige Kümmernis in Tirol. Ausstellungskatalog, Museum Stift Stams, 1998.

4.2. Jesus als ethisches Vorbild – erlösende Beziehungsmacht

Neben der Kritik an der Kreuzes- und Opfertheologie haben sich feministische Theologinnen darum bemüht, alternative Modelle von Erlösung zu formulieren. Rosemarie Radford Ruether sieht in Jesus, in seiner Botschaft und Praxis, ein Modell für ein neues Menschsein und eine neue Menschlichkeit. „Er führte als historische Figur beispielhaft einen Lebensweg vor, der kritisch sei gegenüber unterdrückerischen Privilegien, die bis heute die Welt regieren und von der Religion ‚sakralisiert‘ werden. Diesen Weg gelte es für jeden Christen und für jede Christin zu gehen, so dass wir füreinander ‚andere Christusse‘ werden.“³³

Vor allem die sogenannten Beziehungschristologien sind Neuentwürfe, die Erlösung anders denken wollen. „Nicht mehr Jesus als Befreier, als Erlöserfigur oder einsamer Held ist der Bezugspunkt dieser Reformulierungen der Christologie, sondern ein neues Verständnis von Erlösung, von der erlösenden Qualität gerechter und heilender Beziehungen, von erlösender Verbundenheit und Gemeinschaft, in deren Dynamik Jesus und seine Praxis eingebunden werden.“³⁴

Carter Heyward entwickelte eine „feministische Theologie der Beziehung“. In dieser wird Gott als „transpersonale Macht in Beziehung“ gedacht, „die sich in den gerechten Beziehungen der Menschen untereinander inkarniert“. Erlösung findet dann statt, wenn die Menschen Gerechtigkeit und Liebe reali-

sieren. Aufgabe der Menschen ist es – in der Nachfolge Jesu, der dies vorgelebt hat –, ‚to god‘, das heißt Gott in der Welt zu inkarnieren und die göttliche Macht-in-Beziehung als heilende und wechselseitige Kraft erfahrbar machen:

„Wir fangen an, uns auf uns selbst zu besinnen, gezwungen von der Macht-in-Beziehung. Diese Macht ist schohnungslos in ihrem Entschluss, die Grenzen und Trennwände zwischen uns zu durchbrechen. Wir werden dazu getrieben, das Wort auszusprechen, das sich über uns ergießt: ‚Ohne unser Berühren gibt es keinen Gott. Ohne unsere Beziehung gibt es keinen Gott.‘ Ohne unser Schreien, ohne unser Sehnen, ohne unser Zürnen gibt es keinen Gott. Denn im Anfang ist die Beziehung, und in der Beziehung liegt die Macht, die die Welt durch uns und mit uns schafft, du und ich, ihr und wir und niemand von uns allein. Durch diese Macht werden wir weiter getrieben, als wir uns vorzustellen wagen. Durch diese Macht werden wir dazu ermutigt, zusammen zu leben. Durch diese Macht wird es uns möglich, zu erfahren und zu erkennen, dass wir ermutigt und befähigt werden, unaufhörlich göttlich zu handeln.“³⁵

5. Resümee: Von der Jesusbeziehung zum Christusbekenntnis

Empirische Befunde und Hinweise vor allem aus dem protestantischen, aber auch katholischen Raum zeigen auf, dass viele Frauen, die regelmäßig am kirchlichen Leben teilnehmen, sich aktiv in den Gemeinden und Kirchen engagieren, Unbehagen gegenüber der

³³ Strahm (s. Anm. 24), 42.

³⁴ Strahm (s. Anm. 24), 44f.

³⁵ Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986, 195f.

traditionellen christologischen Lehre formulieren beziehungsweise diese nicht (mehr) glauben. Vor allem die Vorstellung des erlösenden (Selbst-)opfers am Kreuz wird von vielen abgelehnt – wichtig aber bleibt Jesus als ethisches Vorbild und das biblisch bezeugte Leben Jesu. Die Bilder von Jesus, die für Frauen heute bedeutsam sind, beziehen sich vor allem auf die Menschlichkeit Jesu. Braucht es vielleicht neue Bilder und Worte, um die Botschaft von der schon geschehenen Erlösung und dem versprochenen Heil auszudrücken, damit die Göttlichkeit Jesus wieder Relevanz bekommt? Hopkins plädiert in

diesem Zusammenhang für kontextuelle und facettenreiche Christologien und für eine „Christologie von unten“, die zweierlei Pole beachtet: zum einen, bei den zeitgenössischen Erfahrungen anzusetzen, und zum anderen, sich nicht auf die Dogmen zu konzentrieren, sondern auf die biblischen Darstellungen Jesu. Aus der Spannung von Lebenserfahrung und biblischer Überlieferung könnte dann eine positive und inspirierende Christologie hervorgehen, könnten neue Glaubensformeln als Transkriptionen von Bildern des Glaubens in der und in die jeweilige Zeit formuliert werden.³⁶

³⁶ Vgl. Hopkins (s. Anm. 11), 134ff. Ein konkretes Projekt, das in dieser Richtung arbeitet, ist das Credo-Projekt der Zeitschrift *Publik-Forum*, bei dem mittlerweile über 3000 Christinnen und Christen ihr Credo eingesandt haben und das auch systematisch-theologisch reflektiert wird. Vgl. dazu: Urs Baumann, Was glauben wir eigentlich? Vom Credo zur Bekenntnisvielfalt, in: *Diakonia* 2 (2003) 120–125.

MARTINA GELSINGER

KirchenRaumPädagogik als Disziplin der TheologInnen?

Querschnitt durch Publikationen eines sich rasch ausbreitenden Forschungs- und Arbeitsfeldes

Ein neues Forschungsfeld an der Schnittstelle von Kunst und Kirche beginnt sich zu etablieren: KirchenRaum Pädagogik. Während der Begriff „Museumspädagogik“ seit geraumer Zeit in aller Munde ist, wird bei der neuen Sprachschöpfung „Kirchenpädagogik“ nicht nur der erste Teil des Begriffes ausgetauscht, sondern insbesondere der Raum des Erlebens von Kunstwerken, der Kirchenraum als liturgischer Ort, bewusst miteinbezogen. Zunächst in der evangelischen Kirche Deutschlands verbreitet, ist die Kirchenpädagogik dort zu einem der innovativsten (und auch kreativsten) Felder der letzten Jahre geworden. Ausgehend von der These „Kirchen erzählen vom Glauben“, dienen der Kirchenpädagogik Räume, Symbole und Kunstwerke als Mittel der Verkündigung. Ins Leben gerufen wurde diese Disziplin, um die Symbolik des Kirchenraumes, die sich nicht immer unmittelbar erschließt, Erwachsenen, Kindern und Jugendlichen näher zu bringen. Dabei werden mit pädagogisch-didaktischen Mitteln ungewohnte und unerwartete Zugänge eröffnet. Ziel ist es, die Wahrnehmung anzuregen und die Kunstwerke gleichsam „lesen“ zu lernen. Seit 1998 ist eine Reihe von Publikationen zur Kirchenpädagogik in allen Teilen Deutschlands erschie-

nen. Eine Auswahl wird im Folgenden vorgestellt.

„Welche schwindelerregende unglaubliche Entwicklung! Vor 20 Jahren wusste niemand etwas von Kirchenpädagogik, das Wort für den neugeborenen Arbeitszweig gab es noch nicht einmal“, schreibt Birgit Hecke-Behrends, Mitglied des Vorstandes Bundesverband Kirchenpädagogik¹ (mit Sitz in Hannover) in ihrem Vorwort zur zweiten Ausgabe der Zeitschrift *Kirchenpädagogik*², die mit dem Heft 1/2001 aus der Taufe gehoben wurde und inzwischen in einer Auflage von etwa 450 Stück halbjährlich erscheint.

Die Hefte des Bundesverbandes Kirchenpädagogik geben Raum zur Diskussion. Angesprochen werden in der Praxis tätige KirchenpädagogInnen, deren Zielgruppe Kinder und Jugendliche sind. Auf die Erwachsenenbildung wurde die Tätigkeit des Vereins zunächst noch nicht erweitert. Praktische Impulse für Kirchenführungen, genaue Anleitungen, Inhalte und zeitlicher Ablauf werden ebenso beschrieben wie die didaktische Arbeit mit thematischen Angeboten, zum Beispiel das Aufgreifen von kirchenjahreszeitlichen Themenstellungen (Leben und Tod in der Fastenzeit...).

¹ Auf der Mitgliederversammlung des Bundesverbandes am 13. September 2002 in Osnabrück wurden acht „Thesen zur Kirchenpädagogik“ beschlossen, siehe dazu die homepage des Verbandes www.bvkirchenpaedagogik.de.

² Kirchenpädagogik. Zeitschrift des Bundesverbandes Kirchenpädagogik e.V. (Hg.).

Einzelne künstlerische Gestaltungselemente in oder an Kirchen, wie etwa Kriegerdenkmäler, werden von unterschiedlichen Aspekten betrachtet. Hier spielt die Vermittlung des historischen Hintergrundes genauso eine Rolle wie die Frage nach dem persönlichen Bezug. Bei allen angeführten Angeboten wird großes Augenmerk auf den Leitsatz „Kirchenräume für Kinder mit allen Sinnen erfahrbar machen“ gelegt. Aufgegriffen wird die „Begegnung der Religionen in der Kirchenpädagogik“ wie auch die derzeitige Situation, dass immer mehr Kinder – und zwar nicht nur solche, die einer anderen religiösen Kultur entstammen – im Rahmen des Unterrichts das erste Mal einen Kirchenraum betreten.

Genau beschriebene Arbeitsaufgaben sind in der Zeitschrift ebenso zu finden wie Referate von Symposien, Werkstatt-Tagungen und Examens- oder Referendarsarbeiten zur Kirchenpädagogik. Besondere Aufmerksamkeit wird der regionalen Vernetzung gewidmet, zum Beispiel durch das Anführen von Ansprechpartnern in den einzelnen Bundesländern, den Hinweis auf Veranstaltungen, Regionaltreffen, Tagungen und Fortbildungsangebote der einzelnen (evangelischen) Kirchen. Aktuelle Publikationen, die zum Teil auch über die Konfessionsgrenzen und die übliche Schwerpunktsetzung der Kirchenpädagogik hinausführen, werden kritisch rezensiert sowie Medien, Spiele und Projekte wie zum Beispiel eine „Mobile Glockenwerkstatt“ für die praktische Arbeit vorgestellt. Die Zeitschrift wird auch als Medium genutzt,

um das Selbstverständnis der in diesem Bereich Tätigen zu reflektieren. Besonders auffallend ist das Engagement, den Verein der Kirchenpädagogik entsprechend zu positionieren und den wesentlichen Anteil am Zustandekommen dieses neuen religionspädagogischen Bereiches für sich zu reklamieren. Alles in allem eine Zeitschrift, die detaillierte Materialien für den Einsatz der Kirchenpädagogik in der Praxis sowie bereits erprobte pädagogische Ansätze und zahlreiche kreative Zugänge zu Themenstellungen bietet.

Nicht nur die praktische Kirchenpädagogik vor Ort hat sich etabliert; auch die religionspädagogischen Institute an den Evangelisch-Theologischen Universitäten beschäftigen sich in ihrer wissenschaftlichen Forschung mit dieser neuen Schnittstelle zwischen Kunst und Kirche. Hier hat sich ein breites Feld der interdisziplinären Auseinandersetzung aufgetan.

Mit den *Bänden des religionspädagogischen Instituts Loccum zur Kirchenpädagogik*³ wird, wie es Herausgeber Thomas Klie im Vorwort formuliert, der Versuch unternommen, „die vielerorts verfestigende Praxis theologisch-liturgisch und religionsdidaktisch zu profilieren, sie also kritisch gegenzulesen“, denn, so Klie, „die Kirche ist kein beliebiger Raum“, und „Kirchenpädagogik ereignet sich im Vorhof heiligen Geschehens“⁴. Die in den Bänden angeführten Materialien eignen sich außer für Kirchenführungen auch für Kirchenbesuche im Rahmen des Religionsunterrichtes sowie für Veranstaltungen

³ Thomas Klie (Hg.), *Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*, Walter de Gruyter, Münster 1998; *Kirchenpädagogik und Religionsunterricht. 12 Unterrichtseinheiten für alle Schulformen*, Hg. v. Thomas Klie, 2001 und *Christiane-B. Julius/Tessen von Kameke/Thomas Klie/Anita Schürmann-Menzel, Der Religion Raum geben. Eine kirchenpädagogische Praxishilfe*, Hg. v. Thomas Klie, Religionspädagogisches Institut Loccum, Rehburg-Loccum 1999.

⁴ Vorwort der Herausgeber in: *Der Religion Raum geben*, 1999, 2.

von Kirchengemeinden. Besonders hingewiesen wird dabei darauf, dass zur Zielgruppe nicht nur Kinder und Jugendliche (im Rahmen ihrer Ausbildung) zählen, sondern auch Augenmerk auf Erwachsene gelegt wird, für welche die Kirchenpädagogik Angebote zur Wahrnehmungshilfe von Kirchenräumen bietet.

Tessen von Kameke gibt als Einstieg in „Der Religion Raum geben. Eine kirchenpädagogische Praxishilfe“ einen Abriss über das „neue Interesse am Kirchenraum“; er zeigt die Probleme der Vermittlung religionspädagogischer Bezüge und die Entwicklung der Kirchenpädagogik auf, die als Handlungsfeld 1991 auf der ersten Jahrestagung des bundesweiten kirchenpädagogischen Arbeitskreises in Anlehnung an die Museumspädagogik als Begriff definiert wurde. Seitdem hat sich die Bezeichnung in der einschlägigen Literatur durchgesetzt. Der „Theorieteil“ wird von Ruth Görnandt⁵ mit didaktischen Überlegungen zur Gestaltung der Begegnung mit dem Kirchenraum weitergeführt (S. 18–24) und schließt mit einem Aufsatz von Christiane-B. Julius über die Inszenierung und Dramaturgie bei der Erschließung des Raumes (S. 25–31).

Den Großteil der Publikation bilden drei umfangreiche „Materialteile“, die in *Methodische Bausteine* und *Material* für sogenannte „Begehungen“ (wie in der einschlägigen Literatur die kirchenpädagogischen Angebote genannt werden) gegliedert werden. Die Unterrichtseinheiten stammen aus der Arbeit des Religionspädagogischen Instituts,

v. a. aus Vikariatskursen. Mehrfach betont wird die Praxiserprobtheit sämtlicher Modelle.

Bei den Veröffentlichungen zur Kirchenpädagogik des Religionspädagogischen Instituts Loccum handelt es sich um ansprechende, gut zu lesende Bücher für die Praxis. Dabei wird die Kirchenpädagogik auch als kreative Wahrnehmungshilfe für Erwachsene im Bezug auf den Kirchenraum in Betracht gezogen.

Der 2002 erschienene Band 17 „Kirchenräume – Kunsträume“ aus der von Horst Schwebel herausgegebenen Reihe „Ästhetik – Theologie – Liturgik“ widmet sich in Form einer Aufsatzsammlung dem aktuellen Thema der Einbindung zeitgenössischer Kunst in Kirchenräume.⁶

Die AutorInnen kommen aus den unterschiedlichsten Sparten künstlerischen Schaffens beziehungsweise haben als FunktionsträgerInnen in kirchlichen Institutionen Erfahrungen mit solchen gemacht. Die breite Fächerung und die unterschiedlichen Zugänge ergeben sich schon aus den fast vierzig an der Publikation beteiligten AutorInnen. Gemeinsam ist ihnen allen die Erfahrung mit zeitgenössischer Kunst in Kirchenräumen; dabei werden einzelne Aktionen exemplarisch herausgegriffen. Bemerkenswert dabei ist, dass nicht – wie so oft – allein die bildende Kunst bemüht wird, um den zeitgenössischen Kontext herzustellen, sondern auch im Sinne eines interdisziplinären Dialoges Sparten wie Film, Tanz, Theater, Literatur ihren Weg in den Kirchenraum finden.

⁵ Ruth Görnand ist Redakteurin der obengenannten Zeitschrift.

⁶ Vgl. Kirchenräume – Kunsträume. Hintergründe, Erfahrungsberichte, Praxisanleitungen für den Umgang mit zeitgenössischer Kunst in Kirchen. Ein Handbuch, hg. vom Zentrum für Medien, Kunst Kultur im Amt für Gemeindedienst der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers/Kunstdienst der Evangelischen Kirche Berlin (Ästhetik – Theologie – Liturgik 17), LIT-Verlag, Münster u.a. 2002. (384) Br. € 15,90 (D).

Der Aufbau der Publikation wird (nach zahlreichen Grußworten) mit dem grundlegenden Kapitel „Der gebaute Kirchenraum“ (S. 33–106) eröffnet. Im Anschluss daran wird die Einbindung der „Künste“ im Kirchenraum anhand von Beispielen verschiedener Kirchengemeinden und Kunstdiensten von evangelischen Kirchen vorgestellt (S. 109–225). Im Weiteren werden im Kapitel „Handlungskonzepte und Finanzierungsmodelle“ (S. 229–307) bereits Anregungen und Hilfestellungen für die konkrete Umsetzung der zuvor beschriebenen Projekte erläutert. Konfliktverläufe und kirchliche Entscheidungsprozesse werden dabei genauso aufgegriffen wie die Diskussion über das Verhältnis von Kunst und Kirche im Horizont des Gemeindeaufbaus. Unter dem Kapitel „Hinweise“ (S. 315–346) haben verschiedene in der Praxis tätige AutorInnen konkrete Hilfestellungen und Erläuterungen zur Durchführung von Wettbewerben, Kunstausstellungen und zum praktischen Umgang mit kirchlichem Kunstgut (Inventarisierung) zusammengefasst. Am Schluss der Publikation werden Dokumente zur Fragestellung „Kirche und bildende Kunst der Gegenwart“ und Stellungnahmen von Kunstbeauftragten sozusagen als „dokumentarischer Anhang“ angeführt.

Der Herausgeber formuliert das Ziel der Publikation folgendermaßen: „Die Einsicht muss auch unter Theologen um sich greifen, dass Umgang mit Kunst nicht eine Angelegenheit des Nebenbei sein kann. Sie fordert eindringende Auseinandersetzung mit den ihr jeweils eigenen konstitutiven Charakteristika und das Eintreten in einen ei-

genständigen Diskurs... Dieses Buch will dazu verhelfen – beiden: dem kirchlichen Partner, der/die sich auf Gegenwartskunst einlassen will; dem künstlerischen Partner, der/die sich auf ein Projekt mit der Kirche einlassen will.“⁷ Wünschenswert wäre eine Dokumentation mit Bildmaterial der beschriebenen Projekte, sowohl in dieser als auch bei der – aus derselben Reihe stammenden – im Folgenden angeführten Publikation. Die Forderung nach einem ansprechenderen, übersichtlicheren Layout scheint bei der Kreativität des Inhalts berechtigt zu sein. „Kirchenräume – Kunsträume“ – ein Praxishandbuch auch zum Durchblättern und Schmöckern für all jene, die von dem notwendigen Dialog der Gegenwartskunst mit der Kirche überzeugt sind. Sie werden in diesem Buch auf der Suche nach Erfahrungswerten, Anregungen und Hilfestellungen sicherlich fündig.

Ebenfalls der Reihe „Ästhetik – Theologie – Liturgik“ entstammt der Band „Kirchen – Raum – Pädagogik“⁸ dessen Beiträge auf zwei Symposien zu den Themen „Kirche als Zeichen-Raum erschließen“ (1999) und „Wiederentdeckung des heiligen Raumes“ (2001) zurückgehen. Den sieben Autoren, die nicht nur aus dem vielfältigen Feld der theologischen Disziplinen stammen, sondern auch im Bereich Museumsessen tätig sind, geht es dabei mehr um eine wissenschaftliche Diskussion des Raumverständnisses und dessen pädagogischer Nutzung als um konkrete Praxisbeispiele. Im Vordergrund stehen theoretische und methodische Zugänge zum Thema Raumerfahrung.

⁷ Kirchenräume – Kunsträume, Richter, Vorwort des Hg., 22.

⁸ Kirchen – Raum – Pädagogik, hg. von Sigrid Glockzin-Bever und Horst Schwabel (Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 12), LIT-Verlag, Münster u.a. 2002, € 17,90 (D).

Die Publikation spricht theologisch Vorgebildete an und führt die Diskussion der Bedeutung und Vermittlung des Kirchenraumes auf wissenschaftlichem Niveau. Kontrovers und kritisch wird das Selbstverständnis der Kirchenraumpädagogik reflektiert. Zu nennen ist hier insbesondere der Aufsatz von Andreas Mertin mit dem provokanten Titel „Die Kirche als Jurassic Park? Oder: Lässt sich religiöses Raumgefühl pädagogisch klonen?“ Dabei werden u.a. Einwände vorgebracht, die auf die bereits zahlreich publizierten Praxismodelle und ihre theoretischen Legitimierungen Bezug nehmen. Zielperspektiven, die Frage nach einem vermittelbaren Raummythos des Protestantismus und die Forderung an die Kirchenpädagogik, einen Beitrag zum besseren Verständnis des aktuellen Kirchenbaus zu leisten, sowie die Kritik an die KirchenpädagogInnen, nicht mehr den Gottesdienst selbst, „sondern seinen Ort zum religiösen Biotop zu machen“, werden dabei herausfordernd formuliert.

Das Buch, das sich an in der Ausbildung Stehende – sei es in Schule, Studium oder Erwachsenenbildung – richtet, gibt Anstöße zur kritischen Reflexion des Selbstverständnisses der Kirchenpädagogik und fordert, Konsequenzen für einen didaktisch verantwortlichen Umgang mit dem Kirchenraum zu überlegung. Nachzugehen ist auf jeden Fall der Forderung von Horst Schwebel nach einer „Raumhermeneutik“, einer Disziplin, die dem Verständnis der Wirkung eines Raumes auf den Menschen dienen soll.

Eine jüngst erschienene Publikation von zwei evangelischen TheologInnen, die in Ausbildungskursen für KirchenführerInnen tätig sind, orientiert sich weitgehend an einer an der Vermittlung von Kirchenräumen interessierten Leserschaft. Der Titel „Kirchenpädagogik“ mit dem Zusatz „Kirchen öffnen, entdecken und verstehen“¹⁰ scheint zwar im Erscheinungsjahr 2003 schon etwas abgegriffen, der Inhalt bringt jedoch interessante neue Aspekte von Praxismodellen, gut lesbare Einführungen sowie allgemeine Aspekte der Kirchenpädagogik, verbunden mit einer Rückschau auf deren Entstehen.

Angesichts der Tatsache, dass Kirchenräume als Besichtigungsziele europaweit immer mehr Menschen anlocken, formuliert der Magdeburger evangelische Bischof Axel Noack als Anliegen der Publikation im Geleitwort den Appell: „Dass wir ihnen nichts schuldig bleiben – und sie die Kirchengebäude nicht nur als Museum kennen lernen, sondern als religiöse Räume, die im Gebrauch der Gemeinde sind“.¹¹

Kirchenpädagogik als „religionspädagogisches Teilgebiet“ wird als wissenschaftliche Disziplin weitgehend nur von TheologInnen und PädagogInnen wahrgenommen. KunsthistorikerInnen, die sich der wissenschaftlichen Erforschung von Kirchen ihrer Symbolik etc. verschrieben haben, scheinen dieses Feld/diesen Vermittlungsort kaum für sich entdeckt zu haben. Eine Ausnahme stellt dieses Arbeitsbuch dar, das, auf Praxisnähe angelegt, an der Schnittstelle von drei unterschiedlichen Disziplinen ansetzt. Hier wird kunsthistori-

¹⁰ Mertin, in: Kirchen – Raum – Pädagogik, 124.

¹¹ Birgit Neumann/Antje Rösner. Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch. Mit einer kunstgeschichtlichen Übersicht von Martina Sünder-Gaß. Gütersloher Verlagshaus 2003. (188) Br. € 19,95 (D).

¹² Ebd., 7.

sche Kompetenz mit theologischer und pädagogischer Fachkenntnis sowie mit praktischen Ansätzen aus der Museumspädagogik und Tourismusindustrie verbunden. Das Ansteuern der Zielgruppe, der sogenannten Kirchenfernern, auf die sich dieses Buch spezialisiert, wird bereits im ersten Kapitel mit dem Untertitel „Kirchenbesuch statt Gottesdienstbesuch“ thematisiert. Neben vorhandenen Angeboten, einem Überblick zu den Anfängen der Kirchenpädagogik (mit einem Vergleich der Entwicklung der Kirchenpädagogik in Ost- und Westdeutschland, der auf den unterschiedlichen geografischen Tätigkeitsbereichen der beiden Autorinnen basiert), dem Eingehen auf die Bedeutungsebenen des Kirchenraumes werden didaktische Leitlinien und, wie es der Zusatz „Arbeitsbuch“ verspricht, zahlreiche Beispiele und Module für Kirchenführungen präsentiert. Das letzte Drittel des Arbeitsbuches ist einem Überblick über „Methoden und Inhalte der Kunstgeschichte“ gewidmet. Didaktisch vorbildhaft wird dabei anhand zahlreicher Skizzen großes Augenmerk auf Verständlichkeit und anschaulichkeit gelegt. Kunsthistorischen Laien, die kirchenpädagogische Arbeit leisten, werden dabei im Schnellverfahren kunsthistorische Methoden, Epochen und Ausstattungsgegenstände im Kirchenraum vermittelt.

Es ist vermutlich nur mehr eine Frage der Zeit und des Engagements sowie der Organisationskompetenz einzelner Verantwortlicher, bis das Feuer der Begeisterung für die Vermittlung von

Kirchenräumen in Form der Kirchenpädagogik oder Kirchenraumpädagogik auf Österreich übergreift. Einzelne Vorstöße in diese Richtung sind beispielsweise in der Diözese Linz in Form des *kunstbaukastens* – eines Vermittlungsangebotes des Instituts für Kunst der Kath. Theol. Privatuniversität – sowie in der Erzdiözese Salzburg und der Diözese Innsbruck in Zusammenarbeit mit den jeweiligen Stellen für Tourismuspastoral bereits im Gange.¹²

Folgende Publikationen wurden rezensiert:

Sigrid Gockzin-Beyer/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, (Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 12) LIT-Verlag, Münster 2002. (205) Br. € 17,90 (D).

Kirchenpädagogik. Zeitschrift des Bundesverbandes Kirchenpädagogik e.V. (Hg.), Hannover ab 1/2001.

Thomas Klie (Hg.), Kirchenpädagogik und Religionsunterricht. 12 Unterrichtseinheiten für alle Schulformen. Religionspädagogisches Institut Loccum, Rehburg-Loccum 2001. (159) Br.

Christiane-B. Julius/Tessen von Kameke/Thomas Klie/Anita Schürmann-Menzel, Der Religion Raum geben. Eine kirchenpädagogische Praxishilfe. Hg. v. Thomas Klie. Religionspädagogisches Institut Loccum, Rehburg-Loccum 1999. (152) Br.

Kirchenräume – Kunsträume. Hintergründe, Erfahrungsberichte, Praxisanleitungen für den Umgang mit zeitgenössischer Kunst in Kirchen. Ein Handbuch, hg. vom Zentrum für Medien Kunst Kultur im Amt für Gemeindedienst der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers, Kunstdienst der Evangelischen Kirche Berlin (Ästhetik-Theologie-Liturgie, Bd. 17), LIT Verlag, Münster 2002. (384) Br. € 15,90 (D).

Birgit Neumann/Antje Rösener, Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch. Mit einer kunstgeschichtlichen Übersicht von Martina Sünder-Gäß, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. (188) Br. € 19,95 (D).

¹² Kontakt: Institut für Kunsthistorische und Ästhetik: Prof. DDr. Monika Leisch-Kiesl, Kath. Theol. Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4190, E-Mail: kunst-institut@ktu-linz.ac.at

Referat für Tourismus und Freizeitpastoral: Anton Wintersteller, Erzdiözese Salzburg, Kapitelplatz 2, 5010 Salzburg, Tel. 0662/8037-2064, E-Mail: tourismuspastoral@seelsorge.kirchen.net

Referat für Tourismus und Freizeitpastoral: Mag. Christian Nuener, Diözese Innsbruck, Riedgasse 9, 6020 Innsbruck, Tel. 0512/2230-582, E-Mail: christian.nuener@dioezese-innsbruck.at

Römische Erlässe

**Kongregation für die Glaubenslehre:
Lehrmäßige Note zu einigen Fragen
über den Einsatz und das Verhalten der
Katholiken im politischen Leben
vom 24. November 2002.**

Vorliegendes Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre will einige wesentliche Prinzipien in Erinnerung rufen, die das soziale und politische Engagement von Katholiken in demokratischen Gesellschaften bestimmen sollten. Motiviert ist diese „Lehrmäßige Note“ durch den aktuellen kulturellen und politischen Diskurs, der verschiedene essentielle Inhalte der christlichen Morallehre zur Disposition stellt, sowie von aktuellen Problemlagen, die sich gravierend von jenen vergangener Jahrhunderte unterscheiden.

Die Glaubenskongregation konstatiert einen kulturellen Pluralismus, „der mit der Theorie und Verteidigung des ethischen Pluralismus ... den Verfall und die Auflösung der Vernunft und der Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes anzeigt“. Forderungen nach der totalen Autonomie des Subjekts, verbunden mit einem ethischen Relativismus und einer falsch verstandenen Toleranz nehmen zu. Verschärft wird diese Entwicklung durch wissenschaftliche Errungenschaften, deren Anwendung und Umsetzung das Gewissen der Menschen erschüttern.

Ungeachtet des kontingenten Charakters von Entscheidungen in politischen und sozialen Fragen auf der Folie einer komplexen Gesellschaft sind bestimmte

ethische Forderungen unabdingbar. Der „Kern der moralischen Ordnung“, der das „Gesamtwohl der Person“ betrifft, ist indisponibel. Der Christ ist verpflichtet, berechtigte unterschiedliche Auffassungen in Fragen der Ordnung irdischer Dinge anzuerkennen, muss sich aber von Anschauungen eines ethischen Relativismus distanzieren. „Es wäre ein Irrtum, die richtige Autonomie, die sich die Katholiken in der Politik zu eigen machen müssen, mit der Forderung nach einem Prinzip zu verwechseln, das von der Moral- und Soziallehre der Kirche absieht.“

Die in diesem Zusammenhang oft erhobene Forderung einer „Laizität“ darf nicht missverstanden werden. Im Sinne der katholischen Morallehre meint Laizität die Autonomie der zivilen und politische Sphäre gegenüber der religiösen und kirchlichen, nicht aber die Autonomie gegenüber unabdingbaren Postulaten der Ethik. Daher muss die legitime Vielfalt zeitlicher Optionen ihre Grundlage in der katholischen Moral- und Soziallehre haben. Es ist nicht Aufgabe der Kirchen, konkrete Lösungen für zeitliche Fragen anzubieten, wohl aber ist es die Pflicht der Kirche, moralische Bewertungen gewählter Lösungsstrategien aufzuzeigen. Als Beispiele, bei denen grundlegende, unaufliegbare ethische Forderungen betroffen sind, werden u.a. der Schutz menschlichen Lebens (Abtreibung, Euthanasie) sowie die moderne Gentechnologie genannt. Die Glaubenskongregation erinnert auch an die Bedeu-

tung von Grundrechtsverbürgungen, wie zum Beispiel das elterliche Erziehungsrecht, persönliche Freiheit und Religionsfreiheit. Im Hinblick auf die Entwicklung der Wirtschaftsordnung werden Prinzipien wie soziale Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität eingemahnt.

Am Ende des Schreibens wird nochmals auf die Religionsfreiheit Bezug genommen, eine Verbürgung, die verschiedentlich missverstanden wird. Daraus ist nämlich nicht abzuleiten, dass alle Religionen und kulturellen Strukturen gleichwertig sind. Die Religionsfreiheit gründet in der Würde der menschlichen Person, die verlangt, dass man sie nicht äußeren Zwängen unterwirft, die das Gewissen bei der Suche nach der wahren Religion unterdrücken. Religionsfreiheit und Verurteilung des Indifferentismus schließen sich nicht aus, sind vielmehr zwei Seiten einer Medaille.

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 158).

Johannes Paul II.: Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. 4. 2003

Für einiges Aufsehen sorgte die Veröffentlichung der jüngsten Enzyklika von Papst Johannes Paul II. am Gründonnerstag 2003 *Ecclesia de Eucharistia* „über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche“. Ausgehend vom Leitsatz: „Die Kirche lebt von der Eucharistie“ entwickelt darin der Papst sein Verständnis von Eucharistie „als Sakrament des Ostermysteriums schlechthin im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens“ (3). Dabei zeigt er die zentrale Bedeutung dieser Feier als Inspiration und Selbstdarstellung der versammelten Kirche auf, insofern diese ihr Fundament und ihre Quelle im Ostergeheim-

nis, in der Vergegenwärtigung des eucharistischen Christus hat. Johannes Paul II. möchte in mehreren Gedankenschritten erneut das „Staunen über die Eucharistie“ wecken, indem er auf den „universalen und gleichsam kosmischen Charakter“ dieser Feier hinweist (8). Dabei kann er sich nicht nur auf eine jahrhundertealte Tradition theologischen Nachdenkens beziehen und beispielhaft drei Enzykliken seiner Vorgänger erwähnen (*Mirae Caritatis* von Leo XIII., 1902; *Mediator Dei* von Pius XII., 1947; *Mysterium Fidei* von Paul VI., 1965), sondern auch auf sein eigenes Lehrschreiben *Dominicae Cenae* vom 24.2.1980 über einige Aspekte des eucharistischen Mysteriums und seiner Bedeutung im Leben derer, die seine Diener sind, verweisen.

In der jetzt vorgelegten Enzyklika wird über den doktrinellen Anspruch hinaus stilistisch ein sehr persönliches Bekenntnis des Papstes spürbar, in dem er seine Glaubenshaltung darlegt und zugleich seine Sorge gegenüber manchen Schattenseiten im Kontext defizienter theologischer Konzepte äußert. Unmissverständlich hält er schon in der Einleitung (Nr. 1–10) fest: „Ohne Zweifel war die Liturgiereform des Konzils von großem Gewinn für eine bewusstere, tätigere und fruchtbarere Teilnahme der Gläubigen am heiligen Opfer des Altares“, doch zugleich sind auch „Missbräuche“ feststellbar, „die zur Schmälerung des rechten Glaubens und der katholischen Lehre über dieses wunderbare Sakrament beitragen“ (10). Dabei bezieht er sich vor allem auf „ein stark verkürzendes Verständnis des eucharistischen Mysteriums“, in dem der Opfercharakter verloren geht und die Eucharistie „in einer Weise vollzogen wird, als ob es den Sinn und den Wert einer brüderlichen Mahlgemeinschaft nicht übersteigen würde“, oder wobei

„die Sakramentalität der Eucharistie allein auf die Wirksamkeit der Verkündigung reduziert“ wird (ebd.). Gemeinsam mit der Notwendigkeit, die Bedeutung des Amtspriestertums klar einzufordern, wird dadurch insbesondere die ökumenische Diskussion in schmerzlicher Weise berührt, insofern hier jene Eckpunkte markiert sind, die als Grenzsteine zu einigen nicht-katholischen Konfessionen die Barrieren für eine ersehnte Einheit der Kirche angeben. Die Enzyklika sucht somit allen Zweideutigkeiten oder Verdunkelungen verschiedener Praktiken, die der Disziplin der Kirche widersprechen, entgegenzutreten, jedoch ohne das Engagement für einen aufrichtigen Dialog im ökumenischen Gespräch aufzugeben. Allen kurzsichtigen Einwänden gegenüber dieser Enzyklika zum Trotz ermutigt Johannes Paul II. ausdrücklich und mehrfach zur Fortführung des ökumenischen Gesprächs.

Ein I. Kapitel widmet sich dem „Geheimnis des Glaubens“ (11–20). Darin führt der Papst zum Eucharistieverständnis aus, dass die Messe, in der das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi gefeiert und dieses Heilsmysterium gegenwärtig gesetzt wird, „zugleich und untrennbar das Opfergedächtnis (ist), in welchem das Kreuzesopfer für immer fortlebt, und das heilige Mahl der Kommunion mit dem Leib und dem Blut des Herrn“ (KKK 1382). Mit den Worten des Konzils von Trient (DH 1642) wird sodann an die Transsubstantiationslehre von der Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben erinnert, wodurch Christus uns selbst in der Kommunion zur Nahrung wird und zum Unterpfand des ewigen Lebens. Diese „eschatologische Spannung, die durch die Eucharistie wachgerufen wird“, wirkt sich ekklesiologisch als „Impuls“ zur Ver-

antwortungsübernahme in der gegenwärtigen Welt aus, insofern die Teilnahme an der Eucharistie für alle Christen den Auftrag mit sich bringt, „das Leben zu ‚verwandeln‘, damit es in gewisser Weise ganz ‚eucharistisch‘ werde“ (Nr. 20).

Diesen Gedanken führt Kapitel II weiter: „Die Eucharistie baut die Kirche auf“ (Nr. 21–25). Insofern diese Feier im Zentrum des Wachstumsprozesses der Kirche steht, verweist der Papst nicht nur auf die „einheitsstiftende Wirkung“ der Teilnahme am Mahl, sondern stellt – ökumenisch durchaus als provokant wahrgenommen – auch den „unschätzbaren Wert“ der geistlichen Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe heraus.

Das III. Kapitel konkretisiert „die Apostolizität der Eucharistie und der Kirche“ (Nr. 26–33). In diesem Kontext bringt Johannes Paul II. die Notwendigkeit des Weihsakramentes in der apostolischen Sukzession zur Sprache und erläutert die konziliare Lehre, wonach nur „der Amtspriester das eucharistische Opfer in der Person Christi vollzieht“ (LG 10, 58; PO 2). Selbst wenn es den Gläubigen zukommt, „kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mitzuwirken“ (LG 10), bedarf es unabdingbar des geweihten Priesters, welcher der Eucharistiefeier der Gemeinde vorsteht. Daher wird zum einen eingemahnt, dass es allein dem Priester zukommt, das Eucharistische Hochgebet zu sprechen, und zum anderen klar gestellt, dass „die Gemeinde ... sich ... nicht selbst einen geweihten Amtsträger geben“ kann (29). Letzteres dürfte die Reaktion auf gelegentliche Wortmeldungen angesichts eines bedrückenden Priestermangels sein, wonach sich pfarrerlose Gemeinden nicht länger vertrösten lassen wollen mit der

theologischen Aussage, dass ein Geweihter eben nur „eine Gabe“ sei, welche „die Gemeinde durch die auf die Apostel zurückgehende Sukzession der Bischöfe empfängt“ (ebd.).

Obwohl der Papst einen „fruchtbaren Dialog im Bereich der ökumenischen Bemühungen“ zur Kenntnis nimmt, sieht er die vom II. Vatikanischen Konzil vermerkten Trennungslinien (UR 22) noch aufrecht und wiederholt die bisherige disziplinäre Regelung hinsichtlich einer zuweilen angebotenen Abendmahlsgemeinschaft: „Deshalb müssen die katholischen Gläubigen bei allem Respekt vor den religiösen Überzeugungen ihrer getrennten Brüder und Schwestern der Kommunion fernbleiben, die bei ihren Feiern ausgeteilt wird, damit sie nicht einer zweideutigen Auffassung über das Wesen der Eucharistie Vorschub leisten und so die Pflicht versäumen, für die Wahrheit klar Zeugnis abzulegen“ (30). Dies würde nämlich nach Ansicht des Papstes „zu einer Verzögerung auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit führen“ (ebd.). Andererseits werden ökumenische Wortgottesdienste und gemeinsame Gebetstreffen als lobenswert herausgestellt, wenngleich sie natürlich nicht die sonntägliche Messe verdrängen dürfen oder ersetzen können.

Nach einem Appell zu intensiver Bemühung um Priesterberufungen kommt der Papst darauf zu sprechen, wie „schmerzlich“ und jenseits einer „normalen Situation“ es sei, „wenn eine christliche Gemeinde sich zwar aufgrund der Anzahl und Vielfalt der Gläubigen als Pfarrei darstellt, aber keinen Priester hat, der sie leitet. Die Pfarrei ist nämlich eine Gemeinschaft von Getauften, die ihre Identität vor allem durch die Feier des eucharistischen Opfers ausdrücken und geltend machen. Dazu aber ist ein Priester notwen-

dig, denn nur ihm steht es zu *in persona Christi* die Eucharistie darzubringen“ (32). Konsequenter Weise werden alle Initiativen, welche etwa can. 517 § 2 CIC ermöglicht, als „bloß vorläufig betrachtet“, wobei speziell in der liturgischen Gestaltung darauf zu achten sei, dass „in der Gemeinde ein wahrer ‚Hunger‘ nach der Eucharistie lebendig“ bleiben muss (33).

Unter Bezugnahme auf den *communio*-Gedanken wendet sich der Papst im IV. Kapitel dem Zusammenhang von „Eucharistie und die kirchliche Gemeinschaft“ zu (Nr. 34–46) und erläutert den katholischen Standpunkt, dass „die Feier der Eucharistie ... nicht Ausgangspunkt der Gemeinschaft sein (kann), sie setzt die Gemeinschaft vielmehr voraus und möchte sie stärken und zur Vollendung führen“ (35). Nur bei bestehender *communio* kann die Eucharistie rechtmäßig gefeiert werden und ist die Teilnahme an ihr wahrhaftig. In diesem Zusammenhang werden die Normen hinsichtlich des Kommunionempfangs von Katholiken wiederholt. Dabei nimmt er auch die Erklärung zur Auslegung von can. 915 CIC des Päpstlichen Rates zur Interpretation von Gesetzestexten vom 6.7.2000 (vgl. ThPQ 149 [2001] 66–67) auf, insoweit das eigene Gewissensurteil über den persönlichen Gnadenstand dort an eine Grenze komme, wo „ein äußeres Verhalten in schwerwiegender, offenkundiger und beständiger Weise der moralischen Norm widerspricht“, denn dort „kommt die Kirche nicht umhin, sich in ihrer pastoralen Sorge um die rechte Ordnung der Gemeinschaft und aus Achtung vor dem Sakrament in Pflicht nehmen zu lassen“, und muss auf den „Zustand offenkundiger moralischer Indisposition“ hinweisen (37). Die Eucharistie als „höchste sakramentale Darstellung der Gemeinschaft der

„Kirche“ erfordert für die volle Teilnahme die „Unversehrtheit auch der äußeren Bande der Gemeinschaft“, weshalb es „nicht möglich (ist), einer Person die Kommunion zu reichen, die nicht getauft ist oder die unverkürzte Glaubenswahrheit über das eucharistische Mysterium zurückweist“ (38). Eingemahnt wird überdies, dass dem Bezug zu den Einheitsämtern Bischof und Papst zentrale Bedeutung zukomme, damit die gemeindliche Feier sich nicht „selbstgenügsam“ in sich verschließt. Auch unter diesem Aspekt nimmt Johannes Paul II. Bezug auf die Ökumene, verneint dann aber jede Form der Konzelebration, „weil die Einheit der Kirche, welche die Eucharistie ... verwirklicht, unter dem unabdingbaren Anspruch der vollen Gemeinschaft durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und des kirchlichen Leitungsamtes steht“ (44). Jede Verletzung der in can. 908 kodifizierten Regel, die der moralischen Norm des II. Vatikanums folgt (OE 26), würde zu Fehlinterpretationen hinsichtlich des Trennenden und zu Zweideutigkeiten bezüglich der Glaubensauffassungen führen. Zugleich nimmt der Papst hingegen nichts von seinen sehnlichen Wunsch nach uneingeschränkter eucharistischer Gemeinschaft zurück, den er in seiner Enzyklika *Ut unum sint* 1995 ausgesprochen hat.

So ist es nur schlüssig, dass eine Konzelebration immer unstatthaft ist. Während diese kürzlich besonders sanktionierte wurde (vgl. ThPQ 150 (2002) 301–302), ist aber die Spendung der Eucharistie *unter besonderen Umständen und an einzelne Personen*, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, zulässig. Dabei folgt der Papst den Differenzierungen der bestehenden Vorschriften in can. 844 §§ 3–4 CIC (can. 671 §§ 3–4 CCEO) bezie-

hungsweise dem Ökumenischen Direktorium (1993), wobei jede Praxis einer generellen „Interkommunion“ explizit abgelehnt wird (45).

In Kapitel V geht der Papst auf „die Würde der Eucharistiefeier“ ein (Nr. 47–52) und würdigt zunächst das vielfältige künstlerische Bemühen um die rituelle und ästhetische Gestaltung. Im Zusammenhang mit der notwendigen Aufgabe der Inkulturation benennt Johannes Paul II. dann aber auch manche Fehlentwicklung im Zuge der Liturgiereform „infolge einer falsch verstandenen Auffassung von Kreativität und Anpassung“ (52). Gegenüber allen Bestrebungen, sich eigenmächtig über liturgische Normen hinwegzusetzen, wird deren Einhaltung mit einem „innigen Appell“ eingemahnt, denn „die Liturgie ist niemals Privatbesitz von irgend jemandem, weder vom Zelebranten noch von der Gemeinde, in der die Mysterien gefeiert werden“ (ebd.). Um dieses Anliegen kirchlichen Gehorsams zu unterstreichen, wurden die zuständigen Dikasterien beauftragt, ein eigenes Dokument vorzubereiten, das insbesondere entsprechende rechtliche Hinweise enthalten soll.

Nach dem in Kapitel VI enthaltenen marianischen Überlegungen zum Thema („In der Schule Mariens – Die Eucharistie und Maria“, Nr. 53–58) betont Johannes Paul II. zum Schluss (Nr. 59–62) nochmals das persönliche Anliegen (Nr. 59) in den behandelten Fragen, und zwar gerade im Blick auf den „Weg eines erneuerten ökumenischen Einsatzes“ (Nr. 61). Bei allem jedoch dürfe das eucharistische Mysterium – Opfer, Gegenwart, Mahl – „nicht verkürzt und nicht verzweckt werden“ (ebd.).

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apost. Stuhles 159, 2. korrigierte Aufl.)

Das aktuelle theologische Buch

RABERGER WALTER/SAUER HANJO (Hg.), *Vermittlung im Fragment. Franz Schupp als Lehrer der Theologie*. Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (319) Geb. € 24,90 (A).

Die hier von den Herausgebern vorgelegte Sammlung theologischer Aufsätze von Franz Schupp, die auf seine Innsbrucker Lehrtätigkeit Anfang der 1970er Jahre zurückgehen, sind von erstaunlicher Aktualität. Wem der Name Franz Schupp kein Begriff mehr sein sollte, beginne die Lektüre des Buches mit dem Gespräch zwischen ihm und Hanjo Sauer. Es ist ein hochinteressanter Einblick in ein Detail der Theologiegeschichte des vergangenen Jahrhunderts und markiert einen der spannungsreichsten Übergänge vom Paradigma transzentaler Theologie, das Karl Rahner vertrat, zu einer Theologie, die sich den neuen Herausforderungen protestantischer Theologie und der Philosophie, zumal der Frankfurter Schule, verpflichtet wusste. Dabei standen vor allem fundamentale Weichenstellungen der Theologie zur Debatte, die Franz Schupp damals den Vorwurf einbrachten, er widme sich zu wenig den klassischen Inhalten der Dogmatik. Es ist aufregend zu vernehmen, wie der Bruch im Jesuitenorden vorbereitet und schließlich vollzogen wurde. Der Leser, der sich 30 Jahre zurückversetzt fühlt, erhält zugleich den Eindruck, dass damals Fragen behandelt wurden, die bei allem Wandel nichts an Aktualität verloren haben. Man kann nur ahnen, was es der Theologie gebracht hätte, wäre der Konflikt um Franz Schupp damals anders ausgegangen. Doch solche Fragen helfen nicht weiter.

Es ehrt Franz Schupp, wenn er meint, die erstmals veröffentlichte gemeinsame Vorlesung von ihm und Karl Rahner im Wintersemester 1972/73 sei bezüglich der Beiträge Rahners das Wertvollste an diesem Band. In der Tat ist das Gespann der beiden aufregend genug, und es zeigt sich, wie schwer es Karl Rahner fällt, das Offenbarungsverständnis von Franz Schupp zu verstehen und in den Konsequenzen für sein eigenes

System zu bedenken. Dass Franz Schupp Karl Rahners Denken nicht verachtete, aber dessen Grenzen sehr klar erkannte, zeigt sich an dem ihnen beiden gemeinsamen Rationalitätsanspruch der Theologie. Diesbezüglich treffe sich Karl Rahner mit Wolfhart Pannenberg. (Vgl. Beginn der 2. Vorl. S. 219) Mit dem Rationalitätsanspruch steht zugleich das Verhältnis von Vernunft und Geschichte zur Debatte, das alles andere als geklärt sei. (223f) Wenn Vernunft und Geschichte nicht einfach in Einklang miteinander gebracht werden können, kann die Theologie nicht bei einer reinen Theorie stehen bleiben. Die Praxis mit ihrer eigenen Intelligibilität rückt selbst in die Theologie ein. (233–237) Das Gespräch mit der kritischen Theorie bestimmt deshalb Schupps Denken und bringt einen Aspekt in die Theologie ein, die Karl Rahner noch nicht vertraut war. Es ist eindrucksvoll, wie sehr Rahner in seinen mündlich vorgetragenen Responsen auf Schupps Vorlesungen mit dem Begriff der Offenbarung ringt.

Kritische Theorie als Herausforderung für die Theologie ist eine Grundoption des Denkens des jungen theologischen Lehrers von Innsbruck, die damals nur wenige vor Augen hatten. Zu neu waren Namen wie Th. W. Adorno und zugleich schon zu politisch missbraucht, um konfliktlos ins Gespräch der Theologie einbezogen zu werden. Franz Schupp erweist sich von seinen intensiven philosophischen Studien her als bestens informierter Interpret, um sich den philosophischen Herausforderungen mit aller Entschiedenheit zu stellen. Ich will dies an einem der interessantesten Beiträge exemplifizieren, der sich auf das Zueinander von Christologie und Soteriologie bezieht. Der umfangreiche Aufsatz mit dem Titel: „Vermittlung im Fragment – Überlegungen zur Christologie“ (118–159) sollte in der ZkTh zum 70. Geburtstag Karl Rahners erscheinen. Warum es nicht dazu kam, lässt sich in etwa aus der vorliegenden Fassung erahnen. Schupp beginnt nicht, wie in der Christologie gewohnt, bei der Analyse irgendwelcher theologie- oder dogmengeschichtlich relevanter Texte, sondern mit einer groß angelegten Reflexion über die Sinnfrage, die sich dem neuzeitlichen Sub-

pekt stellt. Dies führt in große systematische Grundlagenreflexionen, in denen marxistische Utopie von der Herstellbarkeit des Heiles durch gesellschaftliche Strukturveränderungen und (nach)hegelianisches Identitätsdenken mit Adornos negativer Dialektik konfrontiert wird. Als Ergebnis der Analysen wird festgehalten, dass die Vorstellung eines bereits Wirklichkeit gewordenen Ganzseins des Subjekts der Kritik bedarf. Das Erleben einer bleibenden Diastase oder einer qualitativen Differenz müsse deshalb alle Überlegungen zum Verhältnis von Christologie und Soteriologie durchziehen. (125) Mit Berufung auf Walter Schulz' Cusanusinterpretation wird schon an der Schwelle zur Neuzeit ein Subjektdenken eruiert, das Heil und Wissen nicht mehr zur Deckung bringen kann. Hier wird – vielleicht etwas zu pauschal – griechisches Einheitsdenken biblischer Konzeption von Nicht-Synthesis entgegengestellt und der Mensch mit seiner radikalen Endlichkeit konfrontiert. (127f) Die Ermöglichung von Ganzheit als Inbegriff von Heil ist kein Inhalt, sondern ein Prinzip. „Das jeweils Vermittelte ist nie Ganzheit, die als solche ein eschatologischer Begriff ist.“ (128) Insofern ist die Einheit keine Vorgegebenheit, sondern eine Antizipation des eschatologischen Heiles. (129) Auf diesem Hintergrund wird nun das Kreuz Jesu aus der Konsequenz der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gedeutet. Das Kreuz ist die „Übernahme der Konsequenzen für seine Verkündigung“. (131) In Absetzung von einer mythologischen Deutung der Auferstehung als einem objektivierbaren Ereignis, das auf den Tod folgt und den Tod gewissermaßen saniert, vertritt Schupp die These, dass die Erlösung in das Kreuz und somit in den Tod selbst zu verlegen sei. (133) Als historisch ziemlich sicher könne nur gesagt werden, „daß Jesus mit einem Schrei ... gestorben ist“ (134). Leiden und Tod Jesu gehören somit in die reale Gewalt- und Leidengeschichte der Menschheit. (134f) In einem intensiven Gespräch mit Hegels Rede vom „spekulativen Karfreitag“ vertritt der Autor die These, der Karfreitag müsse „in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherge-

stellt werden“ (140), so dass die Theologie schließlich die geschichtlich-reale Versöhnung nicht als schon geschehene, sondern „als regulatives Prinzip“ zu vertreten habe. (141) Die Rede von der Gültigkeit des Kreuzes ist nur aufrecht zu erhalten, wenn man die Auferstehung Jesu als „axiologische Aussage“ versteht, in der nicht ein zusätzliches Ereignis nach Jesu Tod gemeint ist, sondern die Wertung des Kreuzes. An dieser Stelle fühlt man sich an eine jüngst erneut geführte Diskussion erinnert, die Hansjürgen Verwegen angestoßen hat. Dem Leiden würde das Schwergewicht genommen, wenn es einer nachträglichen Ratifikation durch Auferstehung bedürfte. (145) Wenn die Christenheit auf die Wiederkunft Jesu wartet, dann obwaltet Schupp zufolge selbst hier noch eine „Differenz des geschichtlich Ausstehenden“ (147). Insofern ist die Christologie an die Soteriologie gebunden, und dies bedeutet, an die Wirkungsgeschichte des Kreuzes, die sich in der Praxis geschichtlicher Versöhnungsprozesse als Vorwegnahme des Eschaton entsprechend auswirkt. „Die Verkündigung Jesu, daß das für den Menschen Entscheidende die Praxis ist, die sich aus dem Vorriff auf die noch nicht vorhandene Wahrheit und Gerechtigkeit ergibt, welche Antizipation als Nicht-Gegenständliche nur als kritische sich jeweils vermitteln kann, hat ihre Funktion in Hinsicht auf theologisches und selbstverständlich auch auf christologisches Denken.“ (151) Insofern müsse sich Christologie mit ihrer Zwei-Naturen-Lehre, der es letztlich nicht gelungen sei, die qualitative Differenz herauszustellen, heute soteriologisch explizieren: „Christologie muß sich als Soteriologie umformen in eine dialektische Theorie der Geschichte...“ (152) Damit aber tritt an die Stelle einer geschlossenen Identität eine fragmentarische. Letztere erkennt Franz Schupp als einzige mögliche an. (153) Dies hat u.a. zur Konsequenz, dass weder Hegels Religionsphilosophie noch eine Soteriologie, die eine bereits geschehene Versöhnung vor Augen hat, die aufgegebenen Probleme lösen können. (157) Erlösung sei deshalb „weder ‚objektiv‘ noch ‚subjektiv‘, sondern intersubjektiv in geschichtlich-gesellschaftlichem

Prozeß zu denken als Praxis von antizipierter und als ausständig erfahrener Versöhnung her, in welchem Vorgang auch der einzelne als Subjekt seine Identität finden kann". (158)

Wie schon aus diesem kurzen Referat hervorgeht, besitzt Schupp trotz schwieriger Sprache, die sich dem Jargon der 1970er Jahre verpflichtet weiß, die Fähigkeit, die Fragen auf den Punkt zu bringen und sich von gängigen Vorstellungen dezidiert abzusetzen. Dies musste provozieren. Gleichwohl kann aus dem Abstand von 30 Jahren gesagt werden, dass hier Fragen aufgegriffen wurden, die ihren historischen Ort zwar in den damaligen Debatten hatten, die aber bis heute auch dort noch nachwirken, wo nicht mehr die Sprache jener Jahre gesprochen wird. So sehr ich, wie eingangs betont, Schupps Gespräch als theologiegeschichtliches Dokument betrachte, so wenig kann ich seine Einschätzung teilen, dass der geistesgeschichtliche Wandel der Theologie nicht stattgefunden habe (300) und die Theologie somit zu einer „rein kirchlichen Veranstaltung“ (299) geworden sei. Nach wie vor ist die systematische Theologie m.E. darauf angelegt, sich ihre philosophischen Gesprächspartner zu suchen oder sich mit Kunst und Literatur der jeweiligen Gegenwart auseinanderzusetzen. Der derzeitige Grundlagenstreit im Bereich der Fundamentaltheologie wäre nicht vorstellbar ohne ein intensives Gespräch mit den Philosophien der Neuzeit. Für mich ist beispielsweise Emmanuel Levinas – über Adorno hinaus – zum noch radikaleren Kritiker neuzeitlichen Identitätsdenkens geworden. Dies schreibe ich, um anzudeuten, dass die Wirkung von Franz Schupp auch über seinen inneren Schülerkreis hinausreichte. Sein Anliegen kann auch dort aufgegriffen und weitergeführt werden, wo es nicht in der Problemstellung der 1970er Jahre verharrt und dennoch das Anliegen teilt, die zentralsten Fragen der Theologie nicht im kirchlichen Binnenraum zu belassen, sondern sie dem jeweiligen Diskurs der Gegenwart auszusetzen. Ich habe wiederholt geschrieben, dass Franz Schupp für mich in der Sakramententheologie zum großen Anreger und Herausforderer ge-

worden ist. Ich würde es deshalb sehr begrüßen, wenn auch das längst nicht mehr greifbare Werk „Glaube – Kultur – Symbol“ neu aufgelegt würde, um einen der innovativsten Anstöße der Sakramententheologie nicht in Vergessenheit geraten zu lassen.

Doch zunächst ist den beiden Herausgebern zu danken, dass sie diese stattliche Aufsatzsammlung ermöglicht und sie mit jeweils kurzen, sehr hilfreichen Vorbemerkungen versehen haben. Wer die Lektüre, wie oben empfohlen, mit dem Gespräch am Ende beginnt, wird wie von selbst auf die lesenswerte Einführung der beiden Herausgeber zugehen, ehe die Lektüre der gewiss anspruchsvollen Einzelbeiträge von Franz Schupp beginnen kann.

Bonn

Josef Wohlmuth

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert betätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezessenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

■ BERNDT SUSANNA/GRABNER-HAIDER ANTON, *Das neue Kulturchristentum*. (Forum Religion & Sozialkultur Abt. A Religions- und Kirchensociologische Texte; 4) LIT-Verlag, Münster 2002. (144) Brosch. € 20,90 (D).

Nach wie vor durchzieht die Frage nach der zukünftigen Gestalt des Christentums theologische und religionssoziologische Veröffentlichungen. Häufig verbirgt sich hinter Publikationen mit dieser Thematik eine Mischung aus soziologischer Analyse, darauf aufbauender Prognose und gut gemeinten Ratschlägen, wie dem Christentum eine bessere oder zumindest überhaupt eine Zukunft beschieden sein könnte. Ein ähnliches Projekt könnte man auch bei vorliegendem Buch erwarten. Beginnt man mit solcher Erwartungshaltung die Lektüre, ist jedoch Enttäuschung die Folge. Das Autorenduo präsentiert keine religionssoziologische Analyse, sondern eine Programmschrift einer neuen Sozialform des Christentums: das sogenannte Kulturchristentum.

Dieses von den Autoren sowohl beschriebene wie vehement eingeforderte Kulturchristentum wird zunächst einmal negativ definiert, nämlich

in scharfer Abgrenzung zum kirchlich verfassten Christentum unserer Tage und im Grunde der letzten 2000 Jahre. Die Ausrüfer des neuen Kulturchristentums weisen die Ämterstruktur der katholischen Kirche, die in ihren Augen wesentlich als „Ergebnis der Machtpolitik der Kleriker durch viele Jahrhunderte“ (17) erscheint, ebenso zurück wie die Grundlagen der evangelischen Theologie: „Allein die Bibel‘ (sola scriptura) soll ihnen das Maß des Glaubens sein. Der Mensch könne ‚allein aus Gnade‘ und ‚allein aus Glauben‘ sein Heil finden. Solche Lehren werten den Menschen zutiefst ab und missachten alle Erkenntnisse der Humanwissenschaften.“ (17)

Selbst an Jesus als normgebender Gestalt der christlichen Religion machen die selbsternannten Kulturchristen Abstriche: „Auch die Person Jesu ist kein absolutes Vorbild im Glauben und im Leben, auch an ihm gibt es dunkle Seiten“ (18) und verlassen damit den Rahmen des christlichen Konsenses.

Das neue Kulturchristentum rezipiert die christliche Tradition und andere religiöse Vorstellungen bewusst selektiv und hat dafür seine eigenen, freilich nicht weiter begründeten und damit zutiefst subjektiven Kriterien entwickelt: „Die Auswahl aus den bisherigen Traditionen folgt nach den Kriterien a) der kritischen Vernunft, b) der allgemeinen Humanität, c) der sozialen Verträglichkeit und d) der seelischen Gesundheit für jeden Einzelnen“ (17). Entsprechend dieser völlig unausgewiesenen und unpräzisen Selektionshermeneutik werden nach Gutdünken der Autoren einige Traditionen des Christentums verworfen, andere hingegen hochgehalten. Die christologischen Ehrentitel Jesu wie „Menschensohn“, „Messias“, „Gottessohn“ oder das Prädikat des Konzils von Nizäa „homoousios“, wesensgleich mit dem Vater, werden zum Beispiel als „vorwiegend politische Machtansprüche“ abgetan (43). Die Lehre des Thomas von Aquin, wonach die Gnade auf der Natur aufbaue, findet hingegen Aufnahme in die Glaubensbestände des Kulturchristentums (vgl. 52). Weite Ausführungen des Buches zu Glaubenslehre, Moralvorstellungen und Spiritualität der Kulturchristen müssen wegen ihres pauschalisierenden und wenig konkreten Inhaltes als banal bezeichnet werden. Worin liegt etwa der Erkenntniswert von Aussagen wie dieser: „Wenn Menschen einander Böses tun, wenn sie einander belügen und betrügen, wenn sie mit Gewalt übereinander herfallen, dann geht es ihnen wirklich nicht gut, denn dann ist ihr soziales Leben tief gestört“ (83)? Ebenso eklektizistisch und vage wie die „Theologie“ des Kulturchristentums ist auch seine soziologische Verortung. Als mögliche soziale Träger werden – reichlich unspezifisch – „Basisgemeinden“ und

„Selbsthilfegruppen“ genannt (114f). Dass jedoch tatsächlich eine sozial homogene Einheit „Kulturchristentum“ existiert oder auch nur im Entstehen begriffen ist, ist soziologisch nicht zu sehen.

Die hier vorgelegte Proklamation eines Kulturchristentums ist theologisch inakzeptabel und soziologisch eine Fiktion. Sie ist allenfalls als Symptom für eine zunehmend selektive Rezeption der christlichen Kultur und Theologie außerhalb der Kirchengrenzen zu deuten, deren seriöse, theologische und konstruktive Aufarbeitung – zum Beispiel in einer Art „Theologie der Sympathisanten“ – freilich noch aussteht.

Linz

Ansgar Kreutzer

■ LIENKAMP ANDREAS / SÖLING CASPAR (Hg.), *Die Evolution verbessern? Utopien der Gentechnik*. (Reihe Theologie und Biologie im Dialog) Bonifatius, Paderborn 2002 (191).

Zwischen Utopie und Apokalypse oszillieren gewöhnlich die Erwartungen, wenn von den Möglichkeiten der Gentechnik die Rede ist. Das Thema lässt niemanden kalt, denn wir ahnen, dass wir selbst die nächsten Betroffenen sein könnten. Veranstaltungen der Erwachsenenbildung zu diesem Themenbereich finden daher momentan großen Zuspruch. Und so wundert es nicht, dass der vorliegende Band eine Tagung der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ in Zusammenarbeit mit dem Westdeutschen Rundfunk vom Dezember 2000 dokumentiert. Die Beiträge wurden freilich vor der Publikation noch durch Beziege auf die aktuelle politische Debatte (insbesondere das Gesetz zum Import embryonaler Stammzellen vom 30.1.02) ergänzt.

Der erste Teil wendet sich unter dem Titel „Gentechnik zwischen Gegenwart und Zukunft“ einer naturwissenschaftlichen und ethischen Bestandsaufnahme zu. Im Grundsatzbeitrag „Genutopien – Leitbilder oder Stolpersteine?“ (13–42) zeigen die beiden Herausgeber die Ambivalenz der Problematik auf und weisen vereinfachte Begründungsfiguren sowohl der Befürworter als auch der Gegner gentechnischer Manipulationen zurück. Sehr kritisch und dezidiert setzt sich Caspar Söling sodann mit konkreten Anwendungsmöglichkeiten gentechnischer Verfahren am Menschen auseinander und fragt zurück nach dem dahinter stehenden Menschenbild (43–62). Der Biochemiker Karsten Schürle bietet einen komprimierten und für Laien hilfreichen Überblick über den Stand der Technik (63–74). Anschließend beleuchtet Ulrich Geppert mit Daten aus der Zwillingsforschung das alte und stets neue Problem der Anlage-Umwelt-Debatte (75–98): Wie viel Einfluss haben eigentlich die Gene auf menschliche Eigenschaften und Verhaltens-

weisen? Sein Referat ist allerdings für Nichtfachleute ausgesprochen schwer verständlich und liefert zudem viele Informationen, die für das Gesamtthema des Buches irrelevant sind (was bringen zum Beispiel die Zwillingsraten einzelner Länder?). Anregend ist dagegen die Analyse des Kinofilms *GATTACA* (Regie: Andrew M. Niccol, USA 1997) durch Andreas Lienkamp (99–116).

Im zweiten Teil (119–136) wird ein konkretes Teilproblem herausgegriffen und unter den Perspektiven unterschiedlicher Wissenschaften diskutiert: Die Frage der genetischen Selbstbestimmung und des Rechts auf Nichtwissen. Es dürfte sich um einleitende Statements zu einer Podiumsdiskussion handeln. Ähnliches gilt für den dritten Teil (139–163), der wieder auf die Grundsatzfrage nach Utopien und Anti-Utopien zurückkommt und hierzu einen Genetiker, einen Reproduktionsmediziner und einen Moraltheologen ins Gespräch bringt. Abschließend werden die beiden jüngsten Stellungnahmen der deutschen katholischen Kirche zum Thema abgedruckt: Das Bischofswort „Der Mensch: sein eigener Schöpfer?“ und der Diskussionsanstoß des kulturpolitischen Arbeitskreises des ZdK zum „Jahr der Lebenswissenschaften“.

Insgesamt eine hilfreiche Einführung ins Thema, wobei aber die Thesen des dritten Teils eine stärkere Verschränkung gebrauchen könnten.

Linz

Michael Rosenberger

■ RATZINGER JOSEPH/MAIER HANS, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*. (Topos plus, Bd. 348) Lahn-Verlag, Kevelaer 2000. (104) TB. € 6,90. (D).

1970 veröffentlichten zwei Universitätsprofessoren das in den Auseinandersetzungen unmittelbar nach dem Konzil stehende Buch *Demokratie in der Kirche*. Joseph Ratzinger war damals Dogmatiker in Regensburg und sollte sieben Jahre danach Erzbischof von München-Freising und 1981 Präfekt der Glaubenskongregation werden. Hans Maier war zu dieser Zeit in München Politologe, dann für sechzehn Jahre bayrischer Kultusminister und zwischen 1988 und 1999 Inhaber des Guardini-Lehrstuhls in München. Beide Autoren bekleideten somit seither in Kirche beziehungsweise Politik hohe Ämter. Deshalb ist ihre neuerliche Einschätzung des Themas „Demokratie in der Kirche“ umso bedeutender: Dieser Neuauflage kommt besondere Bedeutung und Aktualität zu, weil sie – bereichert durch das informative Nachwort von Gerhard Hartmann (Lahn-Verlag) – Ratzinger und Maier zu ihren einstigen Ausführungen Stellung beziehen und die drei dazwischen liegenden Jahrzehnte reflektieren lässt.

Hans Maier versucht in seinen beiden Beiträgen, Schlagworte wie Freiheit, Autonomie, Emanzipation und Partizipation von weltfremden und unpolitischen Assoziationen zu befreien. In der staatlichen Demokratie herrschen nicht alle, sondern das Volk kontrolliert die Regierenden. Und da „die plebisitäre Vorstellung eines einheitlichen Volkswillens eine Fiktion ist, ist jede politische Entscheidung in Demokratien an eine Vertrauensrelation zwischen den gewählten Amtsinhabern und den Wählern gebunden“ (66). In Demokratien spielen die Kirchen als „vorpolitische Organisationen eine spezifische und nicht beliebige Rolle“ (67). Die grundsätzliche Unterschiedlichkeit von Kirche und Staat bedingt, „dass im Politischen die Verfügung über bestehende und neue Ordnungen erheblich weiter geht und weiter gehen muss als in der Kirche“ (72). Deshalb fände es Maier verhängnisvoll, wenn die Theologen zu bloßen „Mitläufern und Nachbetern modischer Gesellschafts- und Geschichtstheorien“ würden (77). Der frühere Präsident des Zentralkomitees deutscher Katholiken wirkt gegenüber seinem Aufatz von 1970 in den neueren Ausführungen ungeduldiger. Unbefriedigend findet er, dass in der Kirche rechtsstaatliche Prinzipien fehlen, wie etwa eine Verfassungs- und Verwaltungsgerichtsbarkeit, ein Stufenbau in der Rechtsordnung sowie eine Gewaltenteilung. Unverhohlen fragt er: „Kann Rom auf die Dauer unterhalb des Differenzierungsniveaus seiner weltlichen Rechtspartner bleiben?“ (97).

Joseph Ratzinger dagegen ist in seinem Kommentar selbst überrascht, „dass ich alles damals Gesagte auch heute noch so vertrete“ (78). Tatsächlich bilden seine neueren Ausführungen lediglich eine Präzisierung und Fortschreibung der Gedankengänge von 1970 in weitestgehender Kontinuität. Wer also das Büchlein liest, um bei Ratzinger den oft beschworenen Wandel aufzudecken zu können, wird es enttäuscht wieder weglegen. (Dafür müsste man schon seinen Artikel „Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe“, in F. Henrich/V. Eid (Hg.), *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 35–56, zur Hand nehmen; dieser Aufsatz steht nach Meinung des Rezessenten wirklich in offener Spannung zur jüngst vertretenen Position der Glaubenskongregation und ihres Präfekten.)

Wem es aber wirklich um die Sache geht, wird in beiden Ratzinger-Artikeln eine erwägenswerte Grundbestimmung des Fragenkomplexes finden. In gewohnter Klarheit des Ausdrucks und der Position erläutert Ratzinger den politischen Demokratiebegriff und warnt davor, diesen direkt auf die Kirche zu übertragen. Denn das „kirchliche Interesse ist nicht die Kirche, sondern das Evangelium. Das Amt sollte möglichst laut-

los funktionieren und nicht primär sich selbst betreiben.“ Ein „Positivismus des kirchlichen Selbstbetriebs“ muss verhindert werden; es ist für ihn heute „alles Interesse so sehr auf den Selbstvollzug der Kirche gerichtet, dass sie weit hin nur noch mir sich selbst beschäftigt ist“ (20f). Damit allein wäre freilich zu den drängenden Fragen von Mitbestimmung und Glaubensverantwortung des Einzelnen noch wenig beigetragen. Ratzinger entfaltet aber vom Kirchenbegriff aus demokratische Leitlinien und mahnt diese „als kirchliches Erbe und als Auftrag an die Kirche zugleich“ ein (23). Auch wenn die konkreten Folgerungen, die er daraus zieht, nicht alle Menschen überzeugen dürften, sollte nicht übersehen werden, dass die hier angewandte Methode unerlässlich ist: Eine rein soziologische Erkundung kann bei diesem Thema wirklich nicht ausreichen; gerade in Zeiten einer Enttheologisierung auch innerhalb der Theologie selbst müssen die Grundparameter aus dem Offenbarungssehnen kommen und stets die konkrete Glaubenspraxis im Auge haben. So gesehen untermauern diese Ausführungen erneut das Urteil des bekannten evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg (ThLZ 124 [1999] 22): dass nämlich „Ratzinger nach wie vor einer der bedeutendsten katholischen Theologen der Gegenwart ist, unabhängig davon, wie man zu diesem oder jenem Aspekt seines Wirkens in Rom stehen mag“.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

BIBELWISSENSCHAFT

■ SCHOLTISSEK KLAUS, *In ihm seist und bleib*. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften. (HBS 21) Herder, Freiburg 2000. (XI, 436) Geb. € 50,00

Zu den auffallendsten Charakteristika in Sprache und Theologie des Johannesevangeliums und des 1. Johannesbriefs gehören die „Immanenzaussagen“, die als *Sein in, Bleiben in* und abgekürzt auch als bloße Wendungen mit der Präposition *in* formuliert sein können. Das dicht gewobene und vielgestaltige Netz solcher Aussagen spricht etwa davon, dass begrifflich oder metaphorisch ausgedrückte „Heilszustände“ wie Leben, Licht, Wahrheit (u.a.; gegebenenfalls auch Unheilszustände) *in* Menschen sein können und/oder umgekehrt Menschen in diesen (oder eben jeweils nicht). Vorgängig dazu werden diese „Zustände“ als *im Vater, im Logos und/oder im gesandten Sohn Jesus Christus* seind bezeichnet und hinsichtlich der Menschen damit jedenfalls als *Heilsgaben* verstanden. Darüber hinaus und damit verbunden finden sich

viele Aussagen *personaler Immanenz*, die in bestimmten Fällen noch reziprok (wechselseitig) sind und Gipfelformulierungen joh Theologie darstellen: Der Vater ist im Sohn; der Sohn im Vater. Der Sohn und Gesandte ist/bleibt in den Seinen und diese in ihm.

In seiner beeindruckenden Habilitationsschrift – anstrengend durchzustudieren, aber die Mühe lohnt wirklich! – unternimmt es Sch., das Webmuster dieses Netzes, das manche Johannes-Leser aufgrund seiner Dichte und Vielschichtigkeit auch schon verwirrt und irritiert hat, aufzuhellen und durchsichtig zu machen: Nach der Hinführung zum Thema (Kapitel A) kommt eine kurze Beschreibung des Forschungsstandes, in der neuere Deutungen und Umgangsweisen mit der Immanenzrede typisiert nachgezeichnet sind (B). Dann folgt, als breitgespanntes Szenario (C, 23–130), eine Darstellung der vielfachen Immanenzsprache in der antiken kulturellen Umwelt (Philosophie; Mysterienreligionen; Gnosis), im Alten Testament und in der frühjüdischen Welt (Weisheit, Testamentsliteratur, Philo) des JohEv. Dabei zielt dieser religionsgeschichtliche Arbeitsgang nicht auf eine einlinige „Ableitung“ joh Immanenzrede aus dieser oder jener externen Vorgabe ab, sondern will sie im Blick auf ihren religionsgeschichtlichen Ort und ihre innerbiblische Einbettung hinsichtlich ihrer eigenen spezifischen Intentionen und Potentiale profilieren. Bevor Sch. sich dann den joh Texten mit Immanenzaussagen näherhin exegetisch zuwendet, legt er seine Grundsicht auf die joh Literatur und sich daraus ergebende methodische Optionen offen (D, 131–139): In Abkehr von literarkritischen Zugängen, die Aporien und Kohärenzmängel im Text suchen, finden und dann zum Anlass für Entwicklungsgeschichtliche Schichtenmodelle machen, denen zufolge die Textentstehung ein mehrstufiger Prozess sei, wobei spätere Schichten die je früheren u.a. auch korrigieren, will er sein (vornehmlich) synchrones und (ansatzweise auch) diachrones Arbeiten am Text eher integrativ auffassen: Das joh Schrifttum sei vor allem „réécriture“, d.i. variierte Wiederaufnahme und vielfache *Um-schreibung* durch den gleichen Autor, einerseits bezogen auf die extratextuelle, immer gleiche „Grundkonstellation“ (nämlich: das Kommen bzw. die unerkannte Anwesenheit des endgültigen Heilbringers und seine herausfordernde Begegnung mit Menschen), die in immer neuen Szenen durchgespielt wird; andererseits bezogen auf den linear fort schreitenden Schreibprozess als Vorgang, in dem Themen und Sprachgestalten der bereits geschriebenen Passagen in den je folgenden immer wieder neu aufgenommen und variiert werden. Das joh Schrifttum sei aber, in diachroner Per-

spektive, auch als „*relecture*“ zu betrachten, als *Fort-schreibungsprozess*, in dem es in zeitlicher Folge bis hin zum (dann aber maßgeblichen) Endtext durchaus Erweiterungen des bisherigen Textstadiums geben kann. Diese Fortschreibung sei aber jedenfalls eine *organische*, die „das vordfindliche Frühere nicht zurückweist, sondern positiv aufgreift und – oftmals sensibilisiert durch eine neue herausfordernde Gemeindesituation – entfaltet, vertieft oder neuakzentuiert“ (132).

Mit diesem, die Textbeobachtungen prozesshaft zuordnenden, heuristisch-methodischem Instrumentar bearbeitet Sch. dann im Hauptteil des Buches die wichtigen Immanenzpassagen des JohEvs und des 1 Joh (E, 141–362). Nachdem der Textbefund der joh Immanenzsprache umfassend und geduldig katalogisiert wurde, wird der *Prolog* als Metatext der joh Immanenz-Theologie ausgelegt. (Die Anwendung des *réécriture*-Modells halte ich dabei für überzeugend: VV. 1–5,6–13,14–18 seien nicht drei linear-heils geschichtlich voranschreitende Phasen, wobei V. 4–5 vom *vor-inkarnatorischen Logos* spräche. Vielmehr: schon VV 1–5 sagen als Prolog im Prolog das Ganze der joh Heilsgeschichte gedrängt an, was dann umschreibend und einzelne Aspekte davon fokussierend in den beiden weiteren Prologabschnitten ausgeführt wird! Dann ist aber auch gegeben, dass mit V. 4 keine allgemein-kosmologische Aussage über eine Logos-Immanenz *im Menschen an sich* gemacht wird, sondern auch hier christologisch und soteriologisch gedacht wird. Die schöpfungstheologischen Aussagen von V. 3 verwenden bezeichnenderweise die eigentliche Immanenzsprache gerade nicht.) – Es folgt ein Blick auf den eucharistischer Teil der *Brotrede* (Joh 6,52ff), der als Fort- und Umschreibung innerhalb des ganzen Kapitels gewertet wird (wobei das Verhältnis von synchroner Um- und diachroner Fort-schreibung nicht näher präzisiert wird). V. 51fin wird inkarnationsbezogen und als Scharnier zu den folgenden eucharistischen Aussagen gewertet, die in V. 56 mit reziproker Immanenzaussage Christus/Christen gipfeln. Für seine theologisch eingängige Deutung braucht Sch. keine hypothetischen Einordnungen in gemeindegeschichtliche Zusammenhänge (etwa: Doketismus-Krise). – Joh 13,31–14,31 ist die erste, „abgerundete, in sich geschlossene *Abschiedsrede* ..., an die sich ursprünglich 18,1 anschloss“ (217). In ihr erreicht joh Immanenzsprache einen ersten Höhepunkt: Das zukunftschatologisch gedachte Wohnen der Glaubenden mit dem Sohn beim Vater (14,2–3) ist durch die reziproke Personenimmanenz von Vater und Sohn (14,10–11) umfangen, aus der heraus der Sohn jetzt den Weg zum Vater offen-

bart und gleichzeitig dieser Weg ist. In der nachösterlichen Gegenwart wird es durch die Präsenz und (nichtreziproke) Immanenz des Parakleten bei/in den Glaubenden vorweg erfahrbar (14,16–17). Schon in dieser Zeit (14,20 geht nicht auf die Parusie, sondern auf die österliche Erkenntnis!) dehnt sich die als Liebe bestimmbare Vater-Sohn-Immanenz aus auf die zum Sohn Gehörigen: Ihr in mir und ich in euch! Auf dieser Grundlage kann abschließend schon für die Gegenwart von einem Wohnen des Vaters und des Sohnes („wir“) bei den Glaubenden gesprochen werden: 14,23 bildet mit 14,2–3 eine gegenläufige Inclusio, dadurch ist insgesamt eine facettenreiche Vermittlung von zukunfts- und gegenwartschatologischen Zusagen erreicht, worin „die nachösterliche Zeit nicht als defizitäre Zwischenzeit, sondern als durch die Präsenz des Parakleten bzw. des Sohnes und des Vaters qualifizierte Zeit“ (270) herausgestellt ist. Haus- und familienmetaphorische Aussagen und Immanenzsprache verbinden sich: Erstere machen letztere anschaulich; letztere aber sprengen die Bilder dort, wo solche zu kurz werden. – Die *Bildrede vom Weinstock und den Reben* (15,1–17) nutzt im Wissen um die „kommunikative Kraft der Bilder“ (H.-J. Klauck) „das metaphorische Potential der Weinbau-Metaphorik zur ... Erhellung der joh Immanenz-Vorstellung“ (281) und steht dabei in einer breiten biblischen Motivgeschichte. In eingängiger Deutung zeichnet Sch. nach, wie in dieser Fortschreibung der schon zuvor vollzogene „Überstieg von der weiterhin vorausgesetzten Vater-Sohn-Immanenz zur Sohn-Christen-Immanenz ... vertieft ausgeleuchtet wird“ (309): *Bleiben* in der Immanenzgemeinschaft mit Christus als Praxis der Liebe, was sich – das Bildfeld verlassend – als *Freundschaft* mit dem Sohn ausdrücken lässt. – Den Passagen, die die Immanenzsprache mit Einheits-Aussagen (im strengen Sinn; 10,30: Ich und der Vater sind eins) verbinden, gilt ein letzter Arbeitsgang im JohEv: *Hirtenrede* (Joh 10) und *Abschiedsgebet* (Joh 17). Hier kommt u.a. heraus, dass „die Sprache der Immanenz ein größeres hermeneutisches und semantisches Potential als die Einheits-Aussagen“ hat (338). Denn in ihr, anders als in den Einheits-Aussagen, „können reziproke Immanenz-Aussagen – ohne sich zu widersprechen – eine Symmetrie und eine Asymmetrie zugleich aussagen“ (ebd). Dadurch wird sichergestellt, dass die Personen (Vater, Sohn; Christen) nicht verschmelzen und gerade in Wahrnehmung ihrer je eigenen Immanenz-Relation je sie selber bleiben bzw. (im Fall der Christen) werden. – Zum Schluss werden die immanenzsprachlichen Besonderheiten des 1. JohBriefes, als *relecture* des Evs, herausgearbeitet: Auffällig ist dabei, dass

hier direkt von einer *reziproken Immanenz der Glaubenden und Gott* selbst die Rede ist, was das Ev so nicht sagte, vielmehr von einer an die Vater-Sohn-Immanenz rückgebundenen Sohn-Christen-Immanenz sprach. Diese Gott-Christen-Immanenz bleibt aber asymmetrisch: Sie macht Menschen nicht zu Gott, sondern zu Kindern Gottes – eine Identität die ekcllesial und ethisch durchzuhalten ist (Dominanz von Aussagen mit bleiben; Liebesgebot).

Das Abschlusskapitel (F, 363–380) überblickt joh Immanenzsprache und -theologie noch einmal und griffig hinsichtlich der „Koordinaten und Mittel“ und des „inhaltlichen Programms“, bevor kurz aber nachdrücklich angedacht wird, welche *Glaubenserfahrungen* hinter dieser Immanenzrede stehen und sich in ihr ausdrücken.

Das Durcharbeiten dieser großen Forschungsleistung vermittelt jedenfalls das strukturierte Verständnis eines zentralen Nervenbündels joh Theologie. Links und rechts des Weges gibt es darüber hinaus kleine und große Erkenntnisse zu manchen Einzeltexten (sehr anregend: die Ausführungen zum „nahtlosen Untergewand Jesu“ und zur Kajaphas-Prophetie, 318–321) und Strukturmerkmalen joh Denkens (etwa: joh gedachte Identität von Gabe und Geber als Wurzel der christologischen Ich-bin-Worte, *passim*) zu gewinnen. Kritische An- und Rückfragen sind als Startpunkte eines vertiefenden Gesprächs zu verstehen. Ich nenne hier nur zwei Bereiche: (1) Der an den Begriffen *récriture* und *relecture* festgemachte methodologische Zugang zum JohEv erscheint mir durchaus fruchtbart und weiterführend. Zustimmenswert ist dabei hinsichtlich der diachronen *relecture* sicherlich der Ansatz, dass solche Fortschreibung sich in aller Regel nicht als Widerspruch zum Vorhandenen verstehen wird, sondern als weiterreibende Neuakzentuierung. (Allerdings konnte auch in herkömmlicher traditions- und redaktionsgeschichtlicher Arbeit dies durchaus so gesehen werden!) Und bezüglich der Betrachtung der innertextlichen Zusammenhänge und Verschiebungen in Thematik und Sprache unter der Rubrik *récriture* hat Sch. sicher vorgeführt, wie sehr dies erhellend und ohne harmonisierende Vernebelung geschehen kann. Zu vertiefen und präzisieren sind m.E. aber doch Zusammenhang und Unterschied der synchronen und diachronen Achse dieses Lektüremodells. (Sch.s Einschätzung der Weinstockrede als Teil einer späteren Zufügung – er verwendet diesen abwertend deutbaren Ausdruck bezeichnenderweise nicht – wirkt dann doch irgendwie als defensives Zugeständnis. Wenn man aber Diachronie als Kategorie überhaupt einmal zugelassen hat, dann stellen sich nähere Fragen nach textlichem Ausmaß und kon-

kreter schriftstellerischer Durchführung der *relecture*-Prozesse unausweichlich. Man muss sie nicht immer beantworten bzw. kann sie für nur sehr begrenzt beantwortbar halten. Aber dennoch (beg)leiten uns – eingestandenermaßen oder nicht – in unserer Johannes-Lektüre doch auch Vorstellungsbilder vom konkreten Entstehungsvorgang dieser Literatur. Ein wenig mehr bzw. Konkreteres von den Bildern, die Sch.s anregende Lektüre begleiten, hätte mich doch interessiert!) Damit verbunden ist die weitere Anfrage: (2) Konkrete gemeindegeschichtliche Situierungen (als komplexe Gesamtmodelle à la R.E. Brown oder zugespitzte Einzelannahmen à la U. Schnelle) für die von ihm ausgelegten Texte unterlässt Sch., obwohl ihm bewusst ist, dass das prozesshafte Werden joh Literatur nicht „in der freien Luft schwebt, sondern durch die sozial- und gemeindegeschichtlichen, inneren und äußeren Herausforderungen mitgeprägt ist“ (132). Nun kann man es als Ausfluss von hermeneutischer Klugheit (Sparsamkeit an Hypothesen!) werten, wenn Sch. konkretisierende Verbindungslien zwischen Text/Inhalt und Geschichte/Situation zwar voraussetzt, aber eben nicht wirklich thematisiert. Als Leser hätte ich mir manchmal diesbezüglich doch etwas mehr gewünscht. Aber Sch. ist eben ein Autor, der sich mit den immer riskant bleibenden Hypothesen zur diachronen Textstehung und zur textveranlassenden Gemeindewirklichkeit nicht aufhält, sondern auf die eigentlich inhaltliche Auslegung – als theologische Auslegung! – konzentriert. Dass dies kein Manko sein muss, hat er für mein Empfinden eindrücklich bewiesen!

Linz Christoph Niemand

■ VANONI GOTTFRIED / HEININGER BERNHARD, *Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. (Neue Echter Bibel – Themen, 4). Echter, Würzburg 2002. (136) € 14,40 (D)/sFr 25,50. ISBN 3-429-02170-7.

Die im Rahmen der Neuen Echter Bibel erscheinende Reihe „Themen“ geht zentralen Bibeltheologischen Themenfeldern bewusst gesamtbiblisch nach, indem sie je aus der Perspektive des Alten wie des Neuen Testaments beleuchtet werden. Am Schluss jedes Bandes kommt ein Dialogteil, in dem die Autoren in Wahrnehmung der eigenen und der je anderen Perspektive darüber diskutieren (sollen), „wie sich die zentralen Aussagen des Alten Testaments im Licht des Neuen darstellen und umgekehrt“ (Umschlagtext). Mittlerweile sind seit 1999 sechs Reihenbeiträge erschienen. Der hier vorzustellende zum „Reich Gottes“ ist insofern von vornherein spannend, weil Reich Gottes weithin als Zentralthema Jesu (weniger der nachösterlichen Christen!) gilt.

während dem AT dafür oft bloße „Aufwärmfunktion“ zugeschrieben wird. Wie ist es aber wirklich? Die Frage nach der Beziehung von AT und Jesus (und damit NT) steht also im Raum.

Der Zugriff des Alttestamentlers *Vanoni* hat mich überrascht, dann aber sehr rasch überzeugt: Er versucht nicht eine inhaltlich systematisierte Darstellung der verschiedenen Aspekte von Gottes Königtum im AT, auch keine traditionsgeschichtlich aufgefächerte Nachzeichnung der etappenweisen Entwicklung des Themas im Verlauf der Religionsgeschichte des alten Israel. (Diachrone Einordnungen bleiben aber immer in Reichweite!) Er lädt vielmehr ein zu einer Gesamtlectüre des AT unter Fokussierung auf die

„Thema-Wörter“ *König sein* (hebr. *mlk*) und *herrschen* (hebr. *msl*). Seine Leseführung beziehungsweise sein Vor-Lesen folgt dem hebräischen Kanon (*Tora*: dabei bes. Ex 15,1–18; *Vordere Propheten* mit ihrer Monarchiekritik; *Hintere Propheten*: dabei bes. Jes 6,1–5 als diachron ältester JHWH-Königstext; *Schriften*: dabei ein intensiver Durchgang durch den kanonisch gelesenen Psalter). Es schließt sich ein eigener Durchgang durch das ganze AT, jetzt gelesen in Abfolge und Umfang des griechischen Kanons, an. Dann werden noch Aspekte geliefert, die die Fokussierung auf „Begleit-Wörter“ beibringt: so u.a. Thron, Schemel, Thronrat; Volk (eines Königs) und königliche Eigenschaften (u.a. Herrlichkeit, Name); Funktionen und Pflichten (u.a. Richter und Wahrer des Rechts; Hirt). Insgesamt: Es gelang V., mich für drei volle Nachmittle lang in intensive Lektüre zu verstricken. Und ich hatte den Eindruck, nicht primär seine 60 Buchseiten zu lesen – für die hätte ich deutlich weniger Zeit veranschlagt! –, sondern das AT selbst, weil V.s Text tatsächlich nicht bloß zum *Nachschlagen* von Bibelstellen, sondern zum *Lesen* ganzer und umfassender Passagen und Zusammenhänge anstiftet. Seine Führung durch das AT macht immer wieder auf die Verbindung der Thema-Wörter zu anderen Themen (Schöpfung, Bund) und Gottesmetaphern (Vater!) aufmerksam. Dass die atl. Rede von Gottes königlicher Richterfunktion in ihrer Breite und ihrer Funktion wahrgenommen wird und dass sie nicht gegen Themen wie Barmherzigkeit oder Rettung ausgespielt wird, nahm ich als ständig mitlaufendes Anliegen V.s wahr.

Deutlich anders, aber m.E. ebenso durchaus sachgerecht, der *diachron rekonstruktive* Zugriff des Neutestamentlers *Heininger* (63–117). Nach Darstellung der Rede von Gottes Königtum in der unmittelbaren Umwelt des NT (Apokalyptik; Qumran; Philo v. A.) zeichnet er ein aus der Jesustradition der Evangelien zu gewinnendes Bild der Verkündigung und Praxis des *vorösterlichen* Jesus nach: Verstehensansatz dafür ist der heraus-

fordernde Anspruch und die Zuwendung der von Jesus jetzt als aktuell-gültig und erfahrungsrelevant angesehenen Königsherrschaft Gottes. Programmatisch der Einstieg: „Entmachtung des Bösen“ (mit Lk 11,20; Mk 3,27) und „Zeitenwende: Die Gegenwart des Heils“ (Lk 10,23f). Dann „die Gottesherrschaft im Gleichnis“ – mit dem sehr geglückten Hinführungssatz „Gleichnisse zeigen nicht nur auf, wie die Herrschaft Gottes im ganz normalen menschlichen Alltag zum Zug kommt, sondern sie wollen auch dafür werben, dass die Herrschaft Gottes im ganz normalen menschlichen Alltag zum Zug kommt“ (79) – und weitere Felder der Jesusüberlieferung: Mahlpraxis, Repräsentanzanspruch, Ethos Jesu.

Schließlich und im Gegenüber zur für Jesus als zentral angenommenen *gegenwärtigen* Gottesherrschaft: Jesuworte von der zukünftig-endgültigen Durchsetzung der Gottesherrschaft. (In diesem Kapitel mit seiner „biographischen“ und „sachlichen“ Erklärung des Nebeneinanders von Texten mit Gegenwart und Texten mit Zukunft der Gottesherrschaft habe ich mich etwas unwohl gefühlt. Die Positionierung des Täuferbezugs und die Gewichtung der Gerichtsthematik für Jesus sehe ich doch etwas anders!) Der letzte Teil widmet sich der *frühchristlichen Rezeption der Reich-Gottes-Thematik*, indem H. die Belege in einzelnen ntl. Schriften durchgeht und Charakteristika heraushebt. Über weite Strecken empfinde ich die Darstellungen dabei als geglückt und hellsichtig. Allerdings drängt sich für mich nach der Lektüre die Frage auf, ob zwischen Jesus-Darstellung und Darstellung der urchristlichen Schriftsteller nicht notwendig ein Übergangskapitel gehörte. Dieses müsste die Frage aufwerfen, was die *Tatsache der gewaltsamen Tötung Jesu am Kreuz und das Glaubensbekenntnis und die Glaubenserfahrung von der Auferweckung des gekreuzigten basileia-Boten für die Reich-Gottes-Botschaft selbst* austrägt: Geht diese – in gewandelter Gestalt – in die konstitutiven Kerygma-inhalte der entstehenden Christenheit ein, und wenn ja wie? Auf dieser Basis wäre dann der Durchgang durch ntl. Schriften vielleicht noch ergiebiger, weil die thematische Verbindung zur rekonstruierten Jesusbotschaft – in Kontinuität und Differenz – tiefenschärfer würde.

Der kurze *Dialogteil* (121–126) eröffnet ein Gespräch und benennt Spannungspunkte. Vanoni befragt die Sachgemäßheit der bei Neutestamentlern verbreiteten Vorstellung, dass in Jesu jüdischer Umwelt die konkrete Erfahrung und Erfahrbarkeit der Gottesherrschaft in die Ferne gerückt war, wogegen Jesus die gegenwärtige Erfahrbarkeit in Anspruch nahm. (Da müsste man intensiv weiterdiskutieren!) Als bes. Auffälligkeit im NT hält er aus atl. Sicht „den Anspruch Jesu,

zu handeln wie Gott handelt" (122) fest. *Heininger* sieht eine testamentsspezifische Spannung so: Die atl. Rede von Gott als (himmlischem) König bezieht wesentliche Elemente ihrer Darstellung aus der Königsideologie. Deshalb kann sie vorstellungsmäßig auf zugehörige Machtinsignien wie Thron etc. schlecht verzichten und wird vornehmlich kultisch erfahren. Demgegenüber setzt Jesus im NT die Reich-Gottes-Rede „bodenständig“ an („Nicht der Königshof in Jerusalem, sondern die Welt der galiläischen Bauern und Hausfrauen gibt die Folie ab ...“, 124) und v.a. verändert er ihre Gestalt durch neue „Begleitwörter“, die im AT noch nicht zur Gott-König-Rede gehört hätten: u.a. *Vater!* (Gerade letzteres lässt V. nicht gelten, m.E. mit Recht!) – Überhaupt scheint mir die testamentsübergreifende, bibltheologische Gesamtfrage erst *gestellt*: In der Bearbeitung wäre das je eigene Recht beider Testamente nicht nur schließlich *nebeneinander* zu wahren. Der *Zusammenhang* der Testamente ist m.E. dann aber nicht im Modell einer „schießen Ebene“ zu fassen. (Nach dem Motto: Motive atl. Gottesrede finden sich gereinigt und wertmäßig weiterentwickelt bei Jesus.) Eher so: Jesus (und dann das NT) steht im Raum der atl. Gottesrede in ihrer ganzen Vielschichtigkeit und spannungsgeladenen Vernetztheit. Das Proprium Jesu – in der Wahrnehmung derer, die ihm damals nachfolgten und die heute an ihn als Messias und auferweckten Herrn glauben! – besteht nicht darin, dass er gegenüber dem AT Neues sagt; auch nicht darin, dass er bisher Gesagtes jetzt besser und reiner sagte als zuvor. Vielmehr darin, dass er denen, die sich treffen ließen, die gesamte Glaubens- und Gottesgeschichte Israels (als *Erfahrung* und *Verheißung*, als *Herausforderung* und *Trost*) in zusammengeballter Weise in seinem Wort und Handeln, in seiner ganzen Person und seinem Weg erschloss und zuwendete. Darum nennen Christen Jesus ja auch mit jenen Ehrennamen, die Israel zustehen: Knecht und Sohn Gottes; weil Christen Jesus verstehen gelernt haben als den Knecht und Sohn Gottes schlechthin!

Linz

Christoph Niemand

■ WERLITZ JÜRGEN, *Die Bücher der Könige*. (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 8), Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2002. (364). € 24,90 (D)/ca. sFr 43,- (im Abo € 22,40 (D)/sFr 38,80). ISBN 3-460-07081-1.

Einiges an bekannter und unbekannter Geschichte haben die beiden Bücher der Könige zu bieten. J. Werlitz, der in Augsburg als Privatdozent atl. Exegese lehrt, stellt einen gegenwärtigen Bezug zu dieser vergangenen Geschichte her, indem er

unter dem Eindruck des 11. Sept. 2001 Gewalt und religiöse Intoleranz als die Geschichte noch immer prägende Mächte erkennt. In einer gut zugänglichen Sprache versucht er ein Verständnis dieser (auch schwierigen) Texte zu ermöglichen.

Ein erster Teil beschäftigt sich mit Einleitungsfragen zu 1/2 Kön und führt in die Grundlagen des ursprünglich als ein Buch zu lesenden Werkes ein. Dabei wird ein berechtigter Schwerpunkt auf die theologischen Aspekte einer solchen Geschichtsschreibung, die mit der heutigen nicht mehr zu vergleichen ist, gelegt. In einer exilisch-nachexilischen Reflexion wird die Geschichte nicht einfach erzählt, sondern sie wird gedeutet, und dies unter einer ähnlichen Perspektive, wie sie im Buch Deuteronomium zu finden ist. Zudem bietet sie aber auch erzählende Geschichten, wie nicht nur die Abschnitte über Elija und Eli-scha zeigen.

Der zweite Teil, der Kommentarteil, gliedert die Geschichte selbst in Unterabschnitte, in jene Salomo (1 Kön 1–11), jene der getrennten Reiche (1 Kön 12–2 Kön 17) und die der weiteren Geschichte Judas (2 Kön 18–25). In kleineren Abschnitten wird, dem Text entlang, eine auf das Wesentliche beschränkte Erläuterung geboten. Dabei verweist der Vf. immer wieder auf Zusammenhänge im Buch und im Gesamt des AT. Wichtige Begriffe werden zusätzlich erläutert, Exkurse zu verschiedenen Themen (hörendes Herz, Göttingen in Israel, etc.) werden an passenden Stellen eingeschoben, um so ein aufmerksames Verstehen des Textes zu ermöglichen. Dem modernen Sprachgebrauch entlehnte Überschriften und Formulierungen ermöglichen ein lebendiges Wahrnehmen der Erzählstoffe von Königen und Propheten. Zudem veranschaulichen eingefügte Graphiken wesentliche Strukturen des Textes.

Der dritte Teil, als Anhang gestaltet, bietet einen Blick in die Wirkungsgeschichte von Salomo und Elia und brauchbare Übersichten zur schwierigen Chronologie dieses Zeitabschnittes und seiner unzähligen Herrschergestalten. Eine Karte, Abbildungen und wichtige Literaturhinweise runden den Kommentar ab.

Somit kann diese Darstellung wohl auch dabei helfen, sich „dunkleren“ Seiten der Religion und des Gottesbildes im biblischen Kontext zu stellen.

Linz

Werner Urbanz

FESTSCHRIFT

■ PITTNER BERTRAM/WOLLBOLD ANDREAS, *Zeiten des Übergangs*. Festschrift für Franz Georg

Friemel zum 70. Geburtstag. (Erfurter Theologische Studien, Band 80). Benno-Verlag, Leipzig 2000. (430) € 48,00 (D).

35 Autoren ehren den Pastoraltheologen der Theologischen Fakultät Erfurt durch Forschungsbeiträge, Erinnerungen und Erzähltes. „Schlesier von Geburt, Flüchtling infolge der dunklen Umstände unseres Jahrhunderts, Student in Königstein, Neuzelle, Münster und München, Priester aus Leidenschaft als Kaplan, Subregens, Diözesanjugendseelsorger, Pfarrer in Görlitz und Stötternheim und Professor aus Profession, ist er vor allem als Hochschullehrer für Pastoraltheologie und Religionspädagogik am ‚Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt‘ seit 1975 zu *dem Vermittler zwischen Ost und West (nicht zuletzt auch Österreichs) geworden“* (9). Der Zeitzuge Friemel hat mehr als einmal „Zeiten des Übergangs“ erlebt – daher die Gliederung der FS: maßgebende Zeiten (biblische und geschichtliche Erinnerungen), Zeitgeschehen (das Übergangsgeschehen in den Transformationsländern des Ostens), Zeitenfülle (systematisch-theologische Orientierungen), Reifungszeit (religionspädagogische Neubesinnungen), Zeitanlagen (Pastoraltheologie als Krisenwissenschaft), Durchgang der Zeiten (Lebenslauf, Auflistung der 266 Publikationen).

Diese Besprechung kann nur einer Spur nachgehen. Ihr Ausgangspunkt: In der DDR wurde und wird das politische System, die Wirtschaft und die Gesellschaft transformiert: entmündigte Untertanen werden zu aktiven Bürgern (M. Spieker, Osnabrück). Aus der konfessionellen Diaspora von früher (5% der Gesamtbevölkerung Katholiken unter Protestanten, 408) ist eine ideologische geworden (25% Christen unter Nichtglaubenden, 410f).

Der Humanismus, die Humanitas, in der jüngsten Vergangenheit zerstört, könnte im Rückblick auf die gemeinsame geistig-kulturelle Herkunft die Brücke zwischen Christen und Nichtchristen sein, die Grundlage für ein Zusammenleben in säkularer Gesellschaft (K. Feiereis, Erfurt). Wie Musikalität eine grundlegende, allen Menschen eigene, entwicklungsähnliche und -bedürftige Fähigkeit ist, so auch die Religiosität: Religiosität ist ebenso wenig Privatsache wie Musik beziehungsweise Musikalität. Es besteht sogar eine Synergie: In der DDR waren überdurchschnittlich viele Musikschüler und Musikstudierende Christen (E. Tiefensee, Erfurt). Lange unvorstellbar, jetzt Wirklichkeit: Die Kirche kommt in die Schule (R. Schulz, Erfurt).

Es fällt auf, dass gleich mehrere Beiträge im nämlichen Akzent übereinstimmen: in der Profilierung des Katholischen inmitten von Liberalisierung, Individualisierung und Relativierung

(Weihbischof G. Feige, Magdeburg) und erst recht des Christlichen: in der „Proexistenz“, in der Selbstverwirklichung durch Selbstaufgabe; es gehört zur (Ordens-) Berufung, dass sie anständig sei, um zeichenhaftes Gotteszeugnis zu sein (Sr. Philippa Rath OSB im Gespräch mit Heinz Schürmann, †1999, Erfurt). Wirkliche Liebe ist der Schlüssel zum Gesamt unseres Glaubens; Emmanuel Levinas erkennt in der Verantwortung für den anderen *die Wahrheit unseres Menschseins* (S. Hübner, Erfurt). Da nach biblischem Maßstab niemand aus der Gesellschaft herausfallen soll, verlangt das Armutproblem statt barmherziger Solidarität eine Beteiligungsgerechtigkeit (M. Schramm, Erfurt). Die Offenbarung des Johannes sei nicht ein Trösten verängstigter Christen in der Verfolgung unter Domitian, sondern ein Ruf zur Totalverweigerung gegenüber der hellenistischen Stadtgesellschaft, für uns ein kritisches Korrektiv zu einem verbürglichten Christentum (C.-P. März, Erfurt). Christentum und Kirche sind Garanten der Freiheit gegenüber Systemen, die den Menschen total vereinnahmen (P. Zulehner, Wien).

Speziell zur Gemeinschaft Kirche: In der eucharistischen Gemeinschaft vollzieht sich die kirchliche Gemeinschaft am dichtesten (L. Ullrich, Erfurt). Laientheologen sind prophetische Impulsträger in einer Kirche, die pluralistisch in eine moderne Welt aufbricht (L. Karrer, Fribourg). Sie müsse und dürfe getrost und gelassen ihre Rolle als Minderheit einüben (W. Zauner, Linz). John Henry Newman kennt verschiedene Abstufungen in der Mitteilung des Ewigen; das Grundlegendste in einer Religion sei universal und die Bekehrung dorthin könne alle Weltreligionen zusammenschließen (J. Mann, Erfurt).

Informativ ist der Rückblick auf die Bildungsarbeit während der deutschen Teilung durch den Arbeitskreis „Wissenschaft und Gegenwart“ (A. und F. Busch, Osnabrück/Oldenburg) sowie der Beitrag über die neueren Entwicklungen in der Schwangerschaftsberatung mit den römischen Entscheidungen (W. Ernst, Erfurt). Für einen langjährigen Mitarbeiter der Wiener Theologischen Kurse ist es interessant, dass im jüngeren Würzburger Kurs der Studiengang „Pastorale Dienste“ durch einen neuen ersetzt wird: Communio soll deutlicher werden (W. Nastainczyk, Regensburg). Ökumenisch interessant ist Stötternheim, der Pfarrort des Jubilars, der Ort des Gelübdes Luthers im Gewitter 1505 (M. Seils, Jena; J. Pilvousek, Erfurt; M. Krüger, früher Stötternheim).

Die Festschrift ist des Jubilars und der Fakultät würdig.

Linz

Johannes Singer

KIRCHENGESCHICHTE

■ AMON KARL (Hg.), *Der heilige Nonnosus von Molzbichl*. (Das Kärntner Landesarchiv, Bd. 27) Kärntner Landesarchiv 2001. (288, zahlr. Abb.) Brosch.

In der Kirche von Molzbichl (etwa 4 km östlich von Spittal a. d. Drau) wurde 1987 eine Inschriftplatte aus dem 6. Jh. entdeckt, deren kirchengeschichtliche Bedeutung beachtlich ist. Nach dem Befund des Archäologen F. Glaser (115–144) handelte es sich ursprünglich um die Verschlussplatte zu einer Reliquienkammer. Der Text verweist auf einen an einem 2. September verstorbenen Diakon Nonnosus, welcher am 20. Juli 533 am betreffenden Ort (in hunc loco) beigesetzt wurde; er hatte ein Alter von etwa 53 (oder 103) Jahren erreicht. (Die Altersangabe auf dem Stein ist deswegen unsicher, weil das erste Zahlzeichen als L oder als C gelesen werden kann). Die Existenz dieser Platte setzt die Verehrung des Nonnosus als eines Heiligen voraus, ja die Translatio seiner Gebeine in eine Kirche kommt einer Heiligspredigung gleich. Da solche „Reliquienübertragungen“ übrigens anlässlich von Kirchweihen erfolgten, kann man den Stein auch geradezu als Bauinschrift des Gotteshauses deuten.

Während der Text auf der Platte den Sterbetag des Nonnosus überliefert, bleibt sein Todesjahr unbekannt. Wenn man aber im Jahre 533 noch über sein Lebensalter Bescheid wusste, wird sein Wirken als Diakon nicht lange vorher anzusetzen sein; es fällt also in die Zeit der Völkerwanderung und des Zusammenbruchs des Römerreiches.

Die Studie von K. Amon (13–68), welche das Buch einleitet, bietet einen umfassenden Überblick über das, was sich über Nonnosus und sein Wirken erschließen lässt. Dass in einer Epoche der großen Umbrüche der Dienst an den Armen besonders wichtig war, zeigt uns beispielsweise die „Vita S. Severini“. Amon behandelt auch die Verehrungsgeschichte des hl. Nonnosus, die Übernahme seines Grabs in die Klosterkirche von Molzbichl in der Tassilo-Zeit (8. Jh.) und die Entstehung der ehemaligen Nonnosuskirchen von St. Peter in Holz, Berg im Drautal und Kühweg sowie den Nonnosuskult in Sonnenburg im Pustertal und in der deutschen Sprachinsel von Pläden/Sappada im Piavetal. Nach dem Ende des Mittelalters wurde Nonnosus vergessen und (wegen des Namensanklangs) durch den hl. Athanasius ersetzt.

Ein „anderer“ Nonnosus, von dem Gregor d. Gr. in seinen Dialogen drei Wunder berichtet, wird auf dem Mons Soracte (ca. 40 km nördlich von Rom) angesiedelt. Da auch sein Fest am 2. Sep-

tember begangen wird, wurden die beiden Nonnosi vielfach miteinander identifiziert (so noch in der 3. Auflage des LThK). Und weil die Nonnosireliquien im Dom zu Freising verehrt werden, dachte man an eine vorausgehende Übertragung dahin vom Mons Soracte sowie eine teilweise spätere (17. Jh.) Rückführung derselben nach Italien. Amon hat gedankliche Schwerarbeit geleistet, indem er die dieser Sicht der Dinge zugrundeliegenden „Verwechslungen“ klären konnte! Die Freisinger Reliquien stammen nicht vom Mons Soracte, sondern wurden vielmehr im 11. Jahrhundert aus Molzbichl geholt. Folglich gehen auch die heute am Mons Soracte verehrten Reliquien auf den Nonnosus von Molzbichl zurück. Ursprünglich freilich hatten die beiden Nonnosi nichts miteinander zu tun. Dieses Forschungsergebnis wird auch von K. H. Frankl in seiner gründlichen Abhandlung über den „Nonnosus des Mons Soracte“ bestätigt (69–100). Weitere Beiträge des Werkes betreffen die Verehrungsgeschichte des Molzbichler Heiligen (K. Karpf, W. Deuer, M. Hornung, H. Heinzel, P.G. Tropf, G.M. Lechner) in Kärnten und anderswo.

Abschließend seien drei Hauptergebnisse des Buches ausdrücklich festgehalten: 1. Der Nonnosusstein von Molzbichl überliefert uns für das heutige Österreich den frühesten bisher bekannten Kirchweitermin (20. Juli 533). 2. Gleichzeitig wird damit für unsere Heimat der frühe Kult eines Heiligen belegt, für den (vergleichbar mit dem hl. Maximilian) durch die Koordinaten von Sterbetag und Begräbnisort die Historizität feststeht. 3. Der Nonnosus vom Mons Soracte und der Nonnosus von Molzbichl dürfen nicht miteinander verwechselt werden.

Linz

Rudolf Zimnhobler

■ SCHEUER MANFRED (Hg.), *Ge-denken*. Mauthausen/Gusen Hartheim St. Radegund, Linz: Verlag Wagner 2002 (Edition Kirchen-Zeit-Geschichte) (207) Brosch. € 19,60.

Am 5. Mai, dem Befreiungstag des KZs Mauthausen, fand in diesem Jahr auf dem Heldenplatz in Wien eine besondere Gedenkveranstaltung statt. Bei der Aktion „A Letter to the Stars“ hatten Zehntausende Schülerinnen und Schüler das Schicksal je eines der 80.000 österreichischen NS-Opfer erforscht, einen persönlichen Brief an die ihnen nun vertrauter gewordene Person verfasst und diesen, an einen Luftballon gebunden, in den Wiener Frühlingshimmel gesandt. Es ging den Veranstaltern darum, die Opfer der Anonymität der Statistik zu entreißen und ihnen ihr Gesicht wiederzugeben.

„Erinnerung braucht Anschauung.“ So formuliert auch Manfred Scheuer, Professor für Dogmatik in

Trier und Postulator im Seligsprechungsverfahren von Franz Jägerstätter in der Einleitung das Anliegen des von ihm herausgegebenen Sammelbandes: „Das Gedächtnis der Opfer braucht aber Orte und Räume, es ist nicht nur in der Seele, im Bewusstsein, in der Innerlichkeit des Geistes.“ (3). Drei solcher Orte nationalsozialistischen Schreckens und der konkretisierten Erinnerung umkreisen die Beiträge des Bandes: das KZ Mauthausen und besonders seine Nebenlager Gusen I–III, die „Euthanasievollzugsanstalt“ Schloss Hartheim/Alkoven und St. Radegund im Innviertel, den Heimatort des von den Nationalsozialisten ermordeten Kriegsdienstverweigerers Franz Jägerstätter.

Im ersten Beitrag „Die Konzentrationslager Gusen I, II und III“ beschäftigt sich Siegi Witzany-Durda mit dem ausgedehnten Lagerkomplex Mauthausen-Gusen (13–53). In einer „Verbindung von historischem Wissen und emotionaler Betroffenheit“ (47) werden das nationalsozialistische Programm „Vernichtung durch Arbeit“, die grausamen Hinrichtungsmethoden, aber auch der märtyrerhafte Widerstand im Lager (zum Beispiel durch Johann „Papa“ Gruber) geschildert. Die sehr bewusste Akzentlegung auf die Nebenlager Gusen I bis III, welche weit weniger als die KZ-Gedenkstätte Mauthausen im öffentlichen Bewusstsein präsent sind, unterstreicht das Anliegen des Bandes, die Gräueltaten der Nazis nicht dem Vergessen zu überlassen. (Corrigenda: S. 13: Anschluss Österreichs ans Deutsche Reich 1938; S. 17: Einmarsch der deutschen Wehrmacht in Polen 1.9.1939).

Florian Zehethofers Text „Die ‚Euthanasie-‘ und Vernichtungsanstalt Hartheim“ (54–87) beschreibt die Umwandlung des Schlosses Hartheim von einem Heim für Behinderte in eine „Euthanasie-Vollzugsanstalt“. In diesem Beitrag treten historische Analysen zugunsten vieler Quellen und ausführlicher Zeitzeugen-Zitate zurück. Besonders erschreckend erscheint dabei der Zynismus der sogenannten Hartheimer Statistik, in welcher die ‚Unkosten‘ errechnet wurden, „die entstanden wären, wenn die 70.273 in den Euthanasieanstalten Deutschlands getöteten Menschen noch am Leben sein würden“ (79).

Der dritte Ort der Erinnerung, Jägerstatters Heimatort St. Radegund, wird von Erna Putz in ihrem Aufsatz „Franz Jägerstätter. Reibebaum einer alleingelassenen Generation“ (88–129) aufgesucht. Am Beispiel des Wehrdienstverweigerers und Widerstandskämpfers diskutiert die Verf. u.a. sehr differenziert die Möglichkeiten des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus, die stets in Abhängigkeit vom Handlungsspielraum des Einzelnen zu sehen sind. Anhand von Kontroversen um das Andenken Jägerstatters,

die sich auch am Bemühen um seine Seligsprechung entzündet haben, zeigt die Verf. auf, welcher Sensibilität das Erinnern des NS-Zeitbedarf, insbesondere wenn es um die zugleich schmerzliche wie befreiende Erinnerung (vgl. 104) an Verstrickung in Schuldzusammenhänge geht.

Ein anderes Medium des Erinnerns wird mit den „Erinnerungs- und Bedenkbilder[n]“ (130–138) des Künstlers Herbert Friedl gewählt, wo „Überreste wie Häftlingskleider, Werkzeuge, verlassene Koffer [...] zu Spuren der Geschehnisse in Mauthausen, Gusen und Hartheim“ (130) werden. In der folgenden Beschreibung seiner Neugestaltung der Gedenkstätte Hartheim „Orte des Geschehens – Orte der Erinnerung“ (139–147) kommt erneut die angenehme Unaufdringlichkeit von Friedls künstlerischen Mitteln zum Ausdruck, die einer Ästhetisierung der Gräuel wehren soll.

Gotfried Bachls anregende und auch zum Widerspruch reizende Überlegungen hinterfragen manche Selbstverständlichkeit der Erinnerungskultur. Der assoziationsreiche Titel „Andacht auf dem Appellplatz“ lässt sich somit auch als Aufforderung an all jene lesen, die regelmäßig zum ritualisierten Erinnerungsappell „antreten“, ja er lässt sich ebenso als eine (selbst-)kritische Warnung für den Autoren- und Leserkreis des Buches verstehen: Bachl wirft provokante Fragen auf: Kann das „Abgründigkeits- und Furchtbarkeitsvokabular“, dessen sich die NS-Erinnerung allzu oft bedient, nicht auch zur „gespürlosen Zudringlichkeit“ verkommen? (150) Ist betroffenes Mitleid eine „besonders echte Form der Nächstenliebe“ oder gleitet es in die „Schamlosigkeit der leichten Aneignung fremden Unglücks“ ab? (149)

Alfons Riedl bedenkt und begründet auf dem Hintergrund des nationalsozialistischen „Euthanasie-“Programmes in seinem Aufsatz „Homo homini... – homo. Das Recht eines jeden Menschen zu leben“ (167–183) ein universales Recht auf Leben, das jedem Menschen als Menschen zukommt. Manfred Scheuer rundet den Band mit „Gott oder Führer. Zur Inspiration Franz Jägerstatters“ (184–204) ab, indem er weniger die Biographie als die ethische und theologische Denkwelt des Innviertler Bauern und Messners nachzeichnet.

Die Stärke des vorliegenden Sammelbandes liegt sicher in seiner gelungenen Konzeption. Nicht zuletzt durch die kluge Zusammenstellung des Autorentteams ergänzen sich Perspektiven aus der Praxis der Erinnerungsarbeit, historische Berichte über den nationalsozialistischen Terror in Oberösterreich, künstlerische Formen der Erinnerung und theologisch-ethische Reflexionen.

Demgegenüber ist es vernachlässigbar, dass der Umfang besonders der ersten Beiträge etwas weit geraten scheint oder sich einige wenige Wiederholungen (zum Beispiel in den beiden Jägerstätter-Artikeln) nicht vermeiden ließen. Die Ausdrucksstärke des Buches besteht in der gelungenen Verschränkung zweier Ebenen: Es enthält sowohl Erinnerung als auch Nachdenken über Erinnerung. Der Sammelband ist aber zugleich ein theologisches Werk. Der Hg. hat nicht zuviel versprochen, wenn er in der Einführung ankündigt: „Der vorliegende Band versteht sich explizit auch als Beitrag der Theologie“ (11). Das Werk stellt in seiner Gesamtkonzeption eine Methodenlehre einer Theologie dar, die sich nicht in abgehobener und praxisloser Reflexion erschöpft, sondern sich an erlebter und erinnerter Geschichte, an redender Verarbeitung von Leiden und Schuld wie am ohnmächtigen Schweigen darüber abarbeitet, hierin ihre Möglichkeiten auslotet und ihre Grenzen erkennt.

Linz

Ansgar Kreutzer

■ *Constitutiones et Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum 1232–2001* (ISBN 3-932544-68-4, Digitale Bibliothek spezial), € 198,00.

Von 1216 bis heute hat der Orden der Predigerbrüder (Dominikaner) immer wieder Gesetzes- texte für seine Brüder, Nonnen und Tertiaren veröffentlicht. Trotz des hohen wissenschaftlichen Interesses, das diese Texte hervorgerufen haben, herrscht immer noch ein Mangel an wirklich kritischen Ausgaben, die auf sorgfältigen Untersuchungen aller vorhandenen Handschriften beruhen. Überdies sind viele dieser Texte nur schwer zu finden, weil entweder die jeweiligen Ausgaben schon lange vergriffen sind, oder weil sie, wie im Falle der moderneren Texte, außerhalb des Ordens kaum in Umlauf waren. Da in näherer Zukunft die Erstellung besserer Editionen nicht in Sicht ist, entschied sich das Dominikanische Historische Institut, mit der Unterstützung des Ordensmeisters, Fr. Carlos Azpiroz Costa OP, eine Reihe dieser Dokumente durch eine Neu- ausgabe auf CD-ROM besser und kostengünstiger zugänglich zu machen.

Anlässlich der Promulgation des Codex Juris Canonici im Jahr 1918 musste die dominikanische Gesetzgebung überarbeitet werden. In die CD-ROM-Ausgabe wurde deshalb auch die Regel der Dominikanertertiaren von 1923 aufgenommen sowie die Konstitutionen der Nonnen, die 1929 vom heiligen Stuhl approbiert wurden. Der Text der Konstitutionen der Brüder ist in den Akten des Generalkapitels von Le Saulchoir (1932) enthalten. Ein weiterer größerer Umbruch

folgte auf das zweite Vatikanische Konzil. Dementsprechend wurden die modernen Konstitutionen der Brüder (promulgiert 1969), die der Nonnen (1986) sowie die Regel der dominikanischen Laiengemeinschaften (1986) und auch die Akten der Generalkapitel bis 2001 aufgenommen.

Diese Akten und Konstitutionen des Dominikanerordens, die in Buchform tausende Seiten umfassen würden, werden auf CD-ROM im Wesentlichen so dargestellt, wie sie veröffentlicht wurden, also mit der ursprünglichen Seitenzählung und Abschnittseinteilung. Sie sind gesammelt in der Reihe „Digitale Bibliothek Spezial“ erschienen und im Buchhandel erhältlich. Unter einer Digitalen Bibliothek versteht man allgemein eine CD-ROM-Reihe, die elektronische Text- und Bildsammlungen zur Verfügung stellt. Um mit diesem neuen Medium gut umzugehen, bietet das Software-Service, das Online-Hilfe-Programm und ein beigelegtes Heft eine detaillierte Beschreibung aller Funktionen und Optionen. Dem Benutzer stehen verschiedene Modi zur Darstellung der Texte zur Verfügung. Die Einfache Volltextsuche ermöglicht eine schnelle Abfrage von Stichwörtern oder Zitaten. Verschiedene Markierstifte erleichtern die Textabfrage und die benutzerdefinierten Textseitenausdrucke. Textpassage und Abbildungen können kopiert und in andere Anwendungen (zum Beispiel die Textverarbeitung) übernommen werden. Alle Texte verfügen über einen Quellennachweis. Mit Hilfe der Seitenkonkordanz können Textstellen in der jeweils zugrunde gelegten Buchausgabe wiedergefunden werden.

Dieses neue Medium wendet sich vor allem an Wissenschaftler, die sich mit der Geschichte der Dominikaner beschäftigen, und selbstverständlich auch an die Brüder, die Klausurschwestern und an die Angehörigen der dominikanischen Laiengemeinschaft dieses weltweit verbreiteten Ordens.

Der Verlag Directmedia Publishing eröffnet mit dieser überwiegend lateinischsprachigen Ausgabe die neue Reihe „Digitale Bibliothek“, die sich spezielleren geistes- und kulturgeschichtlichen Themen für ein entsprechendes Fachpublikum widmet. Ohne Zweifel werden Wissenschaftler noch einige Zeit lieber zu den alten Quellenausgaben greifen, wie sie es bisher gewohnt waren. Aber dem neuen, kostengünstigen elektronischen Medium mit seinen vielen und raschen Anwendungsmöglichkeiten, mit den Vorteilen der vielfältigen Suchfunktionen u.a.m. wird ohne Zweifel die Zukunft gehören, vor allem dann, wenn wie bei der vorliegenden CD-ROM die Quellenwiedergabe mit der nötigen wissenschaftlichen Sorgfalt durchgeführt worden ist.

Salzburg

Franz Ortner

K U N S T

■ FRODL GERBERT (Hg.): *19. Jahrhundert. Geschichte der bildenden Kunst in Österreich*, Band V. Prestel, München-New York 2002 (640, 574 Abb., 132 in Farbe) Geb., € 91,50.

Der vorliegende Band ist der fünfte einer vom österreichischen Kunsthistoriker und Wiener Emeritus Hermann Fillitz im Auftrag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen sechsbändigen Reihe zur Geschichte der bildenden Kunst in Österreich.

Wenngleich die Sakrale Kunst nur einen Teilbereich innerhalb der Gesamtdarstellung der Kunst des 19. Jhdts ausmacht, so lohnt sich die Lektüre dieses Werkes für all jene, die Interesse an der religiösen Kunst dieser Zeit haben, allemal. Der im Verein mit 20 Autoren entstandene Band zur Kunst des 19. Jahrhunderts folgt im Schema den bereits vorangegangenen Bänden dieser Reihe: Nach zwei Einführungen, einer historischen (9) und einer kunsthistorischen (13), werden die einzelnen Gattungen von den jeweiligen Fachgelehrten gesondert behandelt: Neben den klassischen Gattungen der bildenden Kunst, also Architektur (179), Malerei (257) und Plastik (444), werden erfreulicherweise der lange vernachlässigten Gartenkunst (240), der damals im Entstehen begriffenen Fotografie (432) sowie den Festzügen (610), einer für das neunzehnte Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Begriff des Gesamtkunstwerkes nicht zu unterschätzenden Kunstform, Kapitel gewidmet.

Der erste Beitrag behandelt die Baukunst jener Zeit. Der Verf., Walter Krause, betont in seiner Einleitung zu Recht, dass die zu behandelnde Epoche vorwiegend von profanen Schöpfungen dominiert war, warnt jedoch zugleich im Folgenden davor, „dass der Beitrag der Sakralarchitektur nicht unterschätzt werden darf“ (183).

Der Kirchenbau jener Zeit bietet ein eher heterogenes Erscheinungsbild. Häufig wurde der Sakralbau instrumentalisiert, nicht selten vom Kaiserhaus selbst. Man denke hierbei nur an die zahlreichen Kaiserjubiläumskirchen. Neben diesen ist aber auch die 1879 fertiggestellte Votivkirche von Heinrich v. Ferstel (1828–1883) zu nennen, der dann auch eine eigene Katalognummer gewidmet ist (201).

Wurde hier der Sakralbau mit dem Denkmalgedanken verbunden, jedoch bereits ganz im Sinne einer Säkularisierung, ging man beim Bau des Linzer Domes andere Wege (183; 203). Bauherr war hier der antiliberale Linzer Bischof Rudiger. Der Bau sollte eine „Festung gegen Unglauben, Irrglauben und das Laster“ werden (203).

Stilgeschichtlich bleibt festzuhalten, dass der Linzer Dom neben seiner diözesangeschichtlichen Bedeutung vor allem auch den „Versuch“ darstellte, „die Neugotik als spezifisch katholischen Stil zu etablieren“ (203). Wenngleich dieser Versuch letztlich scheitern musste, sind die katholischen Kirchenbauten im neugotischen Stil in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Legion. Hier lassen sich die zahlreichen Kirchen Friedrich von Schmidts (Auftraggeber war in diesem Fall der liberale Fürsterzbischof von Wien, Kardinal Rauscher) in Wien ebenso nennen wie jene neugotischen Kirchen in Oberösterreich, die im Umkreis des Linzer Dombauwerks entstanden waren (Bsp. Otto Schirmer, Pfarrkirche Bad Hall) (204). Dass der neogotische Stil (für den vorliegenden Zeitraum) jedoch nicht einfach a priori als spezifisch katholischer Stil zu sehen ist, der primär von konservativ klerikalen Kreisen instrumentiert wurde, sondern im Laufe des Jahrhunderts einer Wandlung unterworfen war, zeigt sich in vorliegender Darstellung am Beispiel der Architektur vor beziehungsweise um 1800:

So sind die von Johann Ferdinand Hetzendorf im Auftrag von Joseph II. durchgeführten neugotischen Innenraumgestaltungen der Wiener Augustiner- und der Minoritenkirche als Dokumente einer antipäpstlichen Haltung zu lesen (180, 185). Der neogotische Stil war damals noch verrufen, bedienten sich doch die Freimaurer seiner.

Nach der Architektur folgt in den nächsten Beiträgen eine Darstellung der Malerei des 19. Jahrhunderts in Österreich.

Während im vorangegangenen Band der Reihe (zur Kunst des 20. Jahrhunderts) nur eine Gesamtdarstellung zu finden war, hat man sich diesmal dankenswerterweise dazu entschlossen, mehrere Autoren mit den einzelnen Sujets zu betrauen. In unserem Zusammenhang sollen die Beiträge von Michael Krapf Erwähnung finden, einerseits der Aufsatz „Zur Situation der religiösen Historienmalerei“ (265), andererseits sein Artikel „Die monumentale Kirchenmalerei“ (302). Der erste der beiden Aufsätze gibt einen gelungenen Überblick über die Geschichte der religiösen Malerei im 19. Jahrhundert, wobei eingehend auf die Rolle des Lukasbundes und seiner künstlerischen Intentionen verwiesen wird (266).

Krapf sieht den Lukasbund nicht als eine „Gruppe von Sektierern“, als die sie oft verstanden wurden, „sondern als Künstler, deren Ziele im Sinne des christlichen Sendungsbewusstseins weit gesteckt waren“ (266).

Die nazarenische Kunst entwickelte sich konsequenterweise in Ablehnung des Josephinismus und der Aufklärung. Der Verf. erklärt diese Kunstströmung auch unter Einbeziehung der romantischen Kunsttheorie der Zeit, wichtig daher

sein Hinweis auf die Kunstretheorie Friedrich Schlegels, der mit einem Originalzitat belegt wird: „Nur derjenige kann ein Künstler sein, welcher eine eigene Religion, das heißt originelle Ansicht des Unendlichen hat“ (266). Heutzutage könnte man eine solche Aussage auch im säkularen Kontext als gültig stehen lassen, damals jedoch waren solche Deutungen noch nicht denkbar. Künstler wie Joseph Führich, der die „Kirche als weltgeschichtliche Heilsanstalt“ (266) verstand, arbeiteten an dieser Idee unter Zuhilfenahme der Kunst weiter, ein Vorhaben, das letztlich Utopie bleiben musste.

Am Abschluss dieser Darstellung der Malerei der Zeit soll noch kurz auf eine weitere, hochinteressante Künstlerpersönlichkeit eingegangen werden, nämlich auf den Maler Hans Canon (1829–85). Zwei seiner Schöpfungen verdienen gesonderte Hinweise, sie werden als Katalognummern im Anschluss an die Aufsätze angeführt: Während die „Mittagsruhe“ (361) von 1878 inhaltlich und kompositionell gesehen eine verweltlichte Version einer „Ruhe auf der Flucht nach Ägypten“ ist, gibt sich das bereits 1873 entstandene Bild „Die Loge Johannis“ (365) wesentlich komplexer. Die Aussage des Werkes ist in jedem Fall eine für die damalige Zeit auffallend liberale.

Zu sehen sind, in der Form einer „Sacra Conversazione“ Moses mit den Gesetzestafeln, dem Christusknaben und Johannes dem Täufer. Diese sind umgeben von den Repräsentanten der großen Kirchen: Der Vertreter des Protestantismus mit schwarzem Talar und Barett hat sich ebenso eingefunden wie der Repräsentant der anglikanischen Kirche im weißen Chorrock. Auch der Papst, der seine Tiara und die Schlüssel Petri bereits abgelegt hat, ist ebenso zu sehen wie der Patriarch der griechischen Kirche, der eben seine Krone zurücklegt. Alles in allem ist dieses Bild ein bemerkenswertes Zeugnis einer liberalen Stellungnahme des Künstlers. Es blieb jedoch „letztlich ein ökumenisches Wunschenken“ (366), bedenkt man, dass knapp zuvor, 1870, während des I. Vatikanums, das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit verkündet worden war (Vgl. DH 3074).

Es konnte in der hier gebotenen Kürze nur auf die Gattungen der Architektur und der Malerei eingegangen werden, dem Leser seien aber auch die restlichen Beiträge des Werkes ans Herz gelegt.

Der vorliegende Band richtet sich zweifellos nicht nur an ein kunsthistorisches Fachpublikum. Wer an der religiösen Kunst des neunzehnten Jahrhundert interessiert ist, ist mit diesem Buch bestens beraten.

Linz

Jürgen Rath

■ KAFFANKE EVA-MARIA, *Der deutsche Heiland. Christusdarstellungen um 1900 im Kontext der völkischen Bewegung* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII Kunstgeschichte, Bd. 383) Peter Lang, Frankfurt/M 2001. (497, 95 sw-Abb) € 65,40.

Die Suche nach dem Bild Christi prägte ebenso die byzantinische wie die abendländische Kunsgeschichte und beschäftigte Kunsthistoriker und Theologen des 20. Jahrhunderts. Sie löste vor allem auch heftige Debatten zwischen Künstlern, Kunstkritikern und Pastoren des 19. Jahrhunderts aus. Ist das „Christusbild des 20. Jahrhunderts“ durch Publikationen Günter Rombolds, Horst Schwedels u.a. sowie durch Ausstellungen und diese begleitende Vermittlungsprogramme einer (christlich-)religiös sensibilisierten und an Gegenwartskunst interessierten Öffentlichkeit großteils präsent, so fristet die „christliche Kunst“ des 19. Jahrhunderts, wenn sie sich auch in manch abgelegene Schlafzimmer und Herrgotts-Winkel hinüberrettete, eher ein Schattendasein. Und dies, so möchte man meinen, nicht zu Unrecht. Sind doch die historisierenden und sentimental Christusbilder, die allzu lange die Religionsbücher der Grundschulen sowie die Katechismen illustrierten, sowohl von dem Bibel- und Theologieverständnis des 20. Jahrhunderts als auch von einem künstlerischen Qualitätsanspruch her beurteilt, äußerst fragwürdig.

Dezidiert diese Fragwürdigkeit analysiert Kaffanke in ihrer als kunsthistorische Dissertation vorgelegten Studie. „Gegenstand ... sind Gemälde und druckgraphische Arbeiten des Entstehungszeitraumes zwischen ca. 1870 und 1918, in denen eine säkularisierte Christusgestalt mit weltanschaulich Inhalten aufgeladen wurde.“ (S. 7) Durch die Verknüpfung von Ikonographie zur Erhellung der bildkünstlerischen Programmatik und Rezeptionsforschung mit einem Augenmerk auf die zeitgenössische kunstkritische, kunsthistorische und (populärwissenschaftliche) theologische Literatur führt die Autorin den Leser mitten in die weltanschaulichen Dispute und erlaubt ihm dennoch die notwendige Distanz. Sie zeichnet ein differenziertes Bild, in dem sich politische, religiöse und ästhetische Interessen verweben. „Zielsetzung der völkischen Bewegung war eine Nationalisierung auf der Grundlage völkischer Kunstreigion, eine kollektive Identitätsstiftung des deutschen Volkes nach der äußeren Einigung durch die Reichsgründung von 1870/71.“ (S. 8) Die völkische Bewegung war eine heterogene Allianz, die sich primär durch eine Anti-Haltung definierte: Antisemitismus, Antianternationalismus, Antiuultralismus, Antirurbanismus ... Auf die Herausforderungen der im Begriff „Säkularisierung“ zusam-

mengefassten gesellschaftlichen Vorgänge antwortet sie mit der Forderung nach elementarer Empfindung: „Deutschthum im Gemüthe“. So zeichnete sich das Leitbild Germane durch religiösen Ernst, Treue, Biederkeit, Einfalt, Freiheitsstreben und notfalls die Bereitschaft zum Kriegerischen aus.

Hoch sind in diesem Zusammenhang die Erwartungen an die Kunst. Als ein „Medium“ wahrer (deutscher) Empfindung, der gleichermaßen die Seelen der Betrachter zu erreichen vermag, übernimmt der Künstler die Rolle des Priesters und Propheten. Dabei greifen die einzelnen Positionen unterschiedliche weltanschauliche Anregungen auf und differieren in den religiösen Ausrichtungen. „Während Klinger und Hans Thoma der Kunst- und Weltanschauung Richard Wagners nahe standen, sympathisierten die Deutsch-Protestantenten Gebhardt, Uhde und Steinhausen mit der deutsch-kirchlichen Bewegung, die eine Germansierung des Christentums anstrebte. Fidus zählte zum deutschgläubigen Flügel der deutsch-religiösen Bewegung, die im Gegensatz zu den deutsch-kirchlichen einer Religion mit pantheistischer Rassen- und Naturmythologie in oftmals altgermanischer Verbrämung anhing.“ (S. 10f) Doch in jedem Fall ist der Heiland „deutsch“. Das diese Figur umgebende feine ideologische Netz herausgearbeitet zu haben, ist die entscheidende Leistung der Studie Kafkakes. Dabei sind die Erkenntnisse nicht nur von historischer Relevanz sondern auch für gegenwärtige Formen (quasi-)religiöser Ideologisierungen aufschlussreich. Bereits das 19. Jahrhundert erkannte die Möglichkeiten der Medien. Mit großer Sorgfalt zusammengestellte Kunstwartmappen, darunter *Das Heilandleben in deutscher Bilderkunst*, fünf Mappen mit Reproduktionen von Dürer, Rembrandt bis hin zu zeitgenössischen Künstlern (Böcklin, Uhde, Steinhausen u.a.), gruppiert nach den Stationen des Lebens Jesu, sorgten für die entsprechende Erziehung des „Volkes“.

In detailreichen Analysen lassen sich Mechanismen der Ideologisierung einer Religion und die Funktionalisierung von Kunst nachvollziehen, bis hin zur Wirkungsgeschichte des erarbeiteten Gedankengutes im Nationalsozialismus. Kulturgeschichtlich und ästhetisch aufschlussreich sind die Werkinterpretationen zu Max Klinger, Hans Thoma, Fidus und Arnold Böcklin. Einzig bedauerlich ist die schlechte Reproduktionsqualität der nahezu 100 Abbildungen. Dies lässt sich auch nicht dadurch entschuldigen, dass die meisten Leser die besprochenen Bilder beziehungsweise deren Derivate vermutlich ohnehin „im Kopf“ haben.

Linz

Monika Leisch-Kiesl

LITURGIEWISSENSCHAFT

■ GILLES BEATE, *Durch das Auge der Kamera*. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen. LIT Verlag, Münster 2000.

„Durch das Auge der Kamera“ nehmen wöchentlich rund 700.000 Menschen am Gottesdienst im Fernsehen teil: ältere Menschen, die den Weg in die Kirche nicht mehr schaffen und die sie pflegenden Angehörigen, aber auch Kirchenrandstehende ohne Gemeindebindung und Aktive in der Gemeinde, die Anregungen für die eigene Praxis suchen. Dies sind nur einige interessante Details, die Beate Gilles in ihrer Dissertation aufzeigt.

Im Mittelpunkt stehen jedoch grundlegende Fragen: Ist ein Gottesdienst am Fernsehbildschirm ein „Bericht“ über ein stattfindendes Ereignis oder kann er innerlich mitgefeiert werden? Was ist bei der Umsetzung sowohl liturgisch als auch vom Medium Fernsehen her zu beachten?

Interessant ist, dass hier eine längst gängige Praxis reflektiert und auf eine theologisch verantwortbare Grundlage gestellt werden soll. Denn die Übertragung von Gottesdiensten gehörte trotz bischöflicher Bedenken schon sehr früh zum Repertoire von Funk und Fernsehen.

Gilles greift frühere Untersuchungen auf, bündelt die verschiedenen Argumentationsstränge und diskutiert sie anhand ihrer ermittelten Auswertungsergebnisse. Diese sind ein eindeutiges Plädoyer für die Übertragung von Fernsehgottesdiensten. Allerdings müssen sie sowohl liturgisch als auch medial den Anforderungen gerecht werden, damit es zu einer Mitfeier am Bildschirm kommen kann. So kritisiert sie, dass die Gottesdienste trotz ihres auch missionarischen Anspruchs die Gruppe der am Rande der Kirche stehenden vom Konzept her nicht berücksichtigt.

Im Vergleich einer Reihe von aufgezeichneten Gottesdiensten stellt Gilles bedeutsame Details heraus, denen bei der Vorbereitung und Realisation große Bedeutung zukommt, wie zum Beispiel die Eröffnungs- und Schlusssequenz, die Wahrnehmung von Aufgaben im Gottesdienst oder die Eigenart der Inszenierung durch die von der Regie angeleiteten Kamera. Neben vielen Reflexionen und Vorschlägen für die stimmigere Vorbereitung von Fernsehgottesdiensten, die eher die Macher interessieren dürften, finden sich auch zahlreiche Tipps für die Vorbereitung und Durchführung von Gottesdiensten. Denn „durch das Auge der Kamera“ wird vieles erkennbar, was vielleicht bislang nicht bewusst war und verändert werden kann. Menschen anzuschauen

oder bei einer vorgetragenen Meditation selbst gesammelt zu sein (und nicht in Unterlagen zu blättern) hilft den Anwesenden, innerlicher mitzufeiern – auch, wenn keine Kamera dabei ist.
Freising

Leo Moses

MORALTHEOLOGIE

■ GUGGENBERGER WILHELM/LADNER GERTRAUD (Hg.), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*. (Studien der Moraltheologie 37) LIT-Verlag Münster/Hamburg/London 2002. (190) Kart. € 19,90 (D).

Seit dem II. Vatikanischen Konzil und dem von ihm initiierten Dialog von Theologie und Kirche mit der „Welt“ wird in der Moraltheologie intensiv über die Frage nach dem Spezifikum christlicher Ethik nachgedacht. Ein allen akzeptabler Konsens wurde dabei bisher nicht gefunden. Dem Problem des genuin theologischen Beitrags im pluralen ethischen Diskurs widmete sich daher aufs Neue die Jahrestagung 2001 des „Innsbrucker Kreises“, deren Referate im vorliegenden Band dokumentiert und dem ehemaligen Innsbrucker Moraltheologen Hans Rotter zum 70. Geburtstag gewidmet werden.

In Teil I (9–24) stellt der Jubilar selbst die Geschichte des Kreises kurz vor, anschließend geben Herausgeberin und Herausgeber einen Überblick über die Thematik des Bandes. Teil II (25–108) widmet sich den „Problemstellungen theologischer Ethik in pluralistischer Gesellschaft“. Josef Römelt stellt sich dem spannungsreichen Problem, dass ein demokratischer Staat einerseits weltanschaulich neutral sein muss, andererseits aber auf starke moralische Überzeugungen seiner BürgerInnen angewiesen ist. Unter Anerkennung der pluralen Situation ist daher in einer Demokratie dennoch der feste Wille zur verbindlichen Konsensbildung in ethischen Fragen konstitutiv. Dies gilt, so Römelt, auf allen Ebenen gesellschaftlichen Lebens. Die Theologie als Reflexion einer umfassenden Weltdeutung klagt dabei die Notwendigkeit der kohärenten Rückbindung einzelner Bereichsethiken und ihrer Prinzipien an einen integrierenden Sinnhorizont ein. Dass sie ihrerseits dialogoffen sein muss, versteht sich von selbst.

Alberto Bondolfi untersucht Alfons Auers „autonome Moral im christlichen Kontext“. Nach einer kurzen Zusammenfassung von Auers Thesen und der Darstellung einer ersten Phase der Kritik daran kommt Bondolfi zu dem Ergebnis, dass zwar die Genese des Autonomiebegriffs kritisch zu diskutieren sei, nicht aber seine Geltung im Rahmen der Auer'schen Position. Indem Bondolfi sodann die Vielschichtigkeit des Autonomie-

begriffs herausarbeitet, kann er zu dessen genaueren Verortung im Rahmen theologischer Ethik vorstoßen.

Den postkommunistischen Gesellschaften des „östlichen“ Mitteleuropa wenden sich die folgenden Beiträge zu. Helmut Renöckl skizziert die Lage von Theologie und Kirchen im „Zukunfts-laboratorium“ Tschechien. Jindrich Srájer reflektiert die Ethik in einem Land wie Tschechien als „Ethik im Übergang“. Der abrupte Wechsel vom Totalitarismus zum postmodernen Pluralismus nutet den Menschen Enormes zu. Sie müssen mit der Freiheit erst vertraut werden. Durch die Orientierung am eigenen (von Srájer allerdings sehr theonom verstandenen) Gewissen und das Freilegen der oft verschütteten Zugänge zu ihm sieht der Autor eine gute Möglichkeit für seine ZeitgenossInnen, in einer pluralen Welt den eigenen Weg zu finden und zu gehen. Der Theologe schreibt er dabei die genuine Möglichkeit zu, an diesen Prozessen durch die Erschließung der befreidenden Botschaft Jesu katalytisch mitzuwirken. Anton Milijar entwirft Ansätze einer „therapeutischen Theologie“, die sich der Vergangenheit stellt und Konflikte aufarbeitet.

In Teil III werden unter dem Titel „Wurzeln und Früchte theologischer Ethik“ eher grundsätzliche Fragestellungen bearbeitet. Den Ansatz seiner hermeneutischen Moraltheologie expliziert Klaus Demmer. Schlüssel ist für ihn ein „methodischer Atheismus“, das heißt das Gedankenexperiment des Theologen: Was wäre, wenn es einen Gott nicht gäbe. Aus diesem ergibt sich für Demmer sehr klar, dass der Theologe seine ethischen Urteile und deren Begründungen letztlich immer in den Horizont der Gottesfrage stellen muss, ja dass er gar nicht anders denken kann, wenn er denn Theologe ist. Eine wohl verstandene autonome Moral kann daher nur über einen relativierten und eingegrenzten Autonomiebegriff entwickelt werden.

Wie sollen MoraltheologInnen die Bibel verwenden? fragt Hans Halter. In der Beantwortung zeigt er zunächst, dass eine moralische Entscheidung auch bei Orientierung an der Bibel immer im Zeichen ethischer Autonomie gefällt wird. Methodisch ist deshalb eine klare Unterscheidung zwischen dem eigenen Standpunkt und dem der biblischen AutorInnen nötig. Auf dieser Grundlage kann die autonome Vernunft sich durch das biblische Welt- und Geschichtsverständnis inspirieren und bei der Suche nach eigenen Urteilen leiten lassen. – Auch der nächste Beitrag von Werner Walbert widmet sich der Frage der Bedeutung der Bibel für den Moraltheologen. Er weist zunächst auf die Grenzen biblischer Moral und ihrer Rezeption beziehungsweise Interpretation hin und folgert daraus die Notwen-

Erst kommt der Glaube und dann die Moral



Christen versuchen ihre moralischen Standards am Vorbild Jesu und dem Anspruch des Evangeliums auszurichten. Die biblischen Zeugnisse erinnern an die motivierende Kraft des Glaubens im Einsatz für eine menschliche Moral. Die Tragfähigkeit einer solchen Moral überprüft der Autor exemplarisch in Predigten zu Themen wie Gesellschaft und Moral, Gott und Moral, Markt und Moral, Moral an den Grenzen des Lebens u. a.

Die Texte zeigen, wie Moral anders verkündet werden kann, ohne moralisches Verhalten dabei zu diktieren. Sie werben für eine christliche Lebenseinstellung, geben Impulse für Predigtreihen und Ansprachen zu verschiedenen Anlässen im Kirchenjahr.

Klaus Arntz
**Sind Christen
die besseren Menschen?**
Moral anders verkünden
136 Seiten, kart.
€ (D) 13,90/sFr 24,60
ISBN 3-7917-1836-3

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg

digkeit kritischer Prüfung der heutigen Geltung normativer Aussagen der Bibel. An zahlreichen Beispielen zeigt Wolbert, wie komplex diese Forderung ist und wie wenig selbstverständlich ihre Realisierung in Geschichte und Gegenwart der Moraltheologie war beziehungsweise ist.

Wolfgang Palaver fokussiert die Frage der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft auf den Umgang des klassischen Naturrechts mit der Gewaltproblematik. Zu glatt scheint ihm das Naturrecht die verfasste, kontrollierte Gewalt als „natürlich“ hinzunehmen – ganz im Gegensatz zur sehr gewaltkritischen biblischen Tradition. Während ihn diese Beobachtung allerdings lange Zeit zur prinzipiellen Ablehnung des Naturrechts führte, korrigiert Palaver nun seine frühere Position. Im Licht der neutestamentlichen Erlösungsbotschaft wird für ihn der alttestamentliche Schöpfungsglaube in einen neuen Horizont gestellt und damit die durch die Sünde gestörte Schöpfung in eine Dynamik zu völliger Gewaltfreiheit hineingenommen. – Die Rolle der Kirche als Subjekt der moraltheologischen Wahrheitsfindung und Wahrheitsfeststellung nimmt abschließend *Herbert Schlägel* in den Blick. Insbesondere über die *Communio-Ekklesiologie* des II. Vatikanischen Konzils entfaltet er eine Sicht der Kirche als Volk Gottes und kann so den genuinen Beitrag aller Glaubenden zur Wahrheitsfindung angemessen berücksichtigen.

Wer in dem vorliegenden Band eine umfassende und klar strukturierte Reflexion auf das spezifisch Theologische christlicher Ethik sucht, geht fehl. Wer hingegen die Breite und Vielfalt gegenwärtiger moraltheologischer Grundlagenforschung kennen lernen möchte, findet im vorliegenden Band interessante Aspekte.

Linz

Michael Rosenberger

ÖKUMENE

■ BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Bonifatius/Lembeck, Paderborn/Frankfurt a.M. 2000. (130) Kart. Konvergenzdokumente auf nationaler Ebene konnten in der Ökumene bisher viel bewegen. Sie haben nicht selten eine Gangrichtung vorgegeben, die danach in internationale Übereinstimmung mündete. Im Anschluss an „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (1984) hat die katholisch/lutherische Arbeitsgruppe in Deutschland ein neues Dokument vorgelegt, das die Kirchenauffassung der beiden Gemeinschaf-

ten thematisiert und in der bewährten Form des „differenzierten Konsenses“ einer Versöhnung zuzuführen versucht. *Communio Sanctorum* ist das Ergebnis eines zehnjährigen bilateralen Beratungsprozesses und betritt in der Tat Neuland: Es thematisiert nicht nur das Wesen der Kirche und des Amtes in einer tiefschürfenden Art und Weise, sondern wendet sich auch ausführlich direkt dem Hauptstreitpunkt, dem Papsttum, zu. Die Artikel 153–200 leisten eine ausgewogene Standortbestimmung zum „Petrusdienst“ aus katholischer und lutherischer Perspektive und bringen die Gemeinsamkeiten, aber auch die verbleibenden Unterschiede auf den Punkt. Inwieweit dem Petrusdienst nach dieser Darstellung noch kirchentrennende Kraft zukommt, wird die Rezeption in den jeweiligen Glaubengemeinschaften zeigen. Der hier beschrittene Weg ist jedenfalls zukunftsweisend. Ebensolches Neuland betritt das Dokument in der offiziellen deutschen Ökumene mit den bislang ausgeklammerten Fragen der Marien- und Heiligenverehrung sowie des Gebetes für die Verstorbenen (Artikel 223–268); auch hier haben zum Beispiel nordamerikanischen Dokumente bereits wichtige Fortschritte erzielen können. Richtungsweisend erscheint dabei zum Beispiel die Verknüpfung des katholischen Marienbildes mit der lutherischen Rechtfertigungslehre: „Lutherische Christen ... sind eingeladen zu bedenken, dass für katholisches Denken die Mutter Christi die Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens allein aus Gnade und durch den Glauben ist“ (Art. 267). *Communio Sanctorum* wird für die zukünftige ökumenische Diskussion im deutschen Sprachraum und darüber hinaus ein wichtiger Referenzpunkt sein, an dem sich die beiden Kirchen und die Theologie insgesamt zu orientieren haben werden.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

PASTORALTHEOLOGIE

■ ROBRECHT JOSEF, *Woher kommt mir Hilfe*. Empirische Studie zur Religiosität seelisch leidender Menschen am Beispielispiel 25- bis 40-jähriger Männer in Psychotherapie. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, Bd. 20) Echter, Würzburg 2002. (288) Pb. € 19,90 (D) / € 20,50 (A). ISBN 3-429-02463-3. Die vorliegende empirische Studie wurde an der Theologischen Fakultät Freiburg als Dissertation angenommen. In dieser Arbeit wurden 30 Männer untersucht, die am Beginn einer ambulanten Psychotherapie stehen. Der Autor betreibt selbst diese psychotherapeutische Praxis und fühlt sich hinsichtlich der therapeutischen Methodik der

Initiativen Therapie nach Karlfried Graf Dürckheim und Maria Hippius-Gräfin Dürckheim verpflichtet (30). Ausgangsfrage der Untersuchung ist, wie Menschen in psychischen Krisen Religiosität verstehen, erleben und praktizieren beziehungsweise welchen Stellenwert sie der Religiosität augenblicklich in ihrem Leben beimessen.

Was man dieser Publikation sicher nicht absprechen kann: Sie spiegelt in eindrucksvoller Weise das hohe Maß an Anwendungskompetenz des Autors bezüglich qualitativer aber auch quantitativer empirischer Methodenwider. Besonders hervorzuheben ist, dass Robrecht das sogenannte „Probandenautorisierte Interviewprotokoll“ als neuartiges Forschungsverfahren zur Datengewinnung einsetzt und somit dessen Praktikabilität in der Praktischen Theologie darstellt.

Menschen, die sich in eine Psychotherapie begeben, suchen Begleitung und Hilfe, weil sie aufgrund ihrer seelischen Notsituation die Orientierung verloren haben und den Wunsch nach Identität und Rückbindung suchen, „womit sie eine Qualität vertiefter Selbstverankerung meinen, eine ungeteilte Verbindung zur Tiefendimension der subjektiven Existenz“ (77). Nachdem Beweggründe und Zielvorstellungen der Patienten herausgearbeitet worden sind, gibt der Autor einen guten Einblick in die Vorstellungen und Bilder dieser Menschen gegenüber einer in traditionellen, christlich-theologischen Leitlinien wurzelnden Religiosität. In einem nächsten Schritt wendet sich die Untersuchung dem individuellen Verstehen, Erleben und Praktizieren von Religiosität der untersuchten Personengruppe zu. In dieser der eigenen Persönlichkeit verpflichtenden Religiosität werden Dimensionen eines tragenden Lebens-Fundaments (108–116) beziehungsweise Aspekte eines subjektiv-personlichen Religionsverständnisses (116–123) beleuchtet. Religiosität wird von den untersuchten Personen beispielsweise verstanden als „höhere, allumfassende Kraft“ (116) oder als „Qualität des Handelns und der Lebensgestaltung“ (117). Der Autor zeigt bejahende und verneinende Konstrukte religiöser Identität auf. Er zeigt auf, dass über 90 Prozent der untersuchten Personen eindeutig bejahen, dass sie aufgrund ihrer aktuellen Lebenssituation neu auf das Religiöse gestoßen worden sind (131). Fragen nach der „religiösen Praxis“ (139–146) und der „Verbundenheit mit anderen Menschen“ (146–152) schließen den empirischen Teil ab.

Im letzten Teil seiner Studie versucht der Autor nach einer interpretativen Auswertung der Ergebnisse ein dreiteiliges Komponentenbild der Religiosität zu erarbeiten, das die Daten in Beziehung zum Katechismus der katholischen Kirche setzt. Nach Meinung des Autors ist eine vorhan-

dene Annäherungsmöglichkeit beziehungsweise Kompatibilität zwischen den aus dem empirischen Material herausgearbeiteten Religiositätskomponenten einerseits und den „klassischen“ Religiositätsbegrifflichkeiten andererseits gegeben (187). Religiosität wird daher sowohl existentiell als auch theologisch als Schöpfungs-Kompetenz (189f), als Personkern-Identität (190f) und als Transzendenz-Erfahrung (191ff) verstanden. Das empirische Material belegt die struktur-analoge Kompatibilität psychologischer und theologischer Realitäten.

Robrecht konnte mit dieser Studie eindrucksvoll belegen, dass zwischen der von Pompey propagierten psycho-sozialen Bio-logik beziehungsweise Anthro-po-logik einerseits und der Theologik beziehungsweise Soterio-logik andererseits eine Ana-logik besteht, und zieht daher am Ende seiner Studie den Schluss, dass im caritaswissenschaftlichen Kontext die Befunde den beziehungstheologischen Ansatz des Zueinanders theologischer und psychologischer Wirklichkeiten empirisch zu verifizieren seien (195). Auf dem Hintergrund des Forschungsfeldes war es natürlich naheliegend, dass sich der Autor auch aufgrund seiner psychotherapeutischen Ausrichtung einer beziehungstheologischen Caritaswissenschaft zuwendet. Hierbei ist aber anzumerken, dass dieser Ansatz in der vorliegenden Studie nach Ansicht des Rezessenten etwas zu allgemein und knapp beschrieben ist und einem nicht einschlägig vorinformierten Leser den Zugang erschwert. Diese Studie weitet aber für alle MitarbeiterInnen, die im Feld der psychosozialen Beratung stehen, den Blick auf eine notwendende Zusammenschauf von existentiellen seelischen Notlagen, religiösen Andock-Möglichkeiten und theologischen Grundwahrheiten.

Linz

P. Bernhard Vondrasek SDB

■ WERBICK JÜRGEN, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*. Wewel, Donauwörth 2002. (189) Kart. € 16,80 (D).

Nach ähnlichen Entwicklungen in Frankreich stehen nun auch die bislang finanziell relativ gut situierten Diözesen Deutschlands und Österreichs vor einem pastoralen Dilemma. So gibt es zum einen nicht mehr genügend Priester, um für jede Gemeinde einen Gemeinleiter vor Ort installieren zu können. Zum anderen bleibt das Amt der Gemeinleitung kirchenrechtlich an die Priesterweihe gebunden und verhindert damit eine umfassende Einbindung von Laien in die Gemeindeleitung. Um angesichts dieser Zwangslage weiterhin eine flächendeckende Seelsorge gewährleisten zu können, werden in den Diözesen unterschiedlichste Strategien entwickelt, die vielfach in Richtung größerer Seel-

sorgseinheiten tendieren. Mit vorliegendem Werk spricht sich *Jürgen Werbick*, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, angesichts des Dilemmas dafür aus, dass „nicht zu schnell aus der Not ‚sterbender‘ – oder doch nur allein gelassener – Gemeinden die Tugend der Pfarrverbände, der Pfarreiengemeinschaften oder der Seelsorgseinheiten ... gezimmert werde“ (14). Er versucht eine „Ekklesiogenese im Blick auf die Gemeinde vor Ort zu buchstabieren“ (14), die entgegen naheliegenden strukturell-organisatorischen Beweggründen theologische Überlegungen in den Vordergrund rückt, und begründet damit, „warum die Kirche vor Ort bleiben muss“ (Titel). In seiner Einführung macht er auf die kirchlicherseits um sich greifende „Enttäuschungs-Prophylaxe“ (8) aufmerksam, welche die derzeitige Situation in den Diözesen mit einem „musste es nicht so kommen?“ (7) resignativ zur Kenntnis nimmt. *Werbick* stellt dem die Erfahrung der Emmaus-Jünger gegenüber, die mit derselben Äußerung dessen gewahr werden, was wunderbarerweise jetzt gerade anfängt (9), wie die zu kurz geratene menschliche Logik gesprengt wird und sich neue Perspektiven eröffnen. In dieser Spannung zwischen der Wahrnehmung einer der Enttäuschung zuvorkommenden Blindheit einerseits und ermutigenden Hoffnungszeichen andererseits entwickelt *Werbick* die folgenden Kapitel: Im 1. Kapitel (19–36) skizziert er die Kirche in einer Ambivalenz von „Ärgernis und Verheißung“. Er stellt die Frage nach dem Versprechen, von und aus dem die Kirche lebt. Dieses Versprechen zeigt sich als eines, in dem sich der Geist Gottes „die für ihn Empfänglichen angleicht und sie einbezieht in einen Anfang, der nicht mehr aufhört anzufangen“ (24), bis er selbst ihn zur Vollendung bringen wird. Dafür die Zeugenschaft zu übernehmen, beschreibt *Werbick* als zentralen Auftrag der Kirche. Im 2. Kapitel (37–62) greift er „Bilder von Gemeinde – Wegweiser in eine gesicherte Zukunft“ mit ihren Chancen und Grenzen auf: die Gemeinde als Leib Christi, als Pfarrfamilie, als Volk Gottes aus Priestern und Laien, sowie die Gemeinde als Wohnort des Geistes Gottes. Im 3. Kapitel (63–82) spricht sich *Werbick* für die Gemeinde als „Verörterlichung“ des Glaubens aus, da eine lebensbegleitende Seelsorge nur dort stattfinden kann, wo das Leben miteinander geteilt und der Alltag gemeinsam bestanden wird (66). Der postmoderne Trend zu Individualisierung und Mobilisierung spricht in diesem Kontext seines Erachtens nicht gegen die Gemeinde vor Ort, sondern vielmehr für sie, können doch nur „im Nahbereich ... Verschiedenheit und Individualität ertragen ... und die daraus resultierenden Spannun-

gen fruchtbar gemacht werden“ (77). Im 4. Kapitel (83–111) wendet er sich den „Ämtern und Diensten in der Gemeinde“ zu, wo er vor allem den Begriff der Repräsentanz anhand des Modells der drei Ämter Christi in den Blick nimmt. Jeglicher Vollmachtdiskussion vorgeordnet benennt er dabei die Ausrichtung der Repräsentation auf die so markant andere Herrschaft Gottes (vgl. Mt 25,31–46). Im 5. und 6. Kapitel (113–142 beziehungsweise 143–172) wendet er sich den Grundfunktionen Liturgie und Verkündigung zu, die nicht zuletzt der Realisierung vor Ort bedürfen, um das erfahrbar zu machen, wofür sie stehen. Vor allem in der Annäherung an die Sakramente zieht *Werbick* einen weiten Kreis, der es wagt, über eine offene Kultkritik einen vertieften und gewandelten Zugang zu eröffnen. Die Verkündigung stellt er vor allem in den Dienst eines wirkmächtigen Erinnerns, welches mit dem Allmachtanspruch des bloß Aktuellen bricht und die Chance kritischer Distanzierung zugunsten eines Gottes, der die „unabgegoltenen Hoffnungen und Leiden zu ‚seiner Sache‘ macht“, in sich birgt (154f). In einem abschließenden 7. Kapitel (173–184) fasst *Werbick* seine Überlegungen zusammen und plädiert als Konsequenz daraus für „die Vorrangigkeit der Seelsorge im Auftrag der Kirche“ (174) welche auch angesichts des oben genannten Dilemmas wesentlich einer Kirche vor Ort bedarf.

Werbick gelingt es in diesem Buch, innerkirchliche Steine des Anstoßes kritisch zu benennen und dabei nicht stehen zu bleiben. Vielmehr setzt er sie in eine Relation mit dem Ursprungsvermögen der Kirche, wodurch christliche Spiritualität und die konkrete Gestaltung der Gemeinde vor Ort in der damit verbundenen Vision wieder zueinanderfinden. Es gelingt ihm, die Vision zumindest ebenso kräftig zu zeichnen wie die oftmals dahinter zurückbleibende Realität. Diese Spannung zieht zahlreiche Fragen nach sich, die *Werbick* zum einen stellt, von denen aber viele vorläufig offen bleiben und vielleicht auch offen bleiben müssen. Dabei bietet er kaum Strategien an, ermutigt jedoch die Lesenden und vor allem jene, die bereits in der Seelsorge stehen, zu einer fruchtbaren Reflexion der eigenen pastoralen Grundlinien.

Dieses Buch ist zum einen allen (hauptamtlichen) SeelsorgerInnen zu empfehlen, darüber hinaus aber auch jenen, die auf diözesaner Ebene Weichenstellungen hinsichtlich des beschriebenen pastoralen Dilemmas ins Auge fassen. *Werbick* bietet dafür eine *theologische Entscheidungs- und Orientierungshilfe*, die angesichts des begrenzten Umfangs des Werks eine beeindruckende Tiefe erlangt. Vor allem aber gelingt es ihm, selbst von dieser Hoffnung zu künden, die über

Jesus als Mystiker



Helmut Jaschke
Jesus der Mystiker

Es gibt Worte, bei denen dauert es sehr lange, bis sie in ihrer Tragweite erkannt sind und wirklich zu Ende gehört und verstanden werden. Zu diesen Worten gehört zweifellos der inzwischen schon viel zitierte Satz von Karl Rahner: „Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird überhaupt nicht sein.“

Dieses Buch ist eine Lesehilfe, Jesus konsequent von seiner mystischen Erfahrung her zu verstehen und so seine in der jüdischen Tradition gründende Gotteserfahrung als wichtiges Merkmal christlicher Glaubenspraxis zu erschließen.

Helmut Jaschke
Jesus der Mystiker
204 Seiten. Kartoniert.
€ (D) 16,50
ISBN 3-7867-2242-0

Die Ursprünge des Christentums

In den Beiträgen zur Person und Verkündigung Jesu wird mittlerweile immer intensiver der jüdische Kontext, in dem Jesus von Nazaret steht, reflektiert. Diesen Aspekt hebt Hubert Frankemölle in diesem Werk hervor. Der Autor gibt eine Einführung in die Verkündigung und Praxis Jesu, die er in die damalige jüdische Lebenswelt einzuordnen sucht, ohne das Besondere seiner Person zu vernachlässigen. Anschaulich zeigt Frankemölle auch den Prozess der fortschreitenden Loslösung des Urchristentums aus seiner Einbettung in das Judentum.

Hubert Frankemölle
Der Jude Jesus und die
Ursprünge des Christentums
Ca. 128 Seiten. Kartoniert.
Ca. € (D) 7,90
ISBN 3-7867-8503-1
Erhältlich ab Juli 2003



Topos

Matthias-Grünwald-Verlag



Postfach 30 80 • 55020 Mainz
mail@gruenewaldverlag.de
www.gruenewaldverlag.de

den Ostermorgen hinaus auch in die gegenwärtige Situation unserer Seelsorge hineinwirkt.

Linz

Monika Udeani

■ BELOK MANFRED (Hg.), *Zwischen Vision und Planung*. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral. Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland. Bonifatius, Paderborn 2002. (385) Kart. € 22,90. Zwei Schlagwörter dienen zur Zeit sowohl in der katholischen Kirche Deutschlands als auch Österreichs als Chiffren für die Beschreibung einer Seelsorge der Zukunft, nämlich „Kooperative Pastoral“ und „Seelsorgeeinheiten“. Der vorliegende Sammelband von Manfred Belok hat sich diesem Thema gewidmet und ist das Ergebnis einer Vorlesungsreihe an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen im Jahre 2000. Mit seiner Einführung (7–17), die zentrale Leitfragen und einen Kriterienkatalog für die zukünftige Gestaltung der Pastoral beinhaltet, gibt der Herausgeber Belok den Rahmen für die Beschreibung der einzelnen Bistümer vor.

Im ersten und sehr ausführlichen Teil des Buches (19–339) werden Erfahrungsberichte aus elf nord- und westdeutschen Bistümern mit kooperativer Pastoral und der Bildung von Seelsorgeeinheiten wiedergegeben. Die Formen der Kooperationen und Planungen sind nicht einheitlich, daher zeigt sich ein vielfältiges Bild unterschiedlicher Akzentuierungen. Ergänzt werden diese Präsentationen um die Darstellung von Begleitmaßnahmen wie Supervision und Gemeindeberatung, welche die seelsorglichen Neustrukturierungen unterstützen sollen. Diesen Berichten gemeinsam ist die Krisenbeschreibung anhand der sinkenden Zahl von Mitgliedern und Gottesdienstbesuchern. In dieser Lage reagieren alle deutschen Bistümer ohne Ausnahme in erster Linie auf Notsituationen (zum Beispiel Priestermangel) und nicht aufgrund gewachsener Erkenntnis oder theologischer Einsicht. Sehr unterschiedlich ist jedoch der Stand der Maßnahmen in den einzelnen Diözesen. Während zum Beispiel Fulda (213–232) noch am Anfang seiner Überlegungen und Planungen steht, sind Aachen (19–40) oder Köln (59–110) schon mitten in den entsprechenden Umstrukturierungs- und Neuorientierungsprozessen. Drei Beobachtungen lassen sich allgemein herausfiltern: Zuerst ist eine große Verunsicherung der hauptsächlich in der Gemeindeseelsorge Tätigen (Priester, Diakone und pastorale MitarbeiterInnen) festzustellen. Die zweite Beobachtung: Noch keine Diözese wagt den Schritt, die gegenwärtige Umbruchssituation zu einem wirklichen Paradigmenwechsel in der Pastoral zu nutzen, obwohl mancherorts Einsichten wachsen. Dies liegt vor allem an der

dritten Beobachtung, die auch der Herausgeber als Abschluss dieses ersten Teiles (315–339) festhält: Eine wirklich grundsätzliche und tiefgehende theologische Reflexion hat noch nicht stattgefunden, da „eine vorrangig inhaltliche Neuorientierung und Zielbestimmung der Pastoral ... vom Priestermangel, der sich weiter verschärft hat, überlagert“ (338) wurde. Summarisch lässt sich feststellen, dass in diesen beschriebenen Diözesen vom dreifachen Mangel – Priester, Gläubige und Finanzen – die Rede ist.

Im zweiten, kürzeren Teil (341–382) werden Angebote wie Supervision oder Gemeindeberatung beschrieben, die mittlerweile viele Diözesen zur Unterstützung des Wandlungsprozesses in der Seelsorge eingerichtet haben. Der Herausgeber plädiert in seinen abschließenden Gedanken (363–370) für eine theologisch verantwortbare, offene und vernetzte Gestaltung zukünftiger Pastoral und nicht für Schnellschusslösungen. Eine „Literaturumschau“ von Matthias Ball (371) beendet diesen Sammelband.

Dieses Buch ist nützlich für alle, die sich in Kirche und Gemeinden mit dem Anliegen pastoraler Planung beschäftigen, ungeachtet dessen, ob sie dies (ehren-)amtlich oder einfach aus Interesse tun. Die aufmerksame Lektüre kann dabei helfen, aus den Erfahrungen anderer zu lernen und sich auf die eigenen Planungen besser vorzubereiten. Kritisch ist anzumerken, dass es keine kraftvollen Visionen gibt (wie im Titel angekündigt) und dass vor lauter Mangelbeschreibung kaum Platz und Raum für die Frage nach Gott bleibt, der diese Kirche auch in Krisenzeiten trägt und erhält.

Linz

Helmut Eder

PATRISTIK

■ MÜNCH-LABACHER GUDRUN, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandria*. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, Band 10). Norbert M. Borengässer, Bonn. (XXII + 200). Ln.

Cyrill, Patriarch von Alexandria († 444), ist als einflussreicher Gegner des Nestorius, insbesonders im Umkreis des Konzils von Ephesus (431), in die Geschichte der Christologie eingegangen. Sein Denken – sowie die Theologie der alexandrinischen Schule insgesamt – wird als *inkarnationorientierter* Ansatz (Stichwort „physische Erlösungslehre“) angesehen. Gudrun Münch-Labacher hat mit ihrer Arbeit, die 1994 an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen als Dissertation angenommen wurde, eine Kor-

rektur dieser Sicht vorgenommen. Anhand genauer Untersuchungen der Auslegung des Johannesevangeliums macht die Autorin deutlich, dass die Soteriologie Cyrills nicht nur von einer *naturhaften*, sondern auch von einer *biblisch-geschichtlichen* Sicht geprägt ist.

Die Arbeit beginnt mit einer umfangreichen *Einführung* (1–29), die den aktuellen Forschungsstand erhebt. Daran schließt sich die *Übersetzung* (30–53) der für die Analysen maßgeblichen Auslegungen Cyrills von Joh 14,20; 16,7 und 17,18f. Das I. Kapitel geht in grundsätzlicher Weise auf *naturhafte und geschichtliche Denkansätze* (54–74) in Cyrills Betrachtung der Erlösung ein; dabei zeigt sich der ständige Wechsel zwischen der „Naturebene“ und der „geschichtlichen Ebene“ (71). Das II. Kapitel geht dem *Grund der Menschwerdung Christi* (75–120) nach; ausführlich kommt hier die Sicht der Sünde als „Verfälschung und Verdunkelung der Ähnlichkeit mit Gott“ (117) zur Sprache – also als Beziehungsproblem, nicht als bloße Beeinträchtigung der „Natur“ des Menschen. Im III. Kapitel geht Münch-Labacher auf die eher „seinsmäßig-naturhafte“ *Sicht der Inkarnation* (121–135) ein, um im IV. Kapitel die *Passion des Gottessohnes* (136–164) und im V. Kapitel den *Aufstieg in den Himmel* (165–183) zu kommentieren und zu reflektieren. Aufgrund der Textanalysen ergeben sich eindeutige Hinweise darauf, dass Cyrills Sicht der Entäußerung, des Todes und der Erhöhung Christi nicht nur „physisch“ strukturiert ist, sondern maßgeblich von heilsgeschichtlichen Kategorien bestimmt wird, ja sogar „einen echten Fortschritt im Heilsplan Gottes“ (180) aufzeigen. Im VI. Kapitel wird diese *Eigenart der Soteriologie des Cyrill* (184–188) nochmals zusammengefasst. Register zu den Schriftstellen (189–193) sowie zu Namen und Sachen (194–200) beschließen den Band.

Mit dieser Studie hat Gudrun Münch-Labacher das geläufige Bild des Cyrill von Alexandrien zweifellos modifiziert. Cyrills Schriftauslegung wird von ihrer strikt anti-arianischen Ausrichtung (vgl. 67, 100, 135, 141, 186–188) her interpretiert und von jedem Verdacht des Apollinarismus gereinigt (vgl. 7, 109, 113f); die Vielfalt der soteriologischen Denkformen wird eindrücklich aufgezeigt. Auch wenn die Textbasis, an der die äußerst detaillierten Untersuchungen erfolgen, verhältnismäßig schmal ist, erscheint die These dieser Studie plausibel.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

■ REEMTS CHRISTIANA OSB, *Vernunftgemäßer Glaube*. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte. Band 13). Norbert M. Borengässer, Bonn. (XIX + 225). Ln.

Die Antwort, mit der Origenes als Theologe in der Mitte des 3. Jahrhunderts auf die Kritik des mittelplatonischen Philosophen Celsus reagierte, ist unter dem Titel „Contra Celsum“ in die Geschichte christlicher Apologetik eingegangen. Christiana Reemts hat sich in der vorliegenden Arbeit, die im Sommersemester 1997 von der Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde, mit dieser Streitschrift des Origenes auseinandersetzt und dabei in besonderer Weise das Verhältnis von Glaube und Vernunft reflektiert. Ihr Werk gliedert sich in ein umfangreiches Literaturverzeichnis (X–XIX), in den Hauptteil (1–216) und in vier genaue Register (217–225).

Celsus hatte in seiner Schrift „Alethēs Lόgos“ (verfasst um 180) dem christlichen Glauben eine völlig irrationale Auffassung von Welt, Gott und Mensch vorgeworfen. Origenes zog sich ange-sichts der massiven Kritik dieses heidnischen Intellektuellen nicht in eine christliche Glaubens- und Denkwelt zurück, sondern versuchte auf höchst kreative Weise, die biblisch-christliche Botschaft mit dem griechisch-philosophischen Denken seiner Zeit ins Gespräch zu bringen. Wie die Autorin herausarbeitet, ist dabei für die Argumentation des Origenes das „Kriterium der Wahrscheinlichkeit“ (71) von besonderer Bedeutung. Die Plausibilität des christlichen Glaubens betrifft vier Faktoren: 1. Die innere Wahrscheinlichkeit der Botschaft selbst, 2. die Glaubwürdigkeit der Zeugen, 3. die Autorität unabhängiger Fachleute und 4. den Zusammenhang der christlichen Botschaft mit dem gesamten Weltverständnis. Die unbefangene Bezugnahme auf außerchristliche Positionen ergibt sich für Origenes aus seiner Grundüberzeugung, dass „alle Wahrheit ihren Ursprung in Gott beziehungsweise im göttlichen Logos hat“ (97). Die Entscheidung zum christlichen Glauben ist nicht irrational, sondern bringt die Logoshaftigkeit des menschlichen Geistes zur höchsten Erfüllung: „Christus ist der Logos, und als solcher durchbricht er die vernunftgemäße Ordnung der Welt nicht, sondern führt sie erst eigentlich zur Vollendung“ (212).

Christian Reemts hat die einzelnen Argumentationsschritte der Plausibilisierung des Christentums bei Origenes behutsam nachgezeichnet und durch ihre Arbeit einen interessanten (Neu-)Zugang zu einer altkirchlichen Auseinandersetzung eröffnet, deren fundamentaltheologische Aktualität bis heute ungebrochen ist. Ein wichtiger Impuls dieser Untersuchung liegt auch in der Ermutigung, die intellektuelle Redlichkeit der Theologie des Origenes als Vorbild für gegenwärtige Herausforderungen in Theologie und Kirche zu nehmen.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ WALDENFELS HANS, *Christus und die Religionen*. (Topos plus Taschenbücher, Bd. 433). Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (135) Kart.

Der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels SJ hat in diesem Taschenbuch einige Aspekte der aktuellen Diskussion über den „Absolutheitsanspruch des Christentums“ beziehungsweise die „pluralistische Religionstheologie“ in verständlicher Weise dargestellt.

Zum einen geht Waldenfels auf die üblichen Problemfelder und theologischen Fragen ein, die der Pluralismus der Religionen mit sich bringt, wobei er sich ausdrücklich im Rahmen einer „inklusivistischen“ Argumentation bewegt; dies zeigt sich etwa an der Formulierung der Frage: „Gibt es nicht eine Wirksamkeit des Logos und des Geistes Gottes über die mit der Gestalt Jesu gegebene Wirksamkeit hinaus“ (51)? Zum anderen – und darin besteht der kreative Beitrag des Buches – bringt Waldenfels die Denkform „negativer Theologie“ ein; diese bedeutet – gerade auch im Zusammenhang des Gesprächs zwischen verschiedenen Religionen – „nicht eine nachträgliche eigenmächtige Verfügung des Menschen, sondern die grundsätzliche Offenheit für den Deus semper maior, den je größeren und darum auch menschliche Vorstellungen durchkreuzenden Gott“ (53). Eine solche Argumentationshaltung „negativer“ Theologie, wie sie Waldenfels in der chalcedonensischen Christologie grundgelegt sieht (vgl. das berühmte „unvermischt“ und „ungetrennt“ [DH 302]), ist imstande, in anderen Religionen „Spuren der Durchlässigkeit“ Gottes (84) zu finden, das eigene Selbstverständnis mit „diesem Je-Größeren“ Gottes (87) zu konfrontieren, ja überhaupt die „Gottesgeschichten“ der eigenen Tradition als „unabgeschlossen“ (89) zu begreifen. Daraus resultiert die These: „Radikale Selbst-Losigkeit, radikales Sich-Loslassen und Leben aus dem, was gerade darum das wahre Selbst ist, weil es nicht das kleine egoistische Selbst ist, stecken den Rahmen ab, in dem der Mensch im Ganz-Anderen seinen grundlosen Grund findet“ (90).

Auf diesem Hintergrund plädiert Waldenfels für das Konzept einer „wechselseitigen Inklusivität“ (vgl. 101), aber gegen die Überzeugung der (inzwischen schon fast „klassischen“) „pluralistischen Religionstheologie“. Viele der hier vorgelegten Argumente und Überlegungen sind eingängig und führen in der Sache auch wirklich weiter. Was offenbleibt, ist die Frage nach der Vermittlung konkurrierender Wahrheitsansprüche; an manchen Stellen des Buches entsteht der Eindruck, Differenzen zwischen verschiedenen

Religionen würden vorschnell in einem „Weg gemeinsamen Schweigens“ (108) oder im Modus einer bloßen „Einladung“ – und (angeblich) nicht als „Urteil über die anderen“ (118) – aufgelöst. Ganz im Sinn von Waldenfels selbst, der „Nivellierungen der Heilsverständnisse“ (84) als nicht zielführend ansieht, muss darauf geachtet werden, dass der Argumentationsmodus „negativer Theologie“ nicht zu einer faktischen Vereinheitlichung irreduzibler Pluralität führt.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

■ EDITH STEIN JAHRBUCH 1999, Bd. 5: *Das Christentum* – Zweiter Teil. Echter, Würzburg 1999. (448) Brosch.

Nachdem die vorhergehenden Ausgaben dem Judentum und dem Christentum (Erster Teil) gewidmet waren, beschäftigt sich dieses Jahrbuch, das im Auftrag des Teresianischen Karmel herausgegeben wird, mit zeitgemäßen Leitlinien des Christentums. Vor allem dient dazu die Auseinandersetzung mit Heiligen, insbesondere natürlich aus der Karmel-Tradition. Hildegard von Bingen widmen sich M. Plattig und Th. Ogger, Franz von Assisi A. Rotzetter und R. García-Mateo dem hl. Ignatius von Loyola. Der Einfluss der Teresa von Ávila auf Edith Stein wird von K. Suzawa herausgearbeitet, während U. Dobhan den christlichen Kontext der Karmeliterin aus dem 16. Jahrhundert ausleuchtet. Die kleine Therese wird von M. Jakel in ihrer Nacht-Erfahrung geschildert. In mehreren Beiträgen kommt Johannes vom Kreuz ins Spiel; er wird von D. Günther direkt thematisiert. R. Haas wagt mit Jakob Böhme den Sprung über die katholische Glaubensgemeinschaft hinaus, und D. Millet-Gerard widmet sich dem Christen Paul Claudel. Zwölf der insgesamt 32 Beiträge haben einen direkten Bezug zu Edith Stein (137–150, 297–306, 325–437), und hier reicht die Bandbreite von „Edith Stein und der Sport“ bis „Edith Stein in Italien“. Aber auch dabei gilt wie in mancher anderer Wissenschaftsdisziplin, dass hinter skurril anmutenden Titeln eine recht substanzelle und Grundfragen betreffende Reflexion stattfinden kann.

Es handelt sich bei dieser umfangreichen Publikation um ein schönes Lesebuch, das wie ein Kaleidoskop vorwiegend durch das Leben und die Lehre heiliger Menschen das Wesen des Christentums aufleuchten lässt. Jedenfalls ist es nicht, wie der Titel nahelegen könnte, eine systematische Darstellung christlicher Glaubensinhalte. Die einzelnen Beiträge sprechen – abgesehen von denen zu Edith Stein – ganz verschiedene Themenbereiche ohne erkennbaren inneren Zu-

sammenhang an, die aber als Aufsätze für sich größtenteils wirklich lesenswert sind.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

■ VON BRÜCK MICHAEL. *Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß*. Verlag C.H. Beck, München 2002. (204) Geb. € 17,90 (D)/18,40 (A)/sFr 30,50.

Der Autor ist Professor für Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München und Yoga- und Zen-Lehrer in Indien und Japan, entscheidend beeinflusst durch den katholischen Priester und Zen-Lehrer Hugo M. Enomiya-Lasalle, in Indien geprägt durch den Benediktiner Bede Griffiths sowie durch den tibetischen Buddhismus des XIV. Dalai-Lama. Er wendet sich in seinem Buch, wegen eigener existenzieller Erfahrungen ein „persönliches“, einladend an Leser, „die alten Bilder der Religionen neu zu betrachten, und zwar auf dem Hintergrund der je eigenen ganz persönlichen Erfahrung von Leiden und Hoffnung“. Die eine Grundfrage, wie wir leben können, entfaltet er mit der Intention, der Ratlosigkeit und Angst zu widerstehen, in die drei Fragen wohl aller Religionen (9–16).

Warum müssen wir leiden? „Eine Antwort, klar formuliert in einem Satz, lässt sich nicht geben“ (19). Angesichts der Leiden auf der Ebene der Evolution, der gesellschaftlichen Beziehungen (von Menschen einander zugefügt) und auf der existenziellen Ebene (aus Vereinsamung, Leere und Sinnlosigkeit) lehrt das Leiden die Tugend der Geduld, zwingt zur Selbstbeschränkung, befreit zur Wahrnehmung, dass jedes Lebewesen als solches seinen Wert in sich hat, und entwickelt die Fähigkeit zu achtsamer Liebe. *Was dürfen wir hoffen?* Die Transformation der Welt von innen her im Durchbruch zu einem neuen Bewusstsein, das in den Religionen in verschiedenen Bildern und Metaphern beschrieben ist: „Die Spaltung in ein greifendes Subjekt und ein begriffenes Objekt verschwindet, und alle Wahrnehmung ist ein Fließen göttlicher Kraft“. Das Anhaften und Haben-Wollen der Welt hört auf (123–126). *Was sollen wir tun?* Die Bilder der Hoffnung in das Leben übersetzen als Leitbilder und Handlungsmuster: des Individuums in Meditation, Bildung und Ausbildung; der Gesellschaft und Politik gegen die Versachlichung des Menschen; der Globalität im Dienste des Überlebens und der Selbstfindung des Menschen. Unter den praktischen Möglichkeiten des Handelns schlägt der Autor zur „ganzheitlichen Bildung von meditativen, ästhetischen und intellektuellen Aspekten der einen Erziehung“ eine „kontemplative Akademie“ vor (194).

Der Autor versteht sich als Christ, der buddhistisch geprägt ist, ohne aufzuhören, Christ zu sein. Er steigt in einen tiefen Schacht ohne Treppe, dessen eine Wand das Christentum ist, die andere die buddhistische Übungspraxis: jeweils die eine Seite loslassend, um die andere neu zu finden (16).

Der Abschnitt über das Hoffen dürfte sich an der „buddhistischen Wand“ bewegen. „Weder ein ferner und dem Menschen transzenter Gott noch ein auf sich selbst gestellter Mensch ist der Urheber des neuen Bewusstseins, sondern die göttliche Kraft im Menschen, der Gottesgeist, Gott, der Mensch geworden ist. Damit erfüllt sich die göttlich-menschliche Einheit durch eine Transformation, in der das Gottesbewusstsein vollkommene Erfüllung des menschlichen Bewusstseins geworden ist. Die christliche Tradition hat dafür das Sprachbild des Gott-Menschen geprägt“ (126). Muss aber ein transzenter Gott seinem Wesen nach ein ferner Gott sein? Bei Jesus von Nazaret ganz und gar nicht: Je radikaler die Transzendenz Gottes, desto radikaler und intimer seine Nähe als Abba-Vater. Ist die blutig ernste Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, wie es der Inhalt des Evangeliums ist, nur ein Sprachbild, nur ein Universale, aber nicht eines in concreto? Ist Spiritualität nur „bewusster Umgang mit dem eigenen Bewusstsein“ (10), also nicht im christlichen Sinn primär Leben aus dem Heiligen Geist Gottes (vgl. Röm 8,14)? Ist also „Transformieren“ nur als Abstrahieren oder doch als Reduzieren verstanden?

Der Abschnitt über das Tun dürfte sich eher an der „christlichen Wand“ bewegen. Ging es vorhin darum, dass „das begrenzte und abgrenzende Ich verschwindet“ (124), so geht es jetzt darum, zu erkennen, „dass wir alle Kinder und Geschöpfe Gottes sind“ (151) – im Freiwerden zur Liebe in der Polarität von Eigensein und Anderssein, im Begreifen des Anderen als Chance (148), also nicht im Aufgehen in einen Identitätsbrei. Ist die Überwindung nur einer „einseitigen Egozentriertheit“ (166) gemeint? Die Schwebe zwischen den „Wänden“ macht es schwierig, dem Autor gerecht zu werden.

Es stellt sich zuletzt die Frage, ob nicht die Anliegen des Autors auf dem genuin christlichen Weg gründlicher, tiefgreifender verwirklicht werden. Hoffnung richtet sich dann nicht nur auf das Weiterschieben des Bisherigen in noch so vielen und tiefen Transformationen des Bewusstseins, sondern auf das ganz und gar unableitbar freie Entgegenkommen des göttlichen Du, das nicht doch wieder nur ich selbst bin: in der Sendung des geliebten Sohnes und seines Heiligen Geistes zur Umwandlung der Herzen. Das Anderssein des Anderen, das nicht bedroht, sondern berei-

chert (165), ist christlich im dreieinen Gott radikaler fundiert als sonstwo. Die sogar strapaziöse Bejahung des Anderen wird von dorther ermächtigt und geboten. Das Zu widerhandeln ist um so widerlicher und zerstörender. Ein Abba-Vater ist es, der jedem seiner Geschöpfe das Maß des Sündürfens zuteilt.

Linz

Johannes Singer

THEOLOGIE

■ PANNENBERG WOLFHART, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*. (UTB 1979). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. (366) Kart.

Die Beschäftigung mit der Geschichte der Theologie zählt zu den entscheidenden Anliegen systematischer Theologie selbst; schließlich wird oft erst in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Epochen und Strömungen der „rote Faden“ einer theologischen Problemkonstellation sichtbar. In diesem Sinn hat Wolfhart Pannenberg, emeritierter Professor für Systematische Theologie in München, eine „Problemgeschichte“ evangelischer Theologie verfasst. Seit 1956 – so schreibt er im Vorwort – gehörten Vorlesungen über Theologiegeschichte zu seinen Aufgaben; aus dieser Jahrzehntelangen „Anstrengung“ (5) ist vorliegendes Buch entstanden.

Bewusst weicht Pannenberg vom üblichen Schema der Biographien und Chronologien ab; sein Anspruch besteht nicht in der vollständigen Erfassung des theologiegeschichtlichen Materials, sondern in der Herausarbeitung von „Weichenstellungen“ beziehungsweise in der Vermittlung von „Orientierung“ (14). Die Kenntnis bestimmter Positionen ist somit „unerlässlich als Vorbereitung für eine selbständig begründete Urteilsbildung über die heute strittigen Thesen und Fragestellungen“ (14). Dass Pannenberg genau die Epoche von Schleiermacher bis zu Barth beziehungsweise Tillich ins Auge fasst, hängt mit einer entscheidenden Fragestellung neuzeitlicher Theologie insgesamt zusammen; es zeigt sich, „dass in der deutschen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts die Subjektivität des Menschen und die Behauptung ihrer Konstitution aus der Beziehung zu Gott zum Strukturmodell des theologischen Denkens geworden ist“ (23). Rund um diese sehr grundsätzliche These baut Pannenberg seine Darstellung und Reflexion einzelner Ansätze auf: Schleiermacher, Kähler, Ritschl, Herrmann, Barth und Bultmann sowie abschließend – also aus rein historischer Sicht „verkehrt“ – die Gotteslehre Hegels und ihre Folgen bei Feuerbach, Bauer und Strauß bis hin zu

Liberalen Theologie, Baur, Troeltsch und schließlich Tillich. Am Schluss seiner Ausführungen weist Pannenberg wieder auf das Thema hin, das seiner Meinung nach für die evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts im allgemeinen und die christliche Theologie der Neuzeit im besonderen prägend war: die „theonome Konstitution der Subjektivität des Menschen“ (355).

Wer nicht nur schnelle „Inputs“ zur Theologie braucht, sondern Einblick in ein gewachsenes Problembewusstsein christlicher Glaubensreflexion gewinnen möchte, wird Pannenbergs Darstellung mit Gewinn lesen.

Innsbruck

Franz Gmainer-Prantl

■ MOXTER MICHAEL, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturttheologie*. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 38) Mohr Siebeck, Tübingen 2000. (434) Ln. Vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift, die Michael Moxter 1997 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Frankfurt am Main einreichte. Ausgangspunkt dieser auf hohem Niveau durchgeführten Untersuchung ist die neue Thematisierung von „Kultur“ in Kirche und Theologie. Moxter versteht „Kultur“ als *lebensweltlich* strukturierte und von *Zeichen* durchsetzte Sphäre und versucht, anhand einer *phänomenologischen* und *semiotischen* Methode einen Neuansatz einer Theologie der Kultur zu entwerfen.

Das erste Kapitel (13–101) setzt sich mit *Paul Tillichs* Kulturttheologie auseinander. Moxter zeigt auf, dass Tillichs Symbolbegriff von einer Vorstellung ontologischer Partizipation geprägt ist: als „Gegenwart“ einer „externen Wirklichkeit“ in einem Zeichen. Demgegenüber lässt sich – in Anknüpfung an Tillichs Verständnis von „Stil“ als einem „Phänomen der Indirektheit“ (61) – ein neuer Repräsentationsbegriff einführen, der als Darstellung „nicht Abbildung, sondern Ausdruck“ (65) meint. Moxter plädiert für einen Übergang „von einer realistischen Bedeutungstheorie zu einem semiotischen Grundbegriff“ (84) und macht klar, dass der Begriff des Sinns „nicht am Paradigma gegenständlicher Erfüllung orientiert ist“ (98). Vielmehr hat eine Theologie der Kultur von einer prinzipiellen „Unabschließbarkeit der Semiose“ (99f), also des Prozesses der Zeichengebung, auszugehen.

Im zweiten Kapitel (102–173) untersucht Moxter die Kulturphilosophie *Ernst Cassirers*. Im Zentrum der Lehre der „symbolischen Formen“ steht der Begriff der *Repräsentation*, der eine grundlegende Verweisungsstruktur zum Ausdruck bringt: Das (in einem Zeichen) Gegebene ist nicht einfach „präsent“, sondern nur als Vergangenes, als Entzogenes gegenwärtig. Eine semiotische

Theorie der Kultur kann also nicht von einer zweistelligen Relation ausgehen, „in der Sinnliches durch ein Sinnhaftes ergänzt würde“ (135), sondern hat die „Darstellung von etwas durch etwas“ als „komplexe, dreistellige Relation“ (ebd.) zu begreifen. Dadurch ist ein Übergang von einem bewusstseinstheoretischen zu einem semiotischen Repräsentationsbegriff gewährleistet: Kulturelle Symbolsysteme besagen eine Reihe von Zeichen, die einen unabsließbaren Verweisungszusammenhang bilden und gerade „religiöse Zeichen“ leben – im Unterschied zum mythischen Verständnis von „Präsenz“ (140) – von einem kritischen Differenzbewusstsein, welches das Zeichen „im Wissen um das Anderssein Gottes gebraucht“ (141).

Im dritten Kapitel (174–273) kommt *Karl Barths* – wenn auch im Modus der Abwehr formulierte – Theologie der Kultur zur Sprache. Moxter zeigt auf, inwiefern Barths Einschätzung der „Religion“ von neukantianischen Voraussetzungen geprägt ist, vor allem von *Hermann Cohens* Sichtweise. Ihmzufolge kommt der Religion gegenüber dem (kulturellen) Bewusstsein (gegliedert in Erkennen, Wollen und Fühlen) zwar keine Selbstständigkeit, wohl aber eine „Eigenart“ zu (vgl. 181). „Kultur“ wiederum erscheint vor allem als „Arbeit“. Barths radikal rechtfertigungs-theologischer Ansatz, der Anthropologie nur als Ableitung aus der Christologie denken kann, hat einen nachhaltigen „Verlust der Phänomene“ (221) zur Folge. Der Grund für diesen unvermittelten „Hiat zwischen Glaube und Wahrnehmung“ (218) liegt in Barths einseitiger Orientierung an der klassischen *Anhypostasie*lehre, die eine *enhypostatische* Beziehung von Anthropologie und Christologie unterschlägt. Durch diese Sicht verliert zwar die Dimension des Kulturellen jeglichen theologischen Bezug, gewinnt jedoch der Begriff der „Offenbarung“ einen präziseren Sinn: Er ist nicht einfach ein vorfindliches Glied in einer Reihe von Zeichen, sondern – als „Krisis aller Kultur“ (254) – eine neue Qualifizierung aller Glieder der Welterfahrung. Semiotisch gesprochen: „Offenbarung“ ist nicht als Zeichen für ein „Bezeichnetes“, sondern als „Zeichenprozess“ (269) zu verstehen.

Im vierten Kapitel (274–409) versucht Moxter, den phänomenologischen und semiotischen Zugang zu einer Theologie der Kultur zu verknüpfen, also die menschliche „Lebenswelt“ theologisch als „Zeichenwelt“ zu interpretieren. Die Lebenswelt als „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“ (282) ist semiotisch strukturiert (vgl. 317) und steht in einem „Kulturprozess der Übersetzung in neue Zeichen“ (358). Moxters „Generalthesis, dass Zeichen immer wieder auf Zeichen verweisen und dass dieses semiotische

Verhältnis nicht durch ein unmittelbares Gegebensein einer Sache abschließbar ist“ (356), begreift Repräsentation als Distanzierungsleistung, als ständigen „Aufbau und Abbau symbolischer Formen“ (362). Als grundlegend für eine christliche Theologie der Kultur sieht Michael Moxter deren trinitarische Struktur an, die auf die Aufgabe zielt, „den christlichen Glauben als eine Transformation des lebenweltlichen Ineinanders von Vertrautheit und Fremdheit zu begreifen“ (389).

Moxters Studie geht in hervorragender Weise auf eine Problemstellung ein, die für die gegenwärtige (Fundamental)Theologie von entscheidender Bedeutung ist: das Verhältnis von Glaube/Theologie und „Kultur“. Eine europäische kontextuelle Theologie wird wohl um die „Einführung eines nicht mehr am Stellvertreterbegriff orientierten phänomenologischen Begriffs der Zeichenrepräsentation“ (407) nicht herumkommen, und die Kirchen werden unter den Bedingungen einer nachchristlichen Gesellschaft wieder neu lernen müssen, was es heißt: „Kein Zeichen ist an und für sich ein eigentümlich christliches; es ist dieses erst im Horizont einer spezifischen Verwendung“ (394).

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

■ SEDMAK CLEMENS, *Sozialtheologie*. Theologie, Sozialwissenschaft und der „Cultural turn“ (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Hg. Franz Hubmann – Walter Raberger – Florian Uhl, Band 4) Peter Lang, Frankfurt/M. 2001. (508) Kart.

Das vorliegende Buch von Clemens Sedmak, der an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg Philosophie lehrt, geht auf den zweiten Teil seiner fundamentaltheologischen Habilitation an der KTU Linz (1998/99) zurück. Das Anliegen des ersten Teils (vgl. ThPQ 149 [2001] 72–73) bestand darin, „Kultur“ als einen entscheidenden *locus theologicus* der Erkenntnislehre herauszuarbeiten und von daher den Anspruch „regionaler Theologien“ auszuweisen. In Fortführung dieser fundamentaltheologischen Reflexion der Kontextualität von Erkenntnisprozessen entwirft Sedmak Konturen einer „Sozialtheologie“, die er als „Theologie nach dem „cultural turn““ (7) versteht und als Ergebnis eines notwendigen Dialogs zwischen Theologie und Sozialwissenschaft ansieht.

Teil A („Cultural Turn“, 12–100) geht vom Begriff der „epistemischen Arbeit“ als grundlegender Orientierungsleistung einer „Kulturgemeinschaft“ (29) aus. Durch (sozial vermittelte) Kategorisierungen ist es möglich, sich im Leben und in der Welt zurechtzufinden: „Die Wirklichkeit ist das, was aufgrund der etablierten Unterschei-

dungsgewohnheiten vorliegt" (32). Der *cultural turn* für die Erkenntnistheorie besteht nun darin, „dass Wahrheitsfragen und Gerechtigkeitsfragen nicht voneinander getrennt werden können“ (43), woraus konkret eine „erkenntnistheoretisch fundierte Option für die Armen als wichtigste Konsequenz des „cultural turn““ (58) folgt.

Teil B („Konstruktion und Rekonstruktion der sozialen Welt“, 101–220) zeigt die Unumgänglichkeit der Dimension des Kulturellen auf: „Kultur ist die Art, wie wir leben und zugleich der Rahmen, innerhalb dessen wir uns als Menschen begreifen“ (102). Kultur als *Lebensform* bringt tiefe Dimensionen des menschlichen Denkens und Fühlens zum Ausdruck und manifestiert sich in Form von „stummen Theologien“ (127). Der theologische Blick auf „Kultur“ versteht sich als „kritische Hermeneutik der sozialen Welt“ (128), also als Suche nach dem, was versteckt und verdrängt ist, aber die „Tiefengrammatik“ sozialen Geschehens“ (130) ausmacht. Diese Sicht entscheidet auch über das Verständnis der Übersetzung von Kategorien einer (fremden) lokalen Kultur in die (vertraute) eigene Kultur. Theologie nach dem „cultural turn“ setzt für diese Vermittlung die Annahme einer *geteilten Lebensform* voraus: „Das Problem der Übersetzung ist nur durch den Rekurs auf eine gemeinsame Lebensform zu lösen“ (215).

Teil C („Theologische Hermeneutik der sozialen Welt“, 221–317) beginnt mit der These: „Theologie nach dem cultural turn wird die Gestalt von lokalen Theologien annehmen“ (221). Daraus ergibt sich für die theologische Reflexionsarbeit vor allem der Auftrag, die *Zeichen der Zeit*, wie sie sich in *lokalen sozialen Strukturen* manifestieren, aufmerksam zu lesen (vgl. 224–226). Darüber hinaus heißt das, dass es „keine „reine christliche Kultur““ (227) geben kann – weil christliche Identität ständig in lokalen Kulturen vermittelt wird –, und dass sich der *Text* der christlichen Botschaft nicht vollständig vom Kontext der sozialen Welt lösen lässt. „Fragen dogmatischer Wahrheit und Fragen pastoraler Klugheit können nicht voneinander getrennt werden“ (229f) – eine Einsicht, die vielen in der Kirche zu denken geben sollte. Sedmak schließt den Teil C mit einem historischen Rückblick auf die Eigentums-, Arbeits-, Gerechtigkeits- und Glückstheorie in der Patristik ab.

Der Ausblick („Transformation der sozialen Welt“, 318–322) macht nochmals deutlich, wie sehr „Wissenschaft und Lebensform, ... „Scientia“ und „Caritas“ zusammenhängen“ (318). Theologie ist „Bekenntnis zu einer Vision“ (ebd.), nämlich der „Vision vom Reich Gottes“ (319), von der her „Entwürfe alternativer sozialer Welten“ (ebd.) möglich und notwendig sind, vor allem durch

den Entwurf von „Kontrastepistemologien“ (320). Teil D („Anhang: Fallstudien zur Sozialtheorie“, 323–483) gibt Einblick in die Pluralität sozialtheoretischer Entwürfe und zeigt „Möglichkeiten für theologische Zugriffe“ (323) auf. In diesem Sinn stellt Sedmak die Paradigmen von Emile Durkheim, Norbert Elias, Erving Goffman, Alfred Schütz, George Herbert Mead, Claude Lévi-Strauss, Jürgen Habermas und Niklas Luhmann dar, wodurch nochmals sein Grundanliegen deutlich wird, „Erkenntnisprozesse als kulturelle Geschehen zu entschlüsseln“ (104) und die prinzipielle Verflechtung kultureller/sozialer Fragen mit Religion und Theologie aufzuzeigen: „Die Rede von Gott lässt sich nicht von sozial relevanten Fragen isolieren“ (317).

Clemens Sedmak hat durch seine Studie nicht nur – so das understatement in der Einleitung – „Bausteine für eine Sozialtheologie“ (7) geliefert, sondern konsequent aufgezeigt, was *Kontextualität* für die Theologische Erkenntnislehre bedeutet: die Unmöglichkeit einer „epistemischen Neutralität“ (164) in der *Grammatik* theologischer Reflexion.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftenwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

A K T U E L L E F R A G E N

■ BERNDT SUSANNA/GRÄBNER-HAIDER ANTON (Hg.), *Das neue Kulturchristentum*. (Forum Religion & Sozialkultur, Bd. 4) LIT, Münster 2002. (144) Kart. € 20,90 (D).

LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Gottesstaat oder Staat ohne Gott*. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 8) Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M. 2002. (172) Kart.

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Dialog*. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 25) Steyler Verlag, Nettetal 2002. (105) Kart.

B I B E L W I S S E N S C H A F T

■ BACHMANN MICHAEL, *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht*. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepitethons pantokrator. (SBS 188) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart. (256) Kart. € 23,90 (D) / € 24,60 (A) / sFr 41,30.

BARBIERO GIANNI, *Studien zu alttestamentlichen Texten*. (SBAB 34) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002. (303) Kart. € 40,90 (D)/€ 42,10 (A)/sFr 70,50.

FREY JÖRG/STEGEMANN HARTMUT (Hg.), *Qumran kontrovers*. Beiträge zu den Textfunden am Toten Meer. (Einblicke, Bd. 6) Bonifatius, Paderborn 2003. (200) Kart.

OTTO ECKART/ZENGER ERICH (Hg.), „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen. (SBS 192) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002. (258) Kart. € 40,90 (D)/€ 42,10 (A)/sFr 70,50.

SEDLMEIER FRANZ, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24*. (NSK-AT 21/1) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002. (336) Kart. € 28,90 (D)/€ 29,80 (A)/sFr 49,40.

WERLITZ JÜRGEN, *Die Bücher der Könige*. (NSK-AT 8) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002. (364) Kart. € 30,90 (D)/€ 31,80 (A)/sFr 52,50.

ZWICKL WOLFGANG (Hg.), *Edelsteine in der Bibel*. Philipp von Zabern, Mainz 2002. (VIII + 99, 60 Farb-, 20 SW-Abb.)

DOGMATIK

■ FABER ROLAND, *Gott als Poet der Welt*. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003. (320) Geb. € 42,00 (D)/sFr 70,-.

MENKE KARL-HEINZ, *Das Kriterium des Christseins*. Grundriss der Gnadenlehre. Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (240) Geb. € 24,90 (D)/€ 25,60 (A)/sFr 43,-.

VORGRIMLER HERBERT, *Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist*. Aschendorff, Münster 2003. (128) TB. € 9,80 (D).

ETHIK

■ LIENKAMP ANDREAS/SÖLLING CASPAR (Hg.), *Die Evolution verbessern?* Utopien der Gentechnik. (Theologie und Biologie im Dialog) Bonifatius, Paderborn 2002. (191) Kart. € 13,90 (D)/€ 14,30 (A)/sFr 24,60.

FESTSCHRIFTEN

■ BRÜSKE GUNDA/HAENDLER-KLÄSENER ANKE (Hg.), *Oleum laetitiae*. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB. (Jerusalemer Theologisches Forum 5) Aschendorff, Münster 2003. (432) Kart. € 56,00 (D).

HOFER PETER (Hg.), *Aufmerksame Solidarität*. Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum siebzigsten Geburtstag. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (296) Geb. € 29,90.

NIEMAND CHRISTOPH (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Festschrift für Al-

bert Fuchs. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 7) Peter Lang, Frankfurt/M. u. a. 2002. (424) Geb. € 60,30 (D).

SONNEMANNS HEINO / FÖSSEL THOMAS (Hg.), *Faszination Gott*. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag. Bonifatius, Paderborn 2002. (183) TB. € 12,90 (D)/€ 13,30 (A)/sFr 22,80.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ DABROCK PETER, *Antwortender Glaube und Vernunft*. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie. (Forum Systematik, Bd. 5) Kohlhammer, Stuttgart 2000. (400) Brosch. € 36,30 (D).

WERNER WINFRIED, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner*. Denkwege und Paradigmen. Francke, Tübingen und Basel 2003. (470) Kart. € 59,00/sFr 97,50.

KIRCHENGESCHICHTE

■ ALBERIGO GIUSEPPE/WITTSTADT KLAUS, *Geschichte des Vatikanischen Konzils 1959–1965*. (Band III: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Interessio September 1963 – September 1964) Grünewald/Mainz und Peeters/Leuven 2002. (648) Geb. € 59,00 (D).

AMON KARL (Hg.), *Der heilige Nonnosus von Molzbichl*. (Das Kärntner Landesarchiv, Bd. 27) Verlag des Kärntner Landesarchivs, Klagenfurt 2001. (288, zahlr. Abb.) Brosch.

BRANDT HANS JÜRGEN/HENGST KARL, *Das Bistum Paderborn im Mittelalter*. (Geschichte des Erzbistums Paderborn, Bd. 1) Bonifatius, Paderborn 2002. (703, 48 mit Farbtafeln, Karte) Geb. € 39,90 (D)/€ 41,00 (A)/sFr 67,50.

BERGER JOHANN/EICHINGER FRANZ/KROPP RUDOLF (Hg.), *Bonhoeffer – Herausforderung eines Lebens und Denkens*. Evangelischer Presseverband, Wien 2002. (222) Kart. € 16,90 (A).

DIRNRABNER ERENTRUD, *Die Kreuzschwestern Oberösterreichs im Dritten Reich*. Zur Geschichte der Linzer Provinz der Kreuzschwestern während der Zeit des nationalsozialistischen Regimes 1938–1945. Edition Kirchen-Zeit-Geschichte, Linz 2002. (204, 56 Abb.) Brosch. € 22,60 (A).

GATZ ERWIN (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001*. Ein biographisches Lexikon. Unter Mitwirkung von BISCHOF FRANZ XAVER, BRODKORB CLEMENS, LANDERSDORFER ANTON, PILVOUSEK JOSEF UND ZINNHOBLER RUDOLF. Duncker & Humblot, Berlin 2002. (595, Abb.) Geb. € 84,00 (D)/sFr 145,-.

GRÄB WILHELM/WEYEL BIRGIT (Hg.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*. (PThK 9) Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002. (546, 8 Abb.) Kart. € 76,00 (D)/€ 78,20 (A)/sFr 119,-.

HARTMANN GERHARD, *Daten der Kirchengeschichte*. (Grundwissen Religion, Topos plus 476). Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2003. (174) TB.

HOHENSINNER KARL/REUTNER RICHARD/WIESINGER PETER, *Die Ortsnamen der politischen Bezirke Kirchdorf an der Krems, Steyr-Land und Steyr-Stadt (Südöstliches Traunviertel)*. (Ortsnamenbuch des Landes Oberösterreich, Bd. 7) Verlag d. Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien 2001. (241 + Kartenteil) Kart. € 72,30 (A).

MIKRUT JAN (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Oberösterreichs* (Bd. 7). Dom-Verlag, Wien 2003. (436, Abb.) Kart.

MORITZ STEFAN, *Griß Gott und Heil Hitler!* Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Österreich, Picus Verlag, Wien 2002. (318) Ln. € 24,90 (A)/sFr 42,30.

PUTZ ERNA/SCHEUER MANFRED (Hg.), *Wir haben einander gestärkt*. Briefe an Franziska Jägerstätter zum 90. Geburtstag. Edition Kirchenzeitung, Linz 2003. (220) Kart. € 13,00.

SCHEUER MANFRED (Hg.), *Ge-Denken*. Mauthausen/Gusen – Hartheim – St. Radegund. Edition Kirchen-Zeit-Geschichte, Linz 2002. (207, Farabb.)

KIRCHENRECHT

■ ROTHE WOLFGANG F., *Ad plenam Communionem*. Zur ekklesiologischen und verfassungsrechtlichen Positionsbestimmung des Ökumenismus. (Europäische Hochschulschriften, Reihe Theologie, Bd. 755) Peter Lang, Frankfurt/M. 2003. (278) Kart. € 45,50 (D).

KUNST

■ DINZELBACHER PETER, *Himmel, Hölle, Heilige*. Visionen und Kunst im Mittelalter. Primus, Darmstadt 2002. (175, zahlr. Farbb.) Geb. € 29,90/sFr 53,-.

MÖTTÉ MAGDA, „*Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit*“. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003. (342) Geb. € 29,90 (D)/sFr 50,50.

ZENTRUM FÜR MEDIEN KUNST KULTUR IM AMT FÜR GEMEINDEDIENST DER EV.-LUTHERISCHEN LANDESKIRCHE HANNOVERS, KUNSTDIENST DER EVANGELISCHEN KIRCHE (Hg.), *Kirchenräume – Kunsträume*. Hintergründe, Erfahrungsberichte, Praxisanleitungen für den Umgang mit zeitgenössischer Kunst in Kirchen. Ein Handbuch. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 17) LIT-Verlag, Münster. (384) Kart. € 15,90 (D).

LEBENSBILDER

■ HAUB RITA, *Franz Xaver – Aufbruch in die Welt*. (Topos plus 423) Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2002. (127) TB. € 8,20.

LOHSE EDUARD, *Paulus. Eine Biographie*. (Beck'sche Reihe 1520) C. H. Beck, München 1996/2003. (336, 1 Karte). TB. € 14,90 (D)/€ 15,40 (A)/sFr 25,80.

LEXIKON

■ BRANDT HANS JÜRGEN/HÄGER PETER (Hg.), *Biographisches Lexikon der Katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848 – 1945*. Bonifatius, Paderborn 2002. (1066, 144 Abb.) € 66,00 (D)/€ 67,90 (A)/sFr 110,-.

TRE – Theologische Realenzyklopädie, Band 34: *Trappisten/Trappistinnen – Vernunft II*. Walter de Gruyter, Berlin 2002. (792) Geb. € 248,00.

LITERATUR

■ GARHAMMER ERICH/ZELINKA UDO (Hg.), „*Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen*“. Biblische Spuren in der modernen Literatur. (Einblicke, Bd. 7) Bonifatius, Paderborn 2003. (305) Kart. € 19,90 (D)/€ 20,50 (A)/sFr 34,60.

LITURGIE

■ FUCHS GUIDO (Hg.), *sinnenfüllig*. Eucharistie erleben. (Konkrete Liturgie) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (168) Kart. € 14,90 (D)/€ 15,40 (A)/sFr 26,30.

MASZMANN MONIKA (Hg.), *Gottverbunden*. Lebensbilder, Lieder und Texte für Heiligengottesdienste. Juli bis Dezember. (Konkrete Liturgie) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (134) Kart. € 13,90 (D)/€ 14,30 (A)/sFr 24,60.

ODENTHAL ANDREAS, *Liturgie als Ritual*. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. (Praktische Theologie heute, Bd. 60) Kohlhammer, Stuttgart 2002. (287) Kart. € 25,00 (D)/sFr 42,10.

SAUTER HANNS, *Du bist vertraut mit all meinen Weinen*. Seniorengottesdienste. (Konkrete Liturgie) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (128) Kart. € 12,90 (D)/€ 13,30 (A)/sFr 22,80.

ÖKUMENE

■ SCHÜTTE HEINZ, Christsein im ökumenischen Verständnis. Leben in der Nachfolge Christi – Ökumenische Ethik. Bonifatius/Lembeck, Paderborn 1999. (166) Kart.

MORALTHEOLOGIE

■ ARNTZ KLAUS, *Sind Christen die besseren Menschen?* Moral anders verkünden. Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (136) Kart. € 13,90 (D)/€ 14,30 (A)/sFr 24,60.

PASTORALTHEOLOGIE

■ ECKMANN DIETER, *Zweite Entscheidung*. Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung im Lebenslauf. (EthSt 84) St. Benno, Leipzig 2002. (344) Brosch. € 24,00 (D)/€ 24,70 (A)/sFr 41,50.

HENNECKE CHRISTIAN, *Sieben fette Jahre*. Gemeinde und Pfarrer im Umbruch. Aschendorff, Münster 2003. (200) TB. € 9,80 (D).

KIESLING KLAUS, „*Nützlich und notwendig*“. Psychologisches Grundwissen in Theologie und Praxis. (Praktische Theologie im Dialog, Bd. 24) Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 2002. (162) Kart. sFr 29,-/€ 19,80 (D).

VONDRAŠEK BERNHARD, *Lebensorientierung durch Freiwilligendienste*. Eine qualitative Studie und pastoraltheologische Bewertung von Volontariat in katholischer Trägerschaft. (Benediktbeurer Studien, Bd. 11). Don Bosco, München 2003. (249) Kart. € 22,50 (D)/€ 23,00 (A)/sFr 39,80.

WERBICK JÜRGEN, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*. Wewel, Donauwörth 2002. (189) Kart. € 16,80 (D).

PHILOSOPHIE

■ FRITSCH MATTHIAS / LINDWEDEL MARTIN / SCHÄRTL THOMAS, *Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist*. Science-Fiction-Filme: Angewandte Philosophie und Theologie. Friedrich Pustet, Regensburg 2003. € 14,90 (D)/€ 15,40 (A)/sFr 26,30.

FULDA HANS FRIEDRICH, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. (Beck'sche Reihe Denker 565) C.H. Beck, München 2003. (345, 9 Abb.) TB. € 14,90 (D)/€ 15,40 (A)/sFr 25,80.

GESTRICH CHRISTOF, *Christentum und Stellvertretung*. Mohr Siebeck, Tübingen 2001. (473) Kart. € 49,00 (D).

LÖFFLER WINFRIED (Hg.), *Bernard Bolzanos Religionsphilosophie und Theologie*. (Beiträge zur Bolzano-Forschung 12). Academia, St. Augustin 2002. (392) Kart. € 34,50.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ BUNDESVERBAND KIRCHENPÄDAGOGIK E.V., *Kirchenpädagogik*. Kirchenpädagogik in Theorie und Praxis – Literatur zur Kirchenpädagogik – Aktuelle Informationen und Angebote zur Weiterbildung. Zeitschrift, erscheint halbjährlich. Hamburg 2001, 2002.

JULIUS CHRISTIANE-B./v. KAMEKE TESSEN/KLIE THOMAS/SCHÜRMANN-MENZEL ANITA, *Der Religion Raum geben*. Eine kirchenpädagogische Praxishilfe. Religionspädagogisches Institut Loccum, Rehburg-Loccum 1999. (152, zahlr. Abb.) Kart.

KLIE THOMAS (Hg.), *Kirchenpädagogik und Religionsunterricht*. 12 Unterrichtseinheiten für alle Schulfor-

men. Religionspädagogisches Institut Loccum, Rehburg-Loccum 2001. (159, zahlr. Abb.) Kart.

NEUMANN BIRGIT/RÖSENER ANTJE, *Kirchenpädagogik*. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. (188, zahlr. Abb.) Kart. € 19,95 (D)/€ 20,60 (A)/sFr 34,70.

SCHÄRER MATTHIAS/KRAML MARTINA (Hg.), *Vom Leben herausgefordert*. Praktisch-theologisches Forschen als kommunikativer Prozess. Matthias Grünewald, Mainz 2003. (224) Kart. € 18,80 (D)/€ 19,40 (A)/sFr 32,70.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ BUTZKAMM ALOY, „*Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen*“. Eine kleine Einführung in den Islam. Bonifatius, Paderborn 2002. (121, zahlr. Farabb.) Kart.

DEXINGER FERDINAND, *Der Glaube der Juden*. (Grundwissen Religion: Topos plus Bd. 474) Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2003. (158) TB.

SPIRITUALITÄT

■ BANGERT MICHAEL, *Mystik als Lebensform*. Horizonte christlicher Spiritualität. Aschendorff, Münster 2003. (224, 39 Abb.) € 14,90 (D).

KÖRNER UDO, „*zu früh starb jener Hebräer*“. Ein Jesus-Mosaik. Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (122) Kart. € 10,90 (D)/€ 11,30 (A)/sFr 19,30.

MARTINI CARLO M., *Zeit, die Netze auszuwerfen*. Mit einem Geleitwort von Kardinal Karl Lehmann. Neue Stadt, München 2002. (79) Geb.

STIRN RUDOLF, *Die Matthäus-Botschaft*. Eine Evangeliumsdichtung. Mit Zeichnungen von Michael Blümel. BiblioViel Verlag, Bochum 2003. (137) Kart.

THEOLOGIE

■ BONAVENTURA, *Breviloquium*. Übertragen, eingeleitet und mit einem Glossar von Marianne Schlosser. (Christliche Meister 52) Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2002. (326) Kart.

BIEBER MARIANUS, *Theologie der Innerlichkeit*. Zur philosophischen Begründung von Glauben und Offenbarung aus den Differenzsymptomen von Raum und Zeit. (ratio fidei, Bd. 17) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (357) Kart. € 39,90 (D)/€ 41,10 (A)/sFr 67,50.

KLAUSNITZER WOLFGANG, *Grundkurs Katholische Theologie*. Geschichte – Disziplinen – Biographien. Tyrolia, Innsbruck 2002. (208) Kart.

RABERGER WALTER/SAUER HANJO (Hg.), *Vermittlung im Fragment*. Franz Schupp als Lehrer der Theologie. Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (319) Geb. € 24,90 (A).

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Beziehungsfähigkeit – Schlüsselkompetenz der Seelsorge“
Hermann Steinkamp:	„Leiten heißt Beziehung stiften“
Rotraud Perner:	Liebe und Ehe im 3. Jahrtausend – Wunsch und Wirklichkeit
Wunibald Müller:	Menschsein heißt In-Beziehung-Sein
Willi Lambert:	Beziehungskultur von Seelsorgern

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 76010085 Bayer. Hypobank Regensburg 6700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998

Bundesrepublik Deutschland
und Ausland
Österreich
Schweiz

Jahresabonnement

€ 32,00
€ 32,00
sFr 58,50

Einzelheft

€ 9,00
€ 9,00
sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum
Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November
vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156

E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen

Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz

Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Die Evangelien verstehen



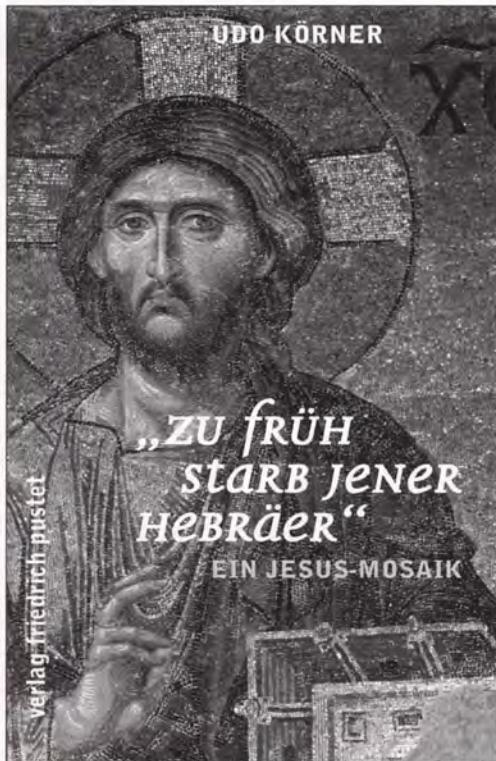
„Die Stärke dieses Buches liegt darin, dass exegetisches Grundwissen zu einer Perikope in sehr kurzer und verständlicher Form präsentiert wird (jede Sonntagsperikope auf einer Seite) und dass die Botschaften des Evangeliums in den abschließenden spirituellen Impulsen für die Leserinnen eröffnet werden. Fachwissen über das Evangelium und Lebensfragen aus dem Evangelium sind in einer faszinierend kompakten Kurzform einem breiten Leserkreis zugänglich.“
Bücherbord, Graz

„Der Exeget Kremer versteht es vortrefflich, fundiert und dennoch für einfache Gläubige verständlich den springenden Punkt des jeweiligen Textabschnittes zu erläutern.“
Mariastein

Jacob Kremer
**Die Sonntagsevangelien
der Lesejahre A/B/C**
Hilfen zu ihrem Verständnis
184 Seiten, kart.
€ (D) 16,90/sFr 29,60
ISBN 3-7917-1815-0

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg

Anregend und irritierend – Einsichten zu Jesus



Caterina von Siena und Der fremde Jesus
Blaise Pascal und Der einsame Jesus
Heinrich Heine und Der närrische Jesus
Paul Celan und Der königliche Jesus
Arno Schmidt und Der belanglose Jesus
Jean Paul und Der gott-lose Jesus
Martin Buber und Der brüderliche Jesus
u.v.m.

Durch zwei Jahrtausende hindurch kamen Schriftsteller, Denker und Mystiker nicht umhin, zu Jesus von Nazaret Stellung zu beziehen. Udo Körner interpretiert 26 ausgewählte Texte und fügt sie zu einem Jesus-Mosaik zusammen.

„Udo Körner gestaltet in seinem Buch ein Jesus-Mosaik, das weit ab von Plattitüden oder einfältiger Frömmelei einen anziehenden und irritierenden, einen inspirierenden und infragestellenden, eben einen lebendigen Menschen zeigt, der auch heute Menschen in seinen Bann zu schlagen vermag.“
Regensburger Bistumsblatt

Udo Körner
„Zu früh starb
jener Hebräer“
Ein Jesus-Mosaik
144 Seiten, kart.
€ (D) 10,90/sFr 19,30
ISBN 3-7917-1835-5

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

BEZIEHUNGSFÄHIGKEIT - SCHLÜSSELKOMPETENZ DER SEELSORGE

Steinkamp · Leiten heißt Beziehung stiften

Ladenhauf/Nausner · Lernfeld Beziehungsfähigkeit

Müller · Psychologische Voraussetzungen

Perner · Liebe und Ehe - Wunsch und Wirklichkeit

Lambert · Beziehungskultur von Seelsorgern

Gruber · Die Transzendenz der Liebe

Hettich/Maier · City-Pastoral

Sauer · „Was aber möglich ist...“

Eckerstorfer · Zukunftsthema Stellvertretung

Literatur:

Kirchengemeinschaft möglich? (Bernhard A. Eckerstorfer)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik,
Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte,
Liturgiewissenschaft, Philosophie, Theologie

4 2003

151. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2003

Schwerpunktthema: Beziehungsfähigkeit – Schlüsselkompetenz der Seelsorge	
Hermann Steinkamp: „Leiten heißt Beziehung stiften.“ Ja – aber...	339
Karl Heinz Ladenhauf/	
Liselotte Nausner: „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1). Pastoralpsychologische Weiterbildung als Lernfeld der Beziehungsfähigkeit	348
Wunibald Müller: Menschsein heißt In-Beziehung-Sein. Entwicklungspsychologische Voraussetzungen der Beziehungsfähigkeit	359
Rotraud A. Perner: Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends – Wunsch und Wirklichkeit	368
Willi Lambert: Beziehungskultur von Seelsorgern	379
Franz Gruber: Die Transzendenz der Liebe. Theologische Anmerkungen zur personalen Gottesbeziehung	389
Abhandlungen:	
Michael Hettich/	
Friederike Maier: Am Puls der Zeit. Neue Herausforderungen der Seelsorge durch City-Pastoral	400
Hanjo Sauer: „Was aber möglich ist, ist in der Tat Veränderung...“	412
Bernhard A. Eckerstorfer: Das große Zukunftsthema Stellvertretung	423
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Bernhard A. Eckerstorfer: Kirchengemeinschaft möglich? (G. Hintzen/W. Thönnissen)	427
Besprechungen: Aktuelle Fragen (428), Bibelwissenschaft (429), Dogmatik (432), Fundamentaltheologie (435), Kirchengeschichte (435), Liturgiewissenschaft (438), Philosophie (439), Theologie (439)	
Universitätsnachrichten	441
Register	444
Impressum	448

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: <http://www.ktu-linz.ac.at/thpq>

Anschriften der Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Stift, A-4550 Kremsmünster
Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Wiss. Ang. Michael Hettich, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg
Ass.-Prof. Dr. Karl Heinz Ladenhauf, Parkstraße 1, A-8010 Graz
P. Dr. Willi Lambert, Zuccalstraße 16, D-80369 München
Wiss. Ang. Friederike Maier, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg
Dr. Wunibald Müller, Schweinfurter Str. 40, D-97359 Münsterschwarzach
Mag. Liselotte Nausner, Parkstraße 1, A-8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Rotraud A. Perner, A-1010 Wien, Weihburggasse 14/1/2/9
Univ.-Prof. DDr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Paul-Klee-Weg 24, D-48165 Münster

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert. Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

151. Jahrgang 2003

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen
1802 und 1821 erschienenen „Theologisch-praktischen
Monatschrift“)

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen
der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber
Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag.theol. Dr. iur. Eva Drechsler
Redaktionsleiterin

Dr. theol. Christoph Freilinger
Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Mag.theol. Dr. iur. Dr. iur.can. Severin Lederhilger OPraem
Professor des Kirchenrechts



Liebe Leserin, lieber Leser!

Vielleicht wird man im Rückblick auf das 20. Jahrhundert einmal sagen, dass es nicht nur ein „Jahrhundert der Extreme“ (E. Hobsbawm) war, in dem das destruktive Potenzial der Menschheit wie nie zuvor offenbar geworden ist, sondern auch jene Epoche, in welcher der Grundstein für ein neues Menschenbild gelegt worden ist. Menschliche Existenz gedieht und ereignet sich nur in und durch Beziehung. Kein Individuum ist ein monadisches Ich, sondern ein vitales Ereignis von Bezogenheiten. Stellvertretend für alle, die das „Phänomen Beziehung“ als den Ur-Sprung des Menschseins entdeckten, steht Martin Bubers Diktum: „Alles Leben ist Beziehung“. Doch was heißt Beziehung? Welche Fähigkeiten brauchen wir für ihre lebensdienliche Gestaltung? Wie werden wir überhaupt beziehungsfähig, in unserem Leben, im Beruf? Es liegt auf der Hand, dass dieses Thema heutzutage auch ein Schlüsselthema der Theologie und der Seelsorge ist. Das 4. Heft des 151. Jahrgangs entfaltet dieses Grundwort der Gegenwart.

H. Steinkamp eröffnet die vorliegende Nummer der ThPQ mit einer kritischen Dekonstruktion unseres ihm gestellten Arbeitstitels: „Leiten heißt Beziehung stiften“. Anhand des Begriffs „pastorale Macht“ des französischen Philosophen Michel Foucault zeigt er Grenzen und Möglichkeiten auf, inwiefern und wo die Leistungstätigkeit von Seelsorgern beziehungsstiftend sein kann. *K. H. Ladenhau* und *L. Nausner* – sie leiten den Pastoralpsychologischen Weiterbildungskurs „Beratung und Praxisbegleitung in der Seelsorge“ an der Theologischen Fakultät Graz – skizzieren Linien einer „redemptiven (erlösenden) Seelsorge“, die

wesentlich auf der achtsamen Kommunikation von Beziehungen aufbaut.

Die beiden anschließenden Artikel von *W. Müller* und *R. A. Perner* zeigen, dass das Thema Beziehung ohne psychologische Grundkenntnisse nicht hinreichend erfasst wird. Während Müller entwicklungspsychologische Basisinformationen für die Entfaltung und Behinderung der Beziehungskompetenz gibt, führt Perner die großen Umbrüche und Herausforderungen im Beziehungsbereich Ehe vor Augen.

Zwei spirituell-theologische Aufsätze runden den Themenbogen ab: *P. W. Lambert SJ* erschließt anhand vieler praktischer Anregungen die Wichtigkeit der Beziehungskultur von Seelsorgern. Zuletzt wird mein Beitrag aus theologisch-systematischer Sichtweise die kostbarste und oft Leid bringende Erfahrung, die uns in Beziehungen geschenkt wird, erörtern: die Liebe.

Besonders hinweisen möchte ich wieder auf die beiden uns angebotenen Abhandlungen: *M. Hettich* und *F. Maier*, Mitarbeiter am Institut für Pastoraltheologie der Universität Freiburg, analysieren das immer wichtiger werdende Segment der City-Pastoral. Der Linzer Fundamentaltheologe *H. Sauer* führt uns in die faszinierende Sprachwelt der Dichterin Ingeborg Bachmann ein und zeigt die subtilen Spuren der Gottesthematik in ihrem lyrischen Werk.

Ein reichhaltiges Angebot also an theologischen und existenziell-praktischen Reflexionen, das wir Ihnen hiermit, liebe Leserin, lieber Leser, übergeben.

Im Namen der Redaktion wünsche ich Ihnen eine bereichernde Lektüre.

Ihr Franz Gruber

„Leiten heißt Beziehung stiften.“ Ja – aber...

Mit der zunehmenden Individualisierung von Religion einerseits und dem erfreulich vielfältigen Engagement von Getauften in den (Pfarr-)Gemeinden andererseits ist Gemeindeleitung verstärkt in ihrer Fähigkeit herausgefordert, Beziehungen zu knüpfen, verschiedene Gruppen zu vernetzen und insbesondere auch als Person ansprechbar zu sein und anzusprechen. Das ist mühsam und wird häufig als Überforderung empfunden. Die kritische Auseinandersetzung mit den aus der Tradition gewachsenen Beziehungsmustern in der Leitung von Gemeinden mag auf diesem Hintergrund entlastend, aber auch herausfordernd sein. Hermann Steinkamp, Professor für praktische Theologie an der Universität Münster, vermittelt keine einfachen Lösungen für eine gelingende veränderte Praxis, vermag aber anhand einzelner Beispiele die Perspektive zu weiten. Der abrupte Schluss des Beitrags regt an zum (selbst-)kritischen Weiterdenken. (Redaktion)

Die Einladung, zum aktuellen Themenheft („Beziehungsfähigkeit“) der *Theologisch-Praktischen Quartalschrift* einen Beitrag zum Motto „Leiten heißt Beziehung stiften“ („vorläufiger Arbeitstitel“) zu schreiben, enthielt zwei weitere Hinweise auf den Focus dieses Artikels, die ich eingangs erwähnen möchte, weil sie – ebenso wie der vorgeschlagene Titel – die Problematik, um die es geht, überaus treffend auf den Punkt bringen.

Der erste Hinweis spielt auf die Spezialdisziplin der Pastoraltheologie an, die sich herkömmlich mit Fragen der *Gemeindeleitung* befasst, die Kybernetik. „Gemeindeleitung verlangt eine hohe Kommunikationsfähigkeit“, so habe man in der Redaktionskonferenz überlegt, und dies umso mehr angesichts der zunehmenden Individualisierung von Religion.¹

Der zweite Hinweis zielt auf das Verhältnis von Seelsorge und Pastoral, al-

so auf eine andere praktisch-theologische Spezialdisziplin, die Poimenik: „Wenn Pastoral wieder pointierter als ‚Seel-Sorge‘ (Stichwort ‚Heilende Seelsorge‘) erkennbar werden soll, was heißt das für die Leitungskompetenz?“ (ebd.)

„Drei direkte Steilvorlagen“, würde man in der Fußball-Sprache sagen; eine vierte entsteht aus einem „Abpraller“: Kybernetik und Poimenik werden eine zwielichtige Rolle spielen!

1. Im langen Schatten der ‚Pastoralmacht‘ (M. Foucault)

Wer über „Leitung“ in kirchlichen Kontexten nicht fahrlässig empirie- und geschichtslos sprechen will, kommt um eine Auseinandersetzung mit der Provokation des französischen Philosophen und Historikers Michel Foucault (1927–1984) nicht herum, die dieser mit

¹ Brief des Chefredakteurs vom 22.11.2002.

seinem Topos der ‚Pastoralmacht‘ auf den Begriff und ins Gespräch gebracht hat.²

Für unseren Zusammenhang weist das Theorem gleich auf drei „Schatten“ des traditionellen ‚pastoralen‘ Verständnisses von Leitung/Führung hin, die im Folgenden wenigstens kurz skizziert werden sollen³:

- Foucault kennzeichnet die ‚Pastoralmacht‘ als ‚individualisierende Macht‘, das heißt als einen Typus von Beziehung zwischen dem „Hirten“ und einzelnen Mitgliedern der Herde, die eine Beziehung der Herden-Mitglieder untereinander tendenziell verhindert (1.1).
- Auf die Praxisformen der christlichen Seelsorge wirkte sich die Hirten-Metapher in der Weise aus, dass die individuelle Beziehung zum Seelsorger („Hirten“) zu einem dauernden Abhängigkeitsverhältnis führte (1.2).
- Die dem ersten Blick verborgene Essenz der „Hirtenmacht“ besteht in der Kumulation der machtförmigen Effekte der Seelsorger- und der Gemeinleiter-Rolle: Aus dieser Verschränkung resultiert vermutlich der markanteste „Schatten“ der „sanften Macht der Hirten“ (1.3).

1.1 Die ‚individualisierende Macht‘

Die spezifische Machtform des ‚Pastorats‘, die Foucault in Abgrenzung zu anderen Formen politischer Macht als ‚individualisierende Macht‘ typisiert,

sei dem frühen abendländischen Denken fremd gewesen und erst durch das Christentum in unserem Kulturraum verbreitet worden. Wie die Hirten-Metapher entstamme sie dem hebräischen Denken: Als „einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat ... vertritt das Christentum prinzipiell, dass einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt sind, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher, sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form der Macht“. Diese ist durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

- a) „Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in einer anderen Welt zu sichern;
- b) Pastoralmacht ist nicht nur eine Form von Macht, die befiehlt; sie muss auch bereit sein, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern.
- c) Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert.
- d) Man kann diese Form von Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Sie impliziert eine Kenntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern“⁴.

² Vgl. zur neueren Diskussion E. Erdmann, Die Macht unserer Kirchenväter. Über ‚Die Geständnisse des Fleisches‘, in: Wege zum Menschen 47 (1995), 53–60; N. Mette, ‚Pastoralmacht‘. Praktisch-theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults, in: Ebd. 76–83; H. Steinkamp, Die ‚Seele‘ – „Illusion der Theologen“, in: Ebd. 84–93; M. Weimer, Das Verdrängte in der Hirtenmetapher. Kritische Reflexionen zu Foucaults Begriff des ‚Pastorats‘, in: Ebd. 61–76; H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999; ders., Die Erben des „Pastors“. Anmerkungen zum Wandel der Pfarrer-Rolle, in: Pfarrei in der Postmoderne (hg. v. A. Schifferle) Freiburg-Basel-Wien 1997, 207–216; H. Steiger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes, Innsbruck-Wien 2000, 98–100; A. Wittralm, Seelsorge, Pastoralspsychologie und Postmoderne, Stuttgart-Berlin-Köln, 2001, bes. 36–49.

³ Ausführlich dazu Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten (s. Anm. 2).

⁴ Foucault, 1994, 248

In diesen knappen Definitionen, die sich in einer seiner letzten Veröffentlichungen finden, sind alle wichtigen Merkmale der ‚Pastoralmacht‘ verdichtet, die Foucault in anderen Zusammenhängen ausführlicher dargestellt hat, zum Beispiel die „Verjenseitigung des Heils“ (s.o. unter a) im Zuge der Entwicklung von der antiken Praxis der Selbstsorge zur christlichen Seelsorge⁵ oder seine hintergründige Deutung des „christlichen Geständnisses“ (in der Beichte) (s.o. unter d) als Grundform des abendländischen Diskurses über die Sexualität und den Ursprung der Sexualwissenschaft in unserem Kulturraum“.

Beide Topoi enthalten jeweils eine subtile Kritik der nicht intendierten Langzeitwirkungen der ‚Pastoralmacht‘ – die Foucault als solche zunächst nicht bewertet (s.u.) – und zwar speziell den Aspekt „Leitung“ betreffend.

Die „Verjenseitigung des Heils“ hat zur Folge, dass – im Unterschied zur antiken „Selbstsorge“-Praxis (*epimeleia*) – „Heil“ nicht mehr unmittelbar erfahren, sondern nur noch „geglaubt“ werden kann, und zwar dem Seelsorger, der darin über ein spezifisches, nur ihm zugängliches („Herrschafts“-)Wissen verfügt.

Was die Beichte betrifft, so markiert der dort praktizierte Interaktionsmodus des (einseitigen) „Geständnisses“ ebenfalls eine Abweichung, und zwar von der Norm der *Parrhesia*, die – als Element der Selbstsorge-Praxis – darin bestand, dass der „Meister“ den Schüler in den Modus des „Einander-Wahres-

Sagens“ einwies, indem er ihn selbst jenem gegenüber praktizierte. In Terminen moderner Kommunikationstheorie: Der reziproke Beziehungsmodus wandelt sich zu einem komplementären. Leitung/Lenkung – als kennzeichnende Merkmale von Pastoral und Seelsorge – geraten dabei latent macht-förmig.

1.2 Seelsorge als Abhängigkeitsverhältnis

Ein anderes Merkmal dieser Beziehung, dessen Relevanz für unser Thema unmittelbar ins Auge springt, stellt Foucaults besondere Kennzeichnung der (Individual-)Seelsorge dar. In seiner kleinen Schrift „Was ist Kritik?“ (1992) findet sich folgende, von Theologen neuerdings viel zitierte Bestimmung: „Die christliche Pastoral beziehungsweise die christliche Kirche, insofern sie eine spezifisch pastorale Aktivität entfaltete, hat die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt, dass jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müsse, dass es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem er in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamverhältnis verbunden sei“⁶.

Hier spielt Foucault – auch wenn er die Begriffe „Pastoral“ und „Seelsorge“ nicht fachsprachlich und durchweg alternierend verwendet – auf die klassische „Seelenführung“ an, die er be-

⁵ Vgl. H. Steinkamp, Selbstsorge oder Seelsorge? Zu Michel Foucaults Kritik der ‚pastoralen Macht‘, in: *Katholische Ärztearbeit Deutschlands* (Hg.), Wenn Helfer Hilfe brauchen. Das Burnout-Syndrom, Melle 1997, 96–113.

⁶ Vgl. H. Steinkamp, Der Körper als Produkt der Gesellschaft, in: M. Klessmann/I. Liebau (Hg.), Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, Göttingen 1997, 220–230.

⁷ Ebd., 9f.

zeichnenderweise „Gewissenführung“ nennt und als die Kunst aller Künste bezeichnet: „Man darf nicht vergessen, das es die Gewissenführung war, die man jahrhundertlang in der griechischen Kirche *techne technon* und in der römischen Kirche *ars artium* nannte: Es war die Kunst, die Menschen zu regieren“⁸.

Diese Bestimmungen enthalten zwei wichtige Merkmale des Foucault'schen Macht-Begriffs: Macht wird als „Beziehungsphänomen“ verstanden, das heißt sie ist nicht Attribut, Merkmal, Begabung bestimmter Personen, auch nicht an Rollen (zum Beispiel in Hierarchien) gebunden, sondern Macht ereignet sich zwischen Menschen, immer wieder und in immer neuen Formen. Und: der „Stoff“, aus dem sie sich nährt, besteht aus entsprechenden Bewusstseinsformen (zum Beispiel der „Befehlenden“ und der „Befehlsempfänger“, der „Leitenden“ und derer, die nach Orientierung rufen).

In Alltagssprache: Zur Macht ausübung „gehören immer zwei“, diejenigen, die sie ausüben und diejenigen, die sie akzeptieren. Aber auch: Leitung bedarf der Zustimmung derjenigen, auf die sie gerichtet ist. Besonders die letztere Einsicht dürfte in der hierarchischen Institution Kirche (und ihrer von der ‚Pastoralmacht‘ geprägten Geschichte) nicht selbstverständlich und insofern kaum hoch genug zu bewerten sein.

Zwischenfazit zur „Arbeitstitel“-Vorlage: *Leitung stiftet nicht Beziehungen, sondern Leitung ist eine bestimmte Form von Beziehung, die sich durch entsprechende Bewusstseinsformen konstituiert.*

1.3 Zur Vermischung von Seelsorge- und Gemeindeleiter-Rolle

Für Foucault geht von der Macht des modernen Staates eine zugleich individualisierende und totalisierende Wirkung aus, und dieser Doppeleffekt verdankt sich einer historischen Anleihe, nämlich bei der Pastoralmacht. Diese individualisiert eben nicht nur, sie zeittigt zugleich totalisierende Effekte. Der Hirte geht dem einzelnen verlorenen Schaf nach und hütet gleichzeitig die Herde. Im Einflussbereich der Hirten- sorge/Hirtenmacht entstehen zwei Typen von Menschen: Atomisierte Individuen und angepasste, gleichgeschaltete „Nummern“, Einzelschafe und Herdentiere, aber nicht: autonome Subjekte!

Während Foucault selbst diese subtilen Effekte der ‚kapillaren Macht‘, wie er sie auch nennt, im gesellschaftlichen und im Einflussbereich des Staates studiert, wohin die ‚Pastoralmacht‘ gleichsam ausgewandert ist, interessieren sich einzelne Interpreten auch für die binnengeschichtlichen Auswirkungen. So bringt Eva Erdmann das Dilemma der binnengeschichtlichen Machtdynamik auf den Punkt: die der Systemlogik („Amt“) entsprechende Konzentration aller Macht in der Rolle der Hirten. „Eine solcherart zentralisierte Struktur widerspricht dem positiven Machtbegriff (sc. der alltäglichen Beziehungen zwischen Menschen, in denen immer Macht im Spiel ist, jedoch unproblematisch, weil prinzipiell reziprok“) als der elementarsten Form der Beziehung, die die Menschen untereinander haben können. Damit widerspricht das Prin-

⁸ Ebd., 10.

⁹ In seiner „Mikrophysik der Macht“, einer dreiteiligen Typologie, unterscheidet Foucault „Macht in alltäglichen Beziehungen“ (zum Beispiel im lustvollen Spiel der Liebenden, wo mal der, mal jener „oben auf“ ist) von den „Regierungstechniken“ (strukturell verfestigte Muster, zum Beispiel Lehrer-Schüler, Arzt-Patient) und der „Herrschaftszuständen“ (wo Macht zu Gewalt tendiert und erst dadurch ethisch zum Problem wird) (vgl. H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, a.a.O., 72–89).

zip der Pastoralmacht der Möglichkeit von Begegnung und Gemeinschaft überhaupt.“¹⁰

Was liegt näher, als auf eine so apodiktische Behauptung und eine so poinzierte Kritik spontan mit Abwehr und Apologetik zu reagieren! So verständlich dies erscheint: Es könnte uns der Chance berauben, den wahren Kern dieser Analyse zur Kenntnis zu nehmen und zumal für das kirchliche Leitungshandeln daraus Konsequenzen zu ziehen.

Der vernünftige Kern der Foucault'schen Problematisierung der ‚Pastoralmacht‘ dürfte sich vor allem auf die über Jahrhunderte praktizierte Doppelrolle von Pfarrer und Seelsorger, Gemeindeleitung und individuell-persönlicher Begleitung beziehen. Wo in Klöstern und Seminaren die Trennung von *forum externum* und *forum internum* praktiziert wurde, nährte sich diese Entscheidung womöglich aus einer entsprechenden Ahnung. Dass zumindest in kleinstädtischen und dörflichen Milieus die Macht der Pfarrer auch dadurch so unangreifbar schien, weil sie zugleich Beichtväter waren, lässt sich kaum bestreiten, Lebensgefühl und Grundhaltung vieler Christen waren von hoher Ambivalenz, buchstäblich von Ehr-Furcht geprägt: Sie wussten immer, dass der Pastor – Beichtgeheimnis hin oder her – von ihren intimen Geheimnissen Kenntnis hatte. Sich mit ihm in der Rolle des Gemeindeleiters auseinander zu setzen, war dadurch mindestens erschwert.

Auch wenn im Zuge der Professionalisierung der Seelsorge (zum Beispiel psychoanalytische und Klinische Seelsorge-Ausbildung, Gestaltseelsorge, Pastoral Counseling) die Notwendigkeit der Trennung von Seelsorger- und Lei-

tungsrolle bewusst wurde, so hindert das nicht, dass die Alltags-Seelsorge in der Regel immer noch von den Pfarrern, das heißt den Gemeindeleitern ausgeübt wird, im Beichtgespräch, als Sterbe- und Trauerbegleitung usw. Diese Praxis zu verändern, erscheint zumindest mittelfristig utopisch zu sein, die derzeit praktizierten Strategien zur Bewältigung des Priestermangels tendieren eher zu einer weiteren Überladung der „zentralen Rolle“ mit allen möglichen Funktionen, die geweihten Priestern vorbehalten sind.

2. „Beziehung stiften?“

Den „vorläufigen Arbeitstitel“ weiterhin ernst und beim Wort nehmend (und zwar nicht besserwisserisch, sondern weil sich darin so viel „herrschen-des“ (sic!) Bewusstsein ausdrückt), nun also die Frage: Was heißt – vor dem Hintergrund der Geschichte der ‚Pastoralmacht‘ – heute (Leiten als) „Beziehung stiften“?

Ein Blick auf eine seit jeher mit dem Leitungs-Amt verbundene Praxis enthüllt wiederum ein latent falsches Bewusstsein: Die Eheschließung. Wer dabei wessen Beziehung stiftet, ist theologisch ebenso klar wie es sich alle Beteiligten immer wieder ins Bewusstsein rufen müssen.

Meine These heißt: aus dieser Grundsituation können wir für unsere Frage lernen, was es bedeuten kann, „Beziehung zu stiften“, und was es nicht bedeutet. So wie die Beziehung eines Paares längst existiert, bevor der Pfarrer ins Spiel kommt, so gilt dies auch für jenen Zusammenhang, den wir – gerade unter dem sogenannten „Beziehungsaspekt“ vieldeutig – „Gemeinde“ nennen.

¹⁰ E. Erdmann, Die Macht unserer Kirchenväter (s. Anm. 1), 95.

Gemeinde ist – entgegen „herrschen dem Bewusstsein“ – nicht das, was der Pfarrer „stiftet“, ein bekanntes Wort von Leonardo Boff variierend („Dass Gott längst vor der Ankunft des Missionars da war“), könnte man sagen: Gemeinde heißt, dass immer schon Beziehungen existieren, bevor die Gemeindeleitung sie „stiftet“!

Freilich gilt diese Behauptung zunächst (nur) theologisch. Empirisch betrachtet entstammt die Vorstellung, Gemeindeleiter sollten „Gemeinde aufbauen“, Beziehungen stiften u.ä. eben jener Langzeitwirkung der ‚Pastoralmacht‘ (auch auf die herrschenden Bewusstseinsformen), die Foucault beschrieben hat. Dem Lebensgefühl des durchschnittlichen Gemeindemitglieds entspricht es, zunächst (und wenn überhaupt) eine Beziehung zum Pfarrer zu haben (und erst in zweiter Linie zu den anderen Gemeindemitgliedern): Das genau ist Folge der ‚individualisierenden Macht‘ des ‚Pastorats‘!

Und umgekehrt: Dass in den Köpfen vieler Gemeindeleiter die komplementäre Vorstellung besteht, für jedes einzelne Mitglied seiner Gemeinde („zunächst“) zuständig zu sein, ist Bestandteil des Syndroms der ‚pastoralen Macht‘.

Die (theologisch so bestimmte) Rolle der „Assistenz“ bei der Spendung des Ehesakraments könnte nun ihrerseits Orientierungen bieten, das falsche Bewusstsein des „Beziehung-Stiftens“ in Richtung auf einen orthopädischen Modus, auf „richtige Praxis der Christen“ hin zu verändern.

Welche Perspektiven für eine Beziehungskultur der christlichen Gemeinde erwachsen aus der Grundform der liebenden Beziehung freier Individuen? Welche Funktion käme der Leitung zu, die bei der „Stiftung“ solcher Beziehungen „assistiert“ und eben darin

„Kirche repräsentiert“? Und schließlich: über welche Beziehungs-Kompetenz muss eine Gemeindeleiterin/ein Gemeindeleiter verfügen, um die Rolle der „Assistenz“ gut wahrzunehmen?

1. Zur Vergewisserung: Natürlich kann die Beziehung zweier Liebender, auch die Ehe, in mehrfacher Hinsicht nicht als Orientierungsmaßstab für Beziehungen überhaupt dienen, allein schon wegen ihres Exklusivcharakters. Das zu wähnen, wäre geradezu ein Musterbeispiel für die Destruktivität von Idealen!

Gleichwohl lassen sich aus der Grundsituation der kirchlichen Eheschließung Perspektiven auf die Rolle des „Assistenten“ (oder wie immer man die „Mittler“-Rolle nennen mag, die jedenfalls nicht „Stiftung“ meint) herleiten.

Auch hierbei könnte eine Orientierung an der Foucault’schen Philosophie nützlich sein.

In seinem Spätwerk rekonstruiert er die antike Praxis der Selbstsorge mit dem Ziel, Perspektiven für heutige Probleme der Subjekt-Konstitution zu gewinnen.

Foucault kennzeichnet die *Epimeleia-Praxis* als eine „Praxis der Freiheit“ und den Kern der antiken Ethik. Sie umfasst die täglichen Übungen der Diätetik, der Gesundheitspflege, der Meditation, der Beherrschung der Begierden, Bereitschaft zur Selbstprüfung und „Umkehr“.

Als ebenso wichtig und von den „Selbsttechniken“ nicht zu trennen ist die Pflege (im Wortsinn!) von Beziehungen, der erotischen ebenso wie der politischen. Unter diesen spielt eine Beziehung eine herausragende, weil für die Praxis der Selbstsorge unabdingbare Rolle: die des „Mittlers“, der zur Selbstsorge anleitet. Diese Rolle kam in

der Antike vornehmlich dem Philosophen zu, aber auch andere konnten sie wahrnehmen, zum Beispiel ein Freund. Bedingung war, dass er selbst in der Praxis der Selbstsorge geübt, das heißt (in heutiger Sprache) ein autonomes Subjekt war.

2. Springen sogleich Parallelen zu heutigen Berufsrollen ins Auge, die eine vergleichbare Funktion wahrnehmen (Psychoanalytiker, professionell geschulte Berater, Supervisoren u.a.), so ist gleichzeitig offenkundig, dass die entsprechende Kompetenz nicht allein durch ein Studium, einen Doktorgrad oder gar eine Ordination/Weihe erworben wird. Im Verlauf von Therapie-Ausbildungen, auch in Spezialschulungen von Seelsorgern sind dabei nach breitem Konsens langjährige Selbsterfahrung, Lehranalysen, Supervision u.ä. unabdingbar, und zwar aus eben diesem Grunde: dass sich Menschen mit ihrer eigenen Persönlichkeit auseinander setzen, mit ihren Schatten und ihrem Unbewussten, und zwar nicht im Sinne eines modischen Kultes der Selbstverwirklichung, sondern um andere Menschen zu Selbstsorge und Subjektwerdung zu befähigen.

3. Wo Mitarbeiter/innen der Kirche, Seelsorger/innen solche Kompetenzen erwerben, werden sie die „Mittler“-Rolle – orientiert an der Grundrolle des „Assistenten“ bei der Trauung – in ihren verschiedenen Facetten professionell wahrnehmen: als Trauerbegleiter und Konflikt-Berater, als Begleiter einer Firmgruppe oder eines Familienkreises. Die Kenntnis der eigenen Wünsche und Impulse wird mich/sie davor bewahren, die Rolle des „Mitt-

lers“ für narzisstische Ziele zu missbrauchen: „Hahn im Korb“ zu sein, der große Boss, der alles im Griff hat, der Entertainer usw.¹¹

Gute Seelsorger werden vor allem nicht der Größenphantasie erliegen, immer und überall „Beziehungen stiften“ zu wollen.

3. Dennoch: „Leiten“ kann (u.U.) bedeuten, Beziehung zu stiften

Nachdem in den bisherigen Darlegungen erörtert wurde, warum und unter welchen Bedingungen die Vorstellung problematisch erscheint, Beziehungen zu stiften sei eine Funktion von Leitung, sollen im Folgenden drei Beispiele (pastoraler, seelsorgerlicher) Praxis diskutiert werden, auf welche die Programmatik bezogen werden kann. Es handelt sich um das methodische Prinzip der Sozialpastoral (3.1), die Entstehung von Gemeinde am Ort der Diakonie (3.2) sowie den Handlungskontext „Seelsorge durch die Gruppe“.

3.1 Sozialpastoral: Zu Solidarisierung anstiften

Das methodische Grundprinzip der Sozialpastoral lautet: Betroffene (wo sie es denn nicht aus eigener Initiative tun beziehungsweise können) zu Solidarisierung anstiften.

Diese in den gesellschaftlichen Befreiungskämpfen der Armen in Lateinamerika entstandene Maxime der Sozialpastoral markiert eine ebenso elementare wie revolutionäre Erfahrung der Armen im Kontext der lateinamerikanischen Volksbewegungen (Alphabetisierungskampagnen, Landlosenbewegung, Gewerkschaften, u.ä.): Der gemeinsame Kampf, die Solidarität der

¹¹ Vgl. zu den entsprechenden Versuchungen, die gerade in der traditionelle Pfarrer-Rolle lauern: H. Steinkamp, Die Erben des „Pastors“ (s. Anm. 1).

Entrechteten stellt als solche eine Erfahrung von Befreiung, Menschenwürde und Chancen der Veränderung dar. Die dortige Kirche des II. Vaticanums, der Konferenzen von Medellin, Puebla und Santo Domingo, setzen die „Option für die Armen“ in der Weise um, dass sie diese Bewegungen unterstützen: Moralisch, indem sie sich öffentlich auf ihre Seite schlagen, theologisch-pastoral, indem sie biblische Motive (Exodus, Israels Landnahme) als „rechtliche“ Rückenstärkung und spirituelle Motive ins Spiel bringen. Wenn die selbst arme Kirche schon nicht mit finanziellen Ressourcen helfen kann, so stellt sie doch ihr wenig Personal in den Dienst dieser Befreiungsbewegungen, und sei es dadurch, dass sie Christen, die dazu vielleicht selbst nicht in der Lage sind (Lethargie der Ohnmächtigen) anstiftet, sich zu solidarisieren beziehungsweise den bestehenden Bewegungen anzuschließen. Insfern kann man dies als den methodischen Grundgestus der Sozialpastoral bezeichnen: Betroffene zum gemeinsamen Kampf, zu Solidarisierung anstiften. „Leitung“ kann dies freilich nur in einem bestimmten Sinn genannt werden, denn die Priester und Pastoralarbeiter vermeiden es in der Regel, sich als politische Führer anzubieten, ihr Grundgestus ist „Assistenz“, Unterstützung.

Wo wir hier in Europa beginnen, von dieser Praxis zu lernen, bedeutet das zum Beispiel

– im Kontext unserer Gemeinden Alleinerziehende zu ermuntern, sich zusammenzuschließen und gegen-

seitig zu unterstützen, materiell, aber auch, um die da und dort immer noch bestehenden Tendenzen zu Stigmatisierung und Marginalisierung gemeinsam zu bewältigen;

- Selbsthilfegruppen ins Leben zu rufen, wo es sie noch nicht gibt, ihnen Räume und Hilfsmittel zur Verfügung zu stellen;
- Homosexuelle und Lesben zu Zusammenschlüssen im Kontext der vorhandenen Pfarreien und ggf. zum „Coming-out“ zu ermutigen.
- Telefon-Ketten zwischen Alten und Einsamen organisieren, so dass täglich überprüft wird, ob jemand Hilfe braucht,
- usw.¹²

Im Sprachspiel unseres Themas reformuliert: „Leitung“ bedeutet, Menschen, die ein gemeinsames Schicksal (Stigma, widrige Lebensumstände, Not usw.) verbindet, wahrzunehmen und ggf. zu Solidarisierung zu ermuntern und zu ermächtigen, sofern sie selbst dazu (noch) nicht in der Lage sind (statt Beziehungen zwischen irgendwelchen Menschen zu stiften, die sonst nichts verbindet).

3.2 Gemeinde am Ort der Diakonie

Unter dieser Programmatik wurden in den letzten zwei Jahrzehnten Initiativen gestartet und reflektiert, die J. Moltmann mit seiner bekannten Formel „Gemeindewerdung der Diakonie“¹³ angestoßen hatte. Als markante Beispiele seien Kirchenasyl oder Obdachlosen-Siedlungen genannt, Orte und Zusammenhänge, in denen Chris-

¹² Zu Details der hier nur angedeuteten Möglichkeiten vgl. N. Mette/H. Steinkamp, Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral, Mainz 1997; N. Mette/L. Weckel/A. Wintels (Hg.), Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse, Münster 1999.

¹³ Vgl. J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984; für den Kontext „Gemeinde am Ort der Diakonie“ weiterführend H. Steinkamp, „Zweitstruktur“-Diakonie oder diakonische Kirche? in: Den Himmel offen halten (hg. v. I. Baumgartner/Ch. Friesl/A. Máté-Tóth), Innsbruck-Wien 2000, 71–91.

ten sich für Notleidende engagieren und wo – beiläufig – Beziehungen entstehen. Im Blick auf solche Erfahrungen notiert der Soziologe C. Leggewie eine wichtige Erfahrung: „Unmerklich und kaum greifbar war ein nicht auf Eigennutz und Pflicht zurückzuführendes ‚drittes‘ Gefühl gewachsen: Sympathie“¹⁴.

Beziehungen entstehen oft als eine Art Nebeneffekt anlässlich einer Solidaritätsaktion, dort also, wo sie nicht direkt intendiert werden, das heißt wo „Beziehungen stiften“ nicht das direkte Ziel war.

Eine Variante solcher Erfahrungen wird häufig in der Gemeinwesenarbeit gemacht, und zwar in der Begegnung von verschiedenen Gruppen, zum Beispiel Anliegern und Betreibern eines Kinderspielplatzes. Wo es Gemeinwesenarbeitern gelingt (und mancher Pfarrer, der nicht nur seine Pfarrei, sondern den Stadtteil als sein Aufgabengebiet begreift, handelt oftmals als ein solcher), Beziehungen zwischen Gruppen anzuregen, da kommen innovative Möglichkeiten für alle Beteiligten in den Blick. In gängigen Konzepten der Gemeinwesenarbeit gilt Inter-Gruppen-Beziehungen zu „stiften“ als eine wichtige Intervention der jeweils Verantwortlichen.

3.3 Gruppen als Orte der Entstehung intensiver Beziehungen

Als eindrucksvolles Beispiel „indirekter Beziehungs-Stiftung“ gilt seit langem die Telefonseelsorge. Neben der durchgängigen Präsenz am Telefon, Tag und Nacht, besteht ein wichtiger Teil der dortigen Praxis in den regelmäßig stattfindenden Fortbildungsgruppen (auch Fallgruppen, Supervisionsgruppen o.ä. genannt). Dort re-

flektieren die (zumeist ehrenamtlichen) Mitarbeiter/innen ihre Erfahrungen am Telefon, und zwar u.a. mit Methoden wie Rollenspiel, Selbsterfahrung, Fallanalyse.

Indem die Probleme der Anrufer (Einsamkeit, Beziehungsschwierigkeiten, Sucht, Ängste usw. an entsprechenden eigenen Erfahrungen der Mitarbeiter/innen gespiegelt werden, „teilen“ diese wichtige Lebenserfahrungen, Betroffenheiten, oft auch intime Wünsche und Sehnsüchte.

In diesem Zusammenhang entsteht regelmäßig ein erstaunlicher Effekt, den Beteiligte gelegentlich als „Seelsorge aneinander“ identifizieren: Die Erfahrung, einander zu tragen, als wichtige Ausstattung für die Arbeit mit den Hilfesuchenden, aber auch als Vorbeugung gegen die Versuchung, Seelsorge zur Subjekt-Objekt-Beziehung verkommen zu lassen.

Ein zweiter Effekt dieser Form von Intensivgruppen: Beiläufig – ohne dass dies intendiert würde – entstehen enge, verbindliche Beziehungen zwischen einzelnen, manchmal Freundschaften. Experten und Leiter von Telefonseelsorge-Einrichtungen wissen, dass die Teilnahme an diesen Fortbildungsgruppen (das heißt „Beziehungen“) die eigentliche ‚Belohnung‘ für das ehrenamtliche Engagement ausmacht.

Offenbar werden an der empirischen Qualität konkreter Beziehungen Grenzen und Chancen von Leiten/Leitung deutlich, Einfluss zu nehmen. Zugleich werden Motive und Interessen hinter Leitungsinitiativen erkennbar.

Früher initiierten, organisierten, manipulierten („stifteten“) Eltern Ehen ihrer Kinder, nicht ohne eigene Interessen, zum Beispiel dass der Familienbesitz erhalten blieb. Manchmal gelang es,

¹⁴ C. Leggewie, Solidarität – warum sie nicht funktioniert und trotzdem klappt, in: Kursbuch 104 (1991), 67–76, 73.

„Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches,
das nicht in ihren Herzen seinen
Widerhall fände.“ (GS 1)

Pastoralpsychologische Weiterbildung als Lernfeld der Beziehungsfähigkeit

Kann man Beziehungsfähigkeit, die man in pastoralen Berufen braucht, lernen? – Diese Frage stellten wir dem Leiter des „Pastoralpsychologischen Weiterbildungskurses: Beratung und Praxisbegleitung in der Seelsorge“ der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz, Ass.-Prof. Dr. Ladenhauf und seine Mitarbeiterin Mag. Nausner zeigen in ihrem Beitrag, der mit Erfahrungsberichten von TeilnehmerInnen des Kurses schließt, Möglichkeiten und Grenzen auf, sich Beziehungskompetenz anzueignen. (Redaktion)

1. Der „Sitz im Leben“ der Frage nach der Beziehungsfähigkeit

1.1 Gesellschaftliche Bedingungen der Beziehungskultur

Dass die Beziehungsfähigkeit der Menschen in der spätmodernen Gesellschaft fragwürdig geworden ist, ist selbst Ausdruck einer wichtigen Facette des gesellschaftlichen Wandels. Die Frage nach der Beziehungsfähigkeit ist daher nicht auf psychologische Aspekte zu reduzieren. Die inzwischen vielbeschworenen Tendenzen der Freisetzung des Individuums aus kollektiven Einbettungen, in denen die Beziehungsgestaltung der Menschen untereinander, zu sozialen Gruppen und zu Institutionen in hohem Maße vorgegeben war, ermöglicht und zwingt immer mehr Menschen zur eigenverantwortlichen Gestaltung ihres Beziehungsfeldes. Besonders virulent ist dieser Wandel im Feld der Geschlechterbeziehungen¹. Dieser permanente Gestal-

tungsauftrag betrifft die Wahl der sozialen Beziehungen ebenso wie die Entscheidung für bestimmte weltanschauliche und religiöse Deutungskonzepte des Lebens. Im Kontext der „entfalteten Moderne“ (K. Gabriel) stehen die Menschen vor der Aufgabe der „Selbstsorge“ (H. Keupp). Diese Zuladung, in hohem Maße autonomes Subjekt des Lebens zu sein, stellt eine „riskante Chance“² dar. In der Bewältigung dieser Autonomie- und Flexibilitätsanforderungen gewinnt die Beziehungsfähigkeit als „soziale Kompetenz“ einen zentralen Stellenwert, sie wird zur „Schlüsselkompetenz“. Beziehungserfahrungen sind eingebettet in die jeweilige Beziehungskultur einer Gesellschaft. Die westliche Zivilisation hat in den letzten Jahrhunderten in einem vorher und in anderen Kulturen nie dagewesenen Ausmaß das Individuum geschützt und gefördert. Dies hat die individuelle Freiheit und Selbstbestimmung sehr vergrößert. Die/Der

¹ Vgl. R. Bucher, Die neue Ordnung der Geschlechter und die Ohnmacht der Kirche, in: M. Gielen/J. Kügler (Hg.), Liebe, Macht und Religion: Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Gedenkschrift für Helmut Merklein, Stuttgart 2003, 339–356.

² Vgl. H. Keupp, Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation, Heidelberg 1988.

Einzelne ist – zumindest auf den ersten Blick – weit weniger von kollektiven Einflüssen bestimmt, als dies früher der Fall war: Berufswahl, Lebensform, Wahl des Wohnsitzes, ... sind in einem viel größeren Ausmaß als früher individuell möglich.

Diese Zunahme an Freiheit³ und Selbstbestimmung hat allerdings auch ihren Preis, den wir erst seit relativ kurzer Zeit deutlicher in den Blick bekommen. Ein Mehr an Freiheit bedeutet auch ein Mehr an Selbstverantwortung, ein Mehr an Entscheidungsnotwendigkeit, ein Mehr an Entfremdungsmöglichkeiten. Die Individualisierung von Lebensläufen, die Abnahme sozialer Kontrolle, die Möglichkeit und der Zwang, in fast allen Lebensbereichen individuelle Wahlen und Entscheidungen treffen zu können und zu müssen, stellt auch eine Belastung dar. Die größere „Geschlossenheit“ der Gesellschaft in früheren Zeiten bedeutete neben geringeren individuellen Gestaltungsmöglichkeiten auch Schutz und Stütze für den/die Einzelne/n. Ein größeres Maß an sozialer Kontrolle zum Beispiel bedeutet auch ein größeres Maß an sozialer Einbettung. Die „postmoderne“ Situation mit ihrem Überangebot an Möglichkeiten⁴ stellt für den/die Einzelne/n eine ungeheure Herausforderung dar und wird für viele Menschen zu einer sie überfordern- den Aufgabe.

Der Mensch als „Beziehungswesen“ kommt dabei zunehmend in Schwierigkeiten. Familien, die früher in en-

gem örtlichen Zusammenhang lebten, verstreuen sich über Städte, Staaten, ja manchmal Kontinente. Beziehungen werden aus beruflichen Gründen, welche die Partner an verschiedene Orte führen, großen Belastungen ausgesetzt oder getrennt. Nachbarn, die man früher ein Leben lang kannte, wechseln durch die hohe Mobilität im Laufe eines Lebens mehrmals, etc. All dies sind Faktoren, die die Entwicklung von Beziehungsfähigkeit zumindest nicht fördern, wenn nicht behindern.

Gravierend sind die Auswirkungen der neoliberal geprägten Arbeitswelt. Hier müssen sich die Menschen zunehmend darauf einstellen, dass es „nichts Langfristiges“ mehr gibt – und das „ist ein verhängnisvolles Rezept für die Entwicklung von Vertrauen, Loyalität und gegenseitiger Verpflichtung“⁵. Gefragt sind „flexible Menschen“, die schnell in Kontakt kommen, aber sich schnell auch wieder Neuem und neuen Menschen zuwenden können. Die Fülle der Kontakte führt leicht zur sozialen Überforderung. Die Zeit, die Bereitschaft und Fähigkeit, dem Gegenüber wirklich zu begegnen, eine Beziehung aufzubauen oder eine Bindung einzugehen, sind dabei begrenzt. Abschiednehmen und notwendige Trauerprozesse, die Zeit und Energie kosten, werden oft als hinderlich empfunden.

Gefühle von Entwurzeltheit, nirgends dazugehören, von „Angst, die Kontrolle über ihr Leben zu verlieren“, von Einsamkeit und Überforderung

³ Die Zunahme der Freiheit korrespondiert aber auch mit einer Zunahme von Freiheitsillusionen, subtil wirkenden Unfreiheiten, neuen Normierungen und Standardisierungen (Vgl. U. Beck, Die Risikogesellschaft, Frankfurt 1993).

⁴ Vgl. P. Gross, Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt 1994.

⁵ R. Sennett, Der flexible Mensch, Berlin 2000, 27f. Von dieser „Zeitdimension des neuen Kapitalismus“ ist „das Gefühlsleben der Menschen außerhalb des Arbeitsplatzes am tiefsten berührt. Auf die Familien übertragen bedeuten diese Werte einer flexiblen Gesellschaft: bleib in Bewegung, geh keine Bindungen ein und bring keine Opfer“ (29).

⁶ Sennett, 21.

sind eine mögliche Folge und führen in zunehmendem Maß zu Depressionen, Angstkrankheiten und Suchtverhalten. Die existenzielle Spannung, in die der Mensch als „bezogenes Einzelwesen“ gestellt ist, wurde zunehmend einseitig zugunsten der Autonomie aufzulösen versucht. Die Frage nach den Beziehungen und der sozialen Integration wird dadurch besonders virulent.

1.2 Religionsssoziologische und pastoraltheologische Aspekte

Auch das Feld der Religiosität und des Glaubens unterliegt der „Wandelbarkeit aller Verhältnisse“.⁷ Die Tendenzen der Ent-Institutionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung der Religiosität stellen die Kirchen und ihre Pastoral vor neue Herausforderungen. Vorgegebene und bisher selbstverständliche traditionelle Einbindungen und Formen der Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften lösen sich zunehmend auf. Die Kirchen stehen unter dem „permanenzen Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder“.⁸ Menschen bestimmen die Inhalte ihres Glaubens, die Zeitpunkte sowie Art und Weise ihrer Begegnungen mit den Kirchen zunehmend selbst.⁹ Bisher vorherrschende Rollen- und Beziehungs muster verändern und erweitern sich. Die personalen Kompetenzen aller kirchlichen MitarbeiterInnen rücken ins Zentrum.

Die Professionalisierung der Seelsorge hat zu einer bisher nicht bekannten Vielfalt von pastoralen Rollen geführt, deren Ausprägung unklar oder unvertraut ist. Selbst die in der Tradition gut verankerten Rollenbilder der Priester und Ordensleute sind schwer fassbaren. Veränderungen unterworfen und müssen neu bestimmt werden¹⁰. Die historisch gewachsenen Beziehungsformen treten zurück, eine Berufung auf die Rollenautorität ist kaum noch möglich. Seelsorgerinnen und Seelsorger sind als „Menschen“ gefragt und angefragt, sie müssen sich wesentlich stärker von ihrer Person her als glaub- und vertrauenswürdig erweisen.¹¹ Die Bedeutung der Beziehungsfähigkeit für die Pastoral ist im wohl prominentesten Text des II. Vatikanums ausgesprochen. Unter der Überschrift „Die engste Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie“ finden wir im Kap. 1 der Pastoralkonstitution die allseits bekannte Aussage: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger [und Jüngerinnen] Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall finde.“ Ein großes Wort, eine große Herausforderung und – soll diese Aussage nicht nur ein literarisch ansprechend formuliertes, aber abgehobenes Ideal bezeichnen –

⁷ F. X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 193.

⁸ R. Bucher, Wie kam die Kirche in die Krise? in: Ders. (Hg.), In der Krise ist alles möglich. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Münster 2003 (in Vorbereitung).

⁹ Jüngste religionsssoziologische Erhebungen wiesen die Gruppe der sog. „Religionskomponisten“ als größte aus. Vgl. P. M. Zulehner/J. Hager/R. Polak, Kehrt die Religion wieder?, Ostfildern 2001, 23.

¹⁰ Vgl. R. Bucher/K. H. Ladenhau, Räume des Aufatmens. Welche Seelsorge brauchen Menschen heute? in: R. Bucher (Hg.), In der Krise ist alles möglich, Münster 2003 (in Vorbereitung – der Titel des Buches kann sich noch ändern).

¹¹ Schon 1976 postulierte J. Greisch für die Seelsorge eine „Umwstellung von Vollzugsnormen auf Gestaltungs- und Qualitätsnormen, die eine starke Aufwertung der Ichleistung nach sich zieht“ (J. Greisch, Die Rolle der Humanwissenschaften in der pastoralen Ausbildung, in: A. Arens (Hg.), Pastorale Bildung, Trier 1976, 106–137, 110).

ein großes Programm für jede Christin und jeden Christen und die Gemeinschaft in der Kirche und der Kirchen. Die Gestalter des Konzilstextes erfass-ten in ihrer prophetischen Kraft sehr genau, dass die Jüngerinnen und Jüng-er Christi sich in einer neuen Weise zu den Menschen, ihrer Lebensrealität und ihren Lebenserfahrungen in Bezie-hung setzen müssen, wenn sie ihrem Auftrag, als Volk Gottes Heilssakra-ment in und für die Welt zu sein, ge-recht werden wollen.

Es ist nicht mehr möglich, die Botschaft des Christentums einfach zu behaup-ten, sie in paternalistischem, patriar-chalem oder klerikalem Gestus zu ver-mitteln. „Lebt ihr, was ihr behauptet?“ – „Ist das, wovon ihr sprecht, auch er-fahrbar?“ werden zu zentralen Fragen und zum Kriterium der Glaubwürdig-keit des Handelns Einzelner und der Gemeinschaft.¹²

Wenn wir den Menschen weder in Überheblichkeit noch in Servilität von „oben“ oder von „unten“, sondern in Augenhöhe begegnen wollen, ist un-sere Beziehungsfähigkeit in neuer Wei-se gefordert. Die gilt für die Kirchen als Institutionen ebenso wie für die einzel-nen Christinnen und Christen.

2. Pastoralpsychologische Weiterbildung als Lernfeld der Beziehungsfähigkeit

Die hier nur angedeutete Wiederent-deckung der pastoralen Orientierung der Kirche und die damit verbundene Entwicklung zur Personalisierung der

Seelsorge stellt einen der Hintergründe für die Frage nach der Beziehungsfähigkeit dar, auf die die moderne Seel-sorgebewegung und die Pastoralpsy-chologie eine Antwort zu geben ver-suchten. Sie stellten die Seelsorgerin/ den Seelsorger als „wichtigstes Instru-ment der Seelsorge“ in den Mittelpunkt. Die Person und ihre Bezie-hungsfähigkeit wurden zum zentralen Anliegen der pastoralpsychologisch orientierten Aus- und Weiterbildung. „Gelingende seelsorgerliche Kommu-nikation beruht auf der Vertrauens-würdigkeit und Tragfähigkeit der seel-sorgerlichen Beziehung. Sie aufbauen zu können ist eine Grundkompetenz, um die es in der Ausbildung gehen muss.“¹³

Menschliches Leben ist nur in Bezie-hungen möglich. Beziehungsfähigkeit ist nur in Beziehungen zu gewinnen. Die Sozialisationserfahrungen, die un-ser Beziehungsverhalten prägen, sind – wie bereits angedeutet – durch die jeweilige Beziehungskultur geprägt. Anliegen pastoralpsychologischer Bil-dungsarbeit ist seit jeher die Förderung personaler und sozialer Fähigkeiten. Das von uns seit 1976 praktizierte Wei-terbildungsmodell wurde und wird daher als ein „differenzierter Sozialisa-tionsweg (verstanden), der über die Förderung der personalen und sozia-ten Kompetenz auf die Entwicklung und Erweiterung der pastoralen und pastoralpsychologischen Kompetenz abzielt. Konkreter gefasst umschließt diese Dimension der Kompetenz von pastoralen Berufen vor allem den As-

¹² O. Fuchs hat deutlich herausgestellt, daß der „eigentliche dogmatische Fortschritt dieses Konzils“ darin besteht, dass das II. Vatikanum „die authentische Einheit von Glauben und Leben, Dogma und Pastoral, von Lehre und Praxis ins Zentrum seiner Aussagen“ stellt, „dass prinzipiell nach der Erfahrungs- und Praxisdimension der kirchlichen Lehre und damit aller Dogmen überhaupt gefragt wird“ (Heilen und befreien, Düsseldorf 1990, 81).

¹³ J. Ziener, Pastoralpsychologische Seelsorgeausbildung im Kontext des Wandels von Kirche und Gesellschaft, in: Pastoraltheol. 92 (2003) 82–97, 91.

pekt der Beziehungsfähigkeit, denn Seelsorge ist wesentlich Arbeit in Begegnung und Beziehung mit Menschen. Die Dimension der professionellen Kompetenz ist in unserem Kontext als pastorale und pastoralpsychologische Kompetenz zu erfassen. Pastorale Kompetenz wird verstanden als die „Fähigkeit des Seelsorgers, als authentischer Zeuge des christlichen Glaubens die Nöte und Fragen der Menschen aufzuspüren und auf Grund seiner theologischen und humanwissenschaftlichen Kenntnisse und Erfahrungen die lebensgestaltende (und redemptive) Kraft des christlichen Glaubens wirksam werden zu lassen.“¹⁴

Vermutlich ist es heute wieder wichtig darauf hinzuweisen, dass durch die Pastoralpsychologie nicht einfach eine unreflektierte Psychologisierung der Seelsorge erfolgte¹⁵, sondern ein Auftrag des Konzils konkretisiert wurde. In der Pastoralkonstitution wird ausdrücklich gefordert: „In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie wirklich beachtet und angewendet werden ...“ (Kap. 62). Im „Dekret über die Ausbildung der Priester“ wird verlangt, dass die Priester (das gilt heute natürlich auch für die LaientheologInnen) „sorgfältig ... in die Kunst der Seelenführung eingeführt werden“ und dass jene „Eigenschaften der Alumnen ausgebildet werden (sollen), die am

meisten dem Dialog mit den Menschen dienen: wie die Fähigkeit, anderen zuzuhören und im Geist der Liebe sich seelisch den verschiedenen menschlichen Situationen zu öffnen“ (Kap. 19).

3. Wie kann Beziehungsfähigkeit gelehrt und gelernt werden?

In unserem Grazer Projekt des „Pastoralpsychologischen Weiterbildungskurses: Beratung und Praxisbegleitung in der Seelsorge“ konnten wir bisher in 20 Kursgruppen ca. 350 SeelsorgerInnen und Seelsorger weiterbilden. Inhalte und didaktische Konzepte¹⁶ wurden immer wieder evaluiert und leicht modifiziert, in ihren Grunddimensionen aber bestätigt. Diese bestehen im Angebot, die eigene Beziehungs- und Gesprächskompetenz zu entwickeln – und zwar im geschützten und vertrauensvollen Raum einer über drei Jahre währenden Gruppe. Lehren und Lernen wird dabei als ein personaler und intersubjektiver, sozialer und prozessorientierter Vorgang gestaltet. Johann Michael Sailer hatte schon 1835 gefordert, „nicht nur den Seelsorger im Menschen, sondern auch den Menschen im Seelsorger zu bilden“¹⁷. Zentral ist das Bemühen um die Integration von Persönlichkeitsbildung, Wissensvermittlung, Praxiseinübung und Praxisreflexion. „Für den pastoralen Bildungsbereich kommt hinzu, dass die Auseinandersetzung mit der eigenen Biografie nicht nur die Ebenen der Selbsterfahrung und der religiösen Da-

¹⁴ K. H. Ladenhauf, Gestalttherapie und Integrative Therapie in der Seelsorge, Paderborn 1985, 166.

¹⁵ Natürlich waren solche Tendenzen fallweise tatsächlich anzutreffen, sie wurden aber sehr bald selbstkritisch erkannt und korrigiert. Zur Auseinandersetzung mit der (vorurteilsvollen) Kritik an der Pastoralpsychologie vgl. H. Wahl, „Alles ist Fragment“ – aber Fragmente sind nicht alles!, in: ThPQ 145 (1997) 245–255.

¹⁶ Informationen zum Lehrgang sind unter <http://www-thol.kfunigraz.ac.at/past/ladenhauf/weiterbildung.html> abzurufen.

¹⁷ J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Sulzbach 1835, Bd. I, 9.

seinserfahrung umfasst, sondern sich auch den provozierenden Herausforderungen der ‚offenbarungsgebundenen Glaubenserfahrung‘ (H. Stenger) aussetzt.“¹⁸ Hermann Stenger hat die Ziele der pastoral-psychologischen Bildungsarbeit prägnant formuliert: SeelsorgerInnen sollen befähigt werden, „personbezogen zu kommunizieren“, „wirklichkeitsbezogen zu handeln“ und „botschaftsbezogen mit Symbolen umzugehen“.¹⁹

Im Folgenden werden einige Aspekte der Weiterbildung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit kurz dargestellt.

3.1. „Aufatmen finden für das Leben“

„Heran zu mir alle, ihr Mühenden und Überbürdeten: Ich werde euch aufatmen lassen. Mein Joch nehmt auf euch und lernt von mir. Denn: Sanft bin ich und von Herzen niedrig, und ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben.“ So übersetzt Fridolin Stier Mt 11,28f. Vor aller Kompetenzerweiterung und Verbesserung der pastoralen Funktionsfähigkeit geht es zuerst um ein „Aufatmen finden für das Leben“. Aufatmen können, zur Besinnung kommen, zu sich und seinen Sinnen kommen – darin liegt eine wesentliche Voraussetzung der Entwicklung von Beziehungsfähigkeit. Pastoralpsychologische Weiterbildung verstehen wir daher als einen diakonischen Dienst an den in der Seelsorge sich verausgabenden Menschen. Nicht zuletzt die verstärkte Personalisierung der Seelsorge und der daraus resultierende „Authen-

tizitätszwang“ führt zu vielfältigen Formen der Überlastung und Überforderung gerade bei jenen kirchlichen MitarbeiterInnen, die sich durch eine besondere Sensibilität und Aufmerksamkeit auszeichnen. „Wenn wir Menschen besser dazu befähigen wollen, eine ‚redemptive‘ – also erlösende und befreiende – Seelsorge zu gestalten, dann haben sie ein Recht darauf, dass auch ihr eigener Bildungsweg als ‚redemptiver‘ – und in einem gewissen Sinn als ‚diakonischer‘ – Weg erfahren werden kann.“²⁰ Die zumindest fragmentarische Erfüllung dieses Anspruches setzt eine über drei Jahre gehende kontinuierliche Lerngruppe unter einer kompetenten und vertrauenswürdigen Leitung voraus. Nur so ist zu verhindern, dass die Rede von der Seelsorgerin/dem Seelsorger als „wichtigstem Instrument der Seelsorge“ zu neuen Formen der (Selbst-)Instrumentalisierung dieser Personen und ihrer Beziehungen führt. Gerade die selbsterfahrungsgegründete Einsicht in die vielfältigen und meist subtilen Formen der Instrumentalisierung und Verobjektivierung von Menschen im gesellschaftlichen und auch im kirchlichen Feld sowie das Wissen um ihre Auswirkungen auf die Lebens-, Beziehungs- und Glaubengestalt stellt eine wichtige Dimension der Beziehungsfähigkeit dar.

3.2. „Leidempfindlich“ und nicht „sündenempfindlich“ (J. B. Metz)

Als einen wesentlichen Aspekt der Beziehungsfähigkeit von SeelsorgerInnen sehen wir die Förderung der „Leid-

¹⁸ K. H. Ladenhauf, Integrative Therapie und Seelsorge-Lernen, in: I. Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 181–194, 189.

¹⁹ H. Stenger, Kompetenz und Identität, in: Ders. (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1989, 31–133, 54–64.

²⁰ K. H. Ladenhauf, „... dem Menschen als solchem dienen, nicht bloß den Katholiken“. Pastoralpsychologie als Diakonie, in: F. Weber/T. Böhm/A. Findl-Ludescher/H. Findl (Hg.), Im Glauben Mensch werden (FS für Hermann Stenger), Münster 2000, 199–206, 203.

empfindlichkeit“ und die selbtkritische Auseinandersetzung mit der „Sündenempfindlichkeit“ in der christlichen Tradition. J. B. Metz hat prägnant darauf hingewiesen: „Nicht dem Leid der Kreatur galt die primäre Aufmerksamkeit, sondern ihrer Schuld. Christliche Theologie [und mit ihr die Seelsorge, Anm. d. Vf.] wurde vor allem zu einer Heuristik der Schuldgefühle und der Sündenangst.“²¹ Diese die seelsorglichen Beziehungen vielfach belastende Realität eines moralisierenden Religionsverständnisses findet sich in den Biografien und Lebenssituationen vieler kirchlicher Mitarbeiter/innen.²² Nicht selten zeigt sie sich subtil in paternalistischen, patriarchalen und klerikalistischen Formen der Beziehungsgestaltung. Die Wahrnehmung und die Auseinandersetzung mit diesen introjizierten moralisierenden Haltungen und die Entwicklung eines freieren und reiferen Gewissens wird zur Voraussetzung dafür, auch die seelsorglichen Beziehungen als Orte der empathischen und solidarischen „Leidempfindlichkeit“ zu gestalten. Es soll aber nicht verschwiegen werden, dass dies u.U. auch zu einer Zunahme des Konfliktpotenzials führt. Mehr Ehrlichkeit und weniger „als ob“ in unserem kirchlich-pastoralen Alltag macht unser Leben wahrscheinlich nicht immer leich-

ter, wohl aber respektvoller und glaubwürdiger.

3.3. Die Befähigung zur Intersubjektivität durch Erfahrungen der „intersubjektiven Hermeneutik“²³

Beziehungsfähigkeit kann nur in Beziehungen gelernt und entwickelt werden. Das ist eine anthropologische, psychologische und theologische Binnenweisheit – und doch nicht selbstverständlich. Subjekt-Sein und Subjekt meines Lebens werden ist nur in intersubjektiven Beziehungen möglich²⁴. Doch Beziehungen sind grundlegend ambivalent. Sie können ebenso förderlich und aufbauend wie hinderlich und zerstörend sein. Unsere Lebensgeschichte ist Beziehungsgeschichte, unsere Beziehungsfähigkeit daher wesentlich durch sie bestimmt. In der bewusst machenden Auseinandersetzung mit unserem Beziehungsverhalten, seinen „blinden Passagieren“ (H. Stenger)²⁵ und seinen „Versteinerungen“ unseres Herzens liegt die (risikante) Chance der Gewinnung von größerer Freiheit in der Selbst- und Fremdwahrnehmung und der Fähigkeit, den Realitäten des Lebens „in unseren Herzen Widerhall“ zu geben. Im Konzept der „intersubjektiven Hermeneutik“ hat H. Petzold konkrete Möglichkeitsbedingungen beschrieben,

²¹ J. B. Metz, Gotteskrise. Versuche zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J. B. Metz, G. B. Ginzel u.a., Düsseldorf 1994, 76–92, 85.

²² Vgl. die erhellenden Reflexionen von M. Wörther zum durch die religiöse Sozialisation vermittelten „dualistischen“, „tabuisierenden“, „platonischen“, „tiefen“ und „elitären Denken“ (Als ich noch älter war, Würzburg 1996).

²³ Vgl. zum Folgenden: H. Petzold, Konzepte einer mehrperspektivischen Hermeneutik und nicht-sprachlichen Ausdrucks in der „Integrativen Therapie“, in: Ders., Integrative Therapie. Modelle, Theorien und Methoden für eine schulenübergreifende Psychotherapie, Bd. II/1: Klinische Philosophie, Paderborn 1993, 91–151.

²⁴ „Ontogenetisch gesehen beginnt das Kind sich als Subjekt, in seiner Personalität wahrzunehmen, zu erfassen und zu verstehen, weil es als Person wahrgenommen, erfasst und verstanden wurde.“ (Petzold, Konzepte, 131). Was hier entwicklungspsychologisch ausgesagt wird, hat seine strukturelle Entsprechung in der theologischen Anthropologie: Der Menschwerdung des Menschen geht die unverdiente Annahme und das „Erkanntwerden“ (im biblischen Sinn!) durch Gott voraus.

²⁵ H. Stenger, Kompetenz und Identität, in: H. Stenger (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg i.Br. 1989, 31–133, 55.

die in der Bezogenheit menschlicher Existenz gründende Beziehungsfähigkeit zu entwickeln.²⁶ In der „intersubjektiven Hermeneutik“ geht es um einen wechselseitigen Prozess zwischen den am Beziehungsgeschehen beteiligten „Subjekten, der von dem ständigen Bemühen um wechselseitiges Wahrnehmen, Erfassen und Verstehen der eigenen *Geschichte*, des gegenwärtigen Lebensvollzugs und der Prospektion auf eine Zukunft gekennzeichnet ist, weiterhin von der Bereitschaft, das Erkannte zu teilen und das Geteilte mitzutragen“²⁷.

Pastoralpsychologische Weiterbildung zielt auf die Förderung der „hermeneutischen Kompetenz“ als Ausdruck der Beziehungsfähigkeit, indem sie in der kontinuierlichen Kursgruppe einen tragfähigen sozialen Raum bereitstellt, in dem sich die Teilnehmenden selbst als wahrgenommen, erkannt und verstanden erfahren können.²⁸

a) *Wahrnehmen*: Angemessen wahrgenommen zu werden, stiftet Selbstwahrnehmung und weckt damit die Fähigkeit zur Fremdwahrnehmung. Qualifiziertes Feedback als Resonanz auf aktuelles Beziehungsverhalten ermöglicht das Erkennen von Überlagerungen gegenwärtiger Szenen durch frühere. In Übertragungen und Projektionen aufscheinenden „alten“ Atmosphären und Gefühlen – vielfach eine Quelle von Beziehungsstörungen – kann so in größerer Freiheit begegnet werden, weil an die Stelle des Verdrängens das Erinnern treten kann. Wer

fähig sein soll, „anderen zuzuhören und im Geist der Liebe sich seelisch den verschiedenen menschlichen Situationen zu öffnen“²⁹, braucht diese existenzielle Erfahrung des Wahr-, Angenommen- und Beim-Namen-Gerufen-Seins (Jes 43,1).

b) *Erfassen*: Einen anderen Menschen in seinem Wesen erfassen, sie/ihn empathisch begreifen, stiftet Personalität und Identität, Selbst-Empathie und Selbsterkenntnis. Wer Empathie erfährt, bildet die eigene Empathiefähigkeit aus, wer sein eigenes „Biografiebewusstsein“ erschließt, befreit sich von Wiederholungswängen (S. Freud) und wird auch befähigt, Biografien anderer Menschen besser zu erfassen.

c) *Verstehen*: Jemanden zu verstehen, ist nicht nur eine kognitive Leistung der Informationsverarbeitung über einen anderen Menschen, sondern in gewisser Weise das engagierte und solidarische Sich-Einlassen auf eine Lebensgeschichte und Lebenssituation. Die Erfahrung, verstanden zu werden, ermöglicht es, sich selbst in seinen Lebenszusammenhängen zu verstehen, und erweitert die Sinnerfassungskapazität. Dies wird wieder zur Grundlage eines erweiterten Verstehenshorizontes für andere und ermöglicht ein umfassenderes Lebenswissen.

d) *Erklären*: Wer in intersubjektiver Weise „etwas über seine Lebenszusammenhänge und -hintergründe erklärt bekommt – auf der Grundlage von Ver-

²⁶ Dies ist nur durch und mit anderen Menschen möglich. Die psychologischen und psychotherapeutischen Konzepten fallweise unterstellte Selbsterlösung ist eine anthropologisch-psychologische Unmöglichkeit!

²⁷ Petzold, Konzepte (Anm. 23), 128.

²⁸ Nicht zuletzt liegt die Bedeutung dieser Erfahrungen auch darin, die Kursgruppe als einen lebensförderlichen Ort der Kirche zu erleben.

²⁹ II. Vatikanum, Dekret über die Ausbildung der Priester, 19.

ständnis, Wertschätzung und Akzeptanz –, so dass diese Erklärungen nicht aufgezwungen sind, sondern eine Auseinandersetzung, eine Klärung, einen eigenen Standort und damit Annahme, Abänderung oder Ablehnung des Erklärten ermöglichen, wird etwas Wichtiges gewinnen: Eine Klarheit – trotz aller möglichen Betroffenheit – in Bezug auf sich selbst, auf andere und anderes“³⁰.

Die bisherigen Ausführungen bedürfen einer weiteren Perspektive. Alles Bemühen um Intersubjektivität stößt auch an Grenzen. Wer um die Bedeutung des Wahrnehmens und Verstehens weiß, muss auch um die Vorläufigkeit, Begrenztheit und Fragmentarität dieses Handelns wissen. Immer bleibt unsere Wahrnehmung perspektivisch, unser Erfassen und Verstehen begrenzt und unser Erklären vorläufig. Wer dies nicht realisiert, gerät in Gefahr, manipulativ und gewalttätig zu werden. Gerade wohlmeinende und bemühte Menschen in helfenden Berufen müssen manchmal erst lernen, das „Anderssein des Anderen“, die unaufhebbare Fremdheit, die Grenzen der Empathie und des Verstehens auszuhalten und in Respekt vor der Unverfügbarkeit anzuerkennen. Vollständige Intersubjektivität und darin gegründete Identität ist nur unter dem eschatologischen Vorbehalt denkbar.

4. Erfahrungen von WeiterbildungsabsolventInnen

Wir haben AbsolventInnen der Weiterbildung gebeten, zu Fragen Stellung zu nehmen, die uns die Redaktion der Zeitschrift in der Einladung zu diesem Artikel vorschlug. In den auszugswei-

se wiedergegebenen Antworten konkretisieren sich die oben eher grundsätzlich formulierten Aussagen.

Lässt sich Beziehungsfähigkeit gezielt lernen?

Unter guten Bedingungen: Ja!

„Ja! Ich denke, dass die Beziehungsfähigkeit einerseits vom Ur-Vertrauen abhängig ist, andererseits von unserer Kommunikationsfähigkeit beziehungsweise von unseren reflektierten oder eben nicht reflektierten Verhaltensmustern abhängt. Doch sollte dieser reflektierende Prozess beidseitig sein. Für mich sind Beziehungsstörungen nie einseitig. Weiters denke ich, dass die Fähigkeit des Zuhörenkönnens und die Deutung des von mir Gehörten einen wesentlichen Teil unserer Beziehungen bestimmen. Im weiteren hängt diese Fähigkeit sicher von unserem kulturellen Umfeld ab, von der Generation und deren Sprachgebrauch beziehungsweise der Deutung der Sprache und die damit verbundene Mimik und Gestik.“ (Ordensfrau)

„Ja, die Gespräche in der Gruppe bieten ein großes Übungsfeld, Wahrnehmung, Körpersprache und die Sprache der einzelnen Teilnehmenden aufzunehmen, meine Gedanken und Gefühle zu ordnen und danach meine Antwort zu geben.“ (Ehrenamtliche Mitarbeiterin)

„Für mich klar zu bejahen. Vieles davon gelingt in der Kindheit und was da offen geblieben ist, oder nie die Chance hatte, gelernt zu werden, kann bei guten Bedingungen (vielleicht auch nur teilweise?) nachgeholt werden. Manche Menschen erlebe ich als Naturbegabung (hat vielleicht auch mit ihrem frühen Umfeld zu tun), bei anderen – vor allem im Kurs – erleb(t)e ich, dass sie/wir lernen können, wo es nötig ist. Ich vermute, dass nicht alle alles lernen können und um darin wirklich Meister zu werden, braucht es neben der Schulung wohl auch Talent und Gnade, aber die eigene Beziehungsfähigkeit auszubilden und zu verbessern ist jeder/m möglich.“ (Pastoralassistentin)

Als Technik: Nein!

„Nein im Sinne von „jetzt lerne ich Beziehungsfähigkeit“ (quasi im Sinne einer Technik beziehungsweise neutraler gesagt als Qualifikation). Zu lernen oder besser zu erkennen sind die eige-

³⁰ Petzold, Konzepte 133.

nen Begabungen und Schwächen auf andere Menschen einzugehen. Zum Beispiel was mich betrifft, habe ich erkennen müssen, dass es etwa nicht mein Talent ist, rasch Beziehungen herzustellen, vor allem wenn es sich zugleich um Gruppen handelt – wie eben bei meinem Beginn in der Pfarre, wo das schnelle, freundliche Sich-Präsentieren (auf small talk Ebene) durchaus gefragt ist und ja tatsächlich auch Ersteindrücke und Beziehungsmöglichkeiten schafft. Aufgabe ist dann im Sinne von ‚Beziehungsfähigkeit lernen‘ ein zweifaches: (1) Sehen, dass es so ist und die Stärken in Verlässlichkeit und Tiefe etc. liegen und (2) um diese Schwäche zu wissen und eben mühsam dranbleiben und auch diese zu Recht geforderte und für pastorales Handeln hilfreiche Art von Beziehungsfähigkeit immer wieder zu üben. Lernen von Beziehungsfähigkeit hat wohl mit der Reflexion seiner eigenen Beziehungen zu tun und dem im Kurs für mich so prägenden Grundsatz: Ich verstehe dich = Ich verstehe mich auf dich hin.“ (Priester)

Welche Erfahrungen im Hinblick auf die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit haben Sie im Pastoralpsychologischen Lehrgang gesammelt?

Sich anderen zumuten lernen

„Ich persönlich habe im Kurs bisher besonders gemerkt: durch das Wahrnehmen der eigenen Regungen/ auch leiblichen Reaktionen merke ich besser, was in mir und im anderen vorgeht; wie wichtig es ist, nicht dem anderen meine Deutungen aufzusetzen; etwas mehr Mut zu entwickeln, mich den anderen zuzumuten, Fehler zu machen, den eigenen Standpunkt auch zu vertreten, wenn die anderen dagegen sind, oder ich das vermute.“ (Priester)

„In der letzten Kurseinheit gab es einen Teil, in dem wir einen Brief verfasst haben, den Gott an uns schreibt. In dieser Kleingruppenarbeit trat das gegenseitige Vertrauen als Boden für das intime Persönliche hervor. Und durch dieses Vertrauen wuchs in mir auch der Respekt vor den anderen.“ (Ordensfrau)

Ich weiß mehr über mich

„Im Beobachten, Wahrnehmen und Annehmen der anderen beziehungsweise in der Entwicklung all dessen habe ich viel über andere Menschen gelernt, über fremde Lebenswelten und wie ich mich mit ihnen verbinden und von ihnen loslösen kann. Das war überaus wertvoll für

mich. Und es ist und war mir eine Freude, wahrnehmen zu können, wie ich und die anderen, wie sehr wir uns alle verändert haben, wie sich das auch in unserer persönlichen Lebensgestaltung, unseren Beziehungen und unserer Arbeit spiegelt, mit welchen Schwierigkeiten das verbunden ist und welches Geschenk es bedeutet. Ich bin kein anderer Mensch als vor fünf Jahren, und ich bin auch nicht besser, aber ich bin zufriedener und ganz sicher bin ich mehr ich selbst. Mehr in Beziehung mit mir selbst, ich weiß mehr über mich und ich mag mich selbst lieber! Und ich bin mehr und besser in Beziehung mit anderen, auch in jenen Beziehungen, die gar nichts mit dem Kurs zu tun haben und schon lange davor bestanden haben.“

Seit dem Kurs nehme ich Defizite in der Seelsorge (und auch in der Beziehungsfähigkeit unserer SeelsorgerInnen) stärker wahr als vorher und kann sie eher benennen, ich habe aber auch mehr Werkzeug, um damit umzugehen – und vielleicht auch dagegen anzugehen.“ (Ehrenamtliche Mitarbeiterin)

Haben sich die Herausforderungen an die Beziehungsfähigkeit (aufgrund des soziokulturellen Wandels) verändert?

Beziehungen – immer wieder Neuentwürfe

„Für mich am wichtigsten: Ich vermute, dass in der pastoralen Praxis ganz andere Kompetenzen hinsichtlich Beziehungsfähigkeit gefragt sind als früher, viel mehr Bereitschaft und Fähigkeit, sich dem Gegenüber als Person ganz zu stellen, Wissen um gesellschaftliche und auch gruppendifferenzielle Prozesse, mehr und differenzierte Arbeit an sich selbst, an der eigenen Entwicklung und so vieles andere... Vielleicht hat ja auch allein die Anzahl der Beziehungen, die wir heute leben, im Vergleich zu früher zugenommen und es gibt wohl viel mehr unterschiedliche Weisen, Beziehung zu leben als früher, die uns auch in unterschiedlichen Kompetenzen anfragen.“

Die Anforderungen, die Männer und Frauen aneinander stellen, haben sich meinem Eindruck nach stark verändert und es gibt viel weniger Regeln, an denen wir uns orientieren können. Beziehung scheint mir immer wieder ein neuer Entwurf zu sein, der selbst definiert und gestaltet werden muss, das ist schön, aber auch anstrengend und anspruchsvoll und das Gelingen ist weniger selbstverständlich. Und wann kann ich eine Beziehung – jeder Art – überhaupt gelungen nennen?“ (Pastoralassistentin)

Kein Stein auf dem andern

„Alles hat sich geändert. Man kann sich nirgends anhalten, Positionsautorität allein ist zu wenig, um Selbstverantwortung und Arbeit an sich selbst kommt niemand mehr herum. Gleichzeitig ist es härter, kälter, schneller, erbarmungsloser, „kapitalistischer“ geworden. Wir brauchen „Peergroups“ und „Weggemeinschaften“, wo man anschauen, reflektieren, sich erholen, Vertrauen haben kann, wo man auch Nähe, Geborgenheit, Freundschaft und zweckloses Beisammensein und Freude aneinander erfahren kann. Und wo man immer wieder nachdenken kann, was das Evangelium ganz konkret im kleinen Alltäglichen, Persönlichen bedeutet und welche Entscheidungen man folglich treffen u. welche Wege man einschlagen muss. Pfarrleute folglich könnten dort endlich kapieren und einüben, dass die Menschen etwas suchen und dringend brauchen und nicht als Billig- beziehungsweise Gratisfarbeitskräfte zur Systemerhaltung eingespannt werden können, Menschen „draußen“ haben es hart genug. Pfarre, Kirche könnte der Ort für Alternativen sein. Dann bleibt natürlich kein Stein auf dem anderen, das alte „Reichsfürstenwesen“ hätte ausgedient, aber es würde wieder dem Leben u. der Entfaltung des Reiches Gottes dienen (um es schön fromm u. kirchlich auszudrücken – aber ich seh es ganz klar vor mir).“ (Ehrenamtliche Mitarbeiterin)

Gefahr: berufsmäßig einfühlsam

„Ja, im Sinne von „anspruchsvoller“. Zum einen sind die Anforderungen gerade auch im pastoralen Kontext anspruchsvoller geworden; es reicht nicht mehr aus, sozusagen von Amts wegen tröstende Worte etc. zu haben beziehungsweise die modernere Variante [zu verfolgen]: einfach ein netter umgänglicher Zeitgenosse zu sein (und dadurch zu punkten). Hintergrund für diese klichehaften Umschreibung: Zum Ersten: Traditionelle Begleitung durch Pfarrer zum Beispiel Krankensalbung etc., getragen und gestützt von der amtlichen Autorität, durchaus mit entsprechender Verwurzelung aller Beteiligten im Tun... Zum Zweiten: Ich denke hier zum Beispiel an Priestertypen in einer Zeit nach den Umbrüchen (Vat. II), die einfach hin sich von ihrer Kollegenschaft abgehoben haben, insofern sie als „normal“ galten („Mit dem kann man reden“) und diese Tatsache allein (ohne weiteren Hintergrund) als angenehm und hilfreich empfunden wurde. Stichwort Professionalisierung: Trotz aller gut tuenden Kompetenzsteigerung bei Leuten im kirchlichen Dienst besteht die Gefahr, ein bisschen pseudohaft „psychologisch“, berufsmäßig einfühlsam etc. zu reagieren (Motto: „Na, dann machen wir ein Plakat, eine Wie geht es uns heute Runde“.) Der geerdete Standort („Normalität“) darf nicht verloren gehen (gewisse Gratwanderung).“ (Priester)

WUNIBALD MÜLLER

Menschsein heißt In-Beziehung-Sein

Entwicklungspsychologische Voraussetzungen der Beziehungsfähigkeit

Speziell bei Menschen in pastoralen und pädagogischen Berufen ist die Einbeziehung ihrer Persönlichkeit ein unverzichtbares Moment ihres Wirkens. Aus seiner psychotherapeutischen Praxis gibt Wunibald Müller, Leiter des Recollectiohauses der Abtei Münsterschwarzach, einen Überblick über die entwicklungspsychologischen Faktoren einer gelingenden Identitätsfindung und der Befähigung zu empathischen Beziehungen unter angemessener Wahrung von Nähe und Distanz. (Redaktion)

Mehr als höfliche Beziehungen

Ein Lehrer, Mitte 40, gibt seiner Kollegin in einer Supervisionsgruppe folgende Rückmeldung: „Dir gilt mein besonderes Interesse. Mich interessiert sehr, was du von deinen Depressionen berichtet hast. Ich fühle mich geradezu angezogen davon. Ich möchte gerne mehr über Depression wissen, ich möchte das analysieren können, wie das abläuft. Das hat mich immer schon interessiert. Du machst mich richtig neugierig.“ Die Kollegin reagiert mit einem verlegenen Lächeln. Einige Teilnehmer der Supervisionsrunde sind konsterniert, der Leiter der Gruppe fasst sich erschrocken an sein Herz und spürt, wie er sich innerlich zurückzieht. In einem späteren Einzelgespräch macht der Leiter diesen Lehrer darauf aufmerksam, wie taktlos und unempathisch er sich gegenüber seiner Kollegin verhalten hat. Da war keine Spur von Empathie gegenüber einer Person, die lange unter schweren Depressionen litt und auch jetzt noch immer wieder davon eingeholt wird. Die Kollegin war, seinen Worten nach zu schließen, für ihn ein Fall, ein Objekt seiner Neugierde. Dieser Lehrer hatte in einer Supervisionsrunde auch von einem Kollegen gesprochen, mit dem er seit vielen Jahren musiziere, in all den Jahren aber noch nie ein persönliches Wort ausgetauscht habe.

Dieser Lehrer ist hinsichtlich seiner Fähigkeit, in eine innigere Beziehung zu anderen Menschen treten zu können, beeinträchtigt. Er ist ein tüchtiger Lehrer und bezogen auf sein Fach kompetent. Seine Beziehungen zu den Kolleginnen und Kollegen und auch zu seinen Schülern sind korrekt und höflich. Private Beziehungen unterhält er keine. In der Freizeit beschäftigt er sich mit Musik oder unternimmt ausgedehnte Wanderungen. In der Regel wird er von den Menschen, die mit ihm zu tun haben, geschätzt – nicht geliebt. An der Supervisionsgruppe nahm er teil, weil es von der Schulleitung gewünscht worden war.

Menschen, die beziehungsunfähig sind, unterhalten in der Regel Beziehungen, die über Oberflächlichkeit nicht hinausgehen; dies gilt für ihr Privatleben ebenso wie für ihr Berufsleben. Solche Beziehungen sind nicht wirklich lebendig. Sie gehen nicht tief. Sie können durchaus freundlich und höflich sein, aber sie sind eben nicht viel mehr als freundlich und höflich. Solche Menschen vermögen nicht in einen unmittelbaren, direkten Kontakt mit anderen Menschen zu treten und somit eine tiefere Beziehung zu ihnen herzustellen.

Die beziehungsfähige Person ist hingegen in der Lage, sich auf einer tieferen Ebene andere Menschen vertraut zu machen, sich auf sie in einer vertieften Weise einzulassen. Sie ist weiter in der Lage, Freundschaften zu initiieren und menschenfreundliche, warme Beziehungen zu anderen Menschen zu pflegen. Sie kennt aus solchen Beziehungen Erfahrungen, bei denen es ihr warm ums Herz wird, bei denen sie sich geborgen und getragen erlebt.

Wie aber wird man beziehungsfähig? Die Antwort auf diese Frage wird immer auch von dem Blickwinkel bestimmt sein, den man für die Beantwortung dieser Frage wählt. Ich will aus einer entwicklungspsychologischen Perspektive einige Aspekte aufzeigen, die nach meiner Einschätzung bei der Entwicklung unserer Beziehungsfähigkeit eine wichtige Rolle spielen können.

Die ersten Lebensjahre

Positiv auf die Entwicklung unserer Beziehungsfähigkeit als Erwachsene wirkt sich aus, wenn wir in den ersten – sagen wir einmal sieben – Jahren unseres Lebens ein Gefühl von Vertrauen entwickeln konnten, indem wir die Menschen, die unser Leben bis dahin prägten, als zuverlässig erfahren durften. Erleben wir uns in dieser Zeit eingebunden in eine zuverlässige emotionale Bindung, erfahren wir emotionale und körperliche Nähe als wohltuend, Geborgenheit und Sicherheit vermittelnd, werden wir auch in unserer Jugendzeit und als Erwachsene emotionale und körperliche Nähe grundsätzlich als positiv erleben. Es ist dies

die Zeit der Grunderfahrung von Intimität, die unsere spätere Beziehungsfähigkeit positiv beeinflussen kann.¹

Ist dagegen in dieser Zeit für die Beziehung zwischen Eltern und Kindern die Erfahrung von Unverfügbarkeit, Unsicherheit und Unzuverlässigkeit charakteristisch, fehlt eine positive Grunderfahrung von Intimität, kann dadurch die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit beeinträchtigt werden. Die Beziehung zu anderen Menschen wird dann oft als unsicher und brüchig erlebt. So mag die betreffende Person in ihrem späteren Leben sich nicht sicher sein, ob der andere wirklich zu ihr steht. Auch hat sie Schwierigkeiten, zu anderen eine verlässliche und verbindliche Beziehung zu entwickeln. Das kann dazu führen, dass sie als Erwachsene Nähe, Intimität, verbindliche Beziehungen vermeidet. Persönliche Gefühle und eigene Bedürfnisse werden zurückgehalten. Andere wieder entwickeln Beziehungsstile, die in das andere Extrem gehen. Sie klammern sich an andere Menschen, in der Hoffnung, dadurch ihre eigene Unsicherheit und Unerfülltheit überwinden zu können. Auch die Erfahrungen, die wir in den ersten Lebensjahren bei der Verarbeitung von Trennungen machen, wirken sich entsprechend positiv oder negativ auf die Entwicklung unserer Beziehungsfähigkeit aus.² Machen wir zum Beispiel die Erfahrung, dass Trennungen nicht unbedingt für immer dauern, sie zu unserem Leben gehören und es immer wieder Zeiten gibt, in denen wir eine tiefe Verbundenheit mit den Menschen, die uns am nächsten sind, erfahren dürfen, wird sich das positiv auf die Entwicklung unserer Beziehungs-

¹ Vgl. Winibald Müller, Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Mainz 1997.

² Vgl. Len Sperry, Human Development Revisited, in: Human Development. The Jesuit Educational Center for Human Development, Vol. 22, Nr. 4, Winter 2002, 32ff.

fähigkeit auswirken. Müssen wir aber in diesen Jahren die Erfahrung machen, dass wir verlassen oder zu oft allein gelassen werden, kann diese Erfahrung zu einem Trauma werden. So kann die physische oder emotionale Abwesenheit der Mutter in diesen Anfangsjahren für ein Kind „eine schwerwiegende Beeinträchtigung und Schädigung seiner seelisch-geistigen und physischen Entwicklung“³ mit sich bringen.

Die familiäre Atmosphäre kann sich also positiv oder negativ auf die spätere Beziehungsfähigkeit auswirken. Ein Kind, das in einer familiären Atmosphäre aufwächst, die von emotionaler Wärme, Respekt und Intimität geprägt ist, in der man offen mit Schwierigkeiten umgeht und in der die Individualität des Einzelnen respektiert wird, wird auch später in seinem Leben eher dazu fähig sein, emotionale Wärme zuzulassen und ein Gespür für Nähe und Distanz zu entwickeln – im Unterschied zu der Person, die in einer Familie aufwächst, in der die Familienmitglieder nicht gut miteinander kommunizieren können oder sich als unfähig erweisen, Probleme miteinander zu lösen. In solchen Familien fehlt es oft auch an Respekt voreinander und an einem vertraulichen Umgang miteinander. Zudem haben deren Mitglieder häufig Probleme damit, den jeweiligen Privatbereich des einzelnen Familienmitgliedes angemessen zu respektieren.

Entsprechend positive oder negative Auswirkungen auf die spätere Beziehungsfähigkeit können auch die familiären Einstellungen gegenüber Intimität oder Sexualität haben. Kinder, in deren familiärem Umfeld eine positive

Einstellung gegenüber Intimität und Sexualität vorherrschen, sind weniger gefährdet, negative oder ambivalente Gefühle gegenüber Intimität oder Sexualität zu entwickeln. Da die Sexualität bei der Entwicklung der Beziehungsfähigkeit auch eine wichtige Rolle spielt, kann eine solche negative Einstellung zu Intimität und Sexualität die spätere Beziehungsfähigkeit stark beeinträchtigen.

Positiv kann es sich auf die Entwicklung unserer Beziehungsfähigkeit auswirken, in dieser Zeit als Junge so etwas wie einen besten Freund oder als Mädchen eine beste Freundin zu haben, der wir uns ohne Angst anvertrauen können. Hier können wir die Erfahrung machen, dass es einen vertrauten Menschen gibt, mit dem wir uns über Erfahrungen und Gefühle austauschen, die wir sonst anderen gegenüber für uns behalten, oder mit dem wir ein gemeinsames Geheimnis teilen.

Identitätsfindung und Beziehungsfähigkeit

In der sich anschließenden Vorjugendzeit, dem Alter zwischen etwa acht und zwölf Jahren, geht es hinsichtlich der Entwicklung der Beziehungsfähigkeit darum, zunehmend in der Lage zu sein, Beziehungen aufrecht zu erhalten und zu pflegen. Das gilt noch stärker für die anschließende Jugendzeit, etwa der Zeit zwischen 13 und 19 Jahren, in der die Jugendlichen eine stabile Vorstellung des eigenen Selbst entwickeln und in der sich eine persönliche Identität herauskristallisiert, welche die sexuelle Orientierung einschließt. Es ist die Zeit in unserem Leben, in der wir deutlicher erkennen und spüren, wer

³ Kathrin Asper, Verlassenheit und Selbstentfremdung. Neuzugänge zum therapeutischen Verständnis, München 1993, 44.

wir sind und was wir wollen. Hermann Hesse bringt zum Ausdruck, worum es dabei geht, wenn er sagt: „Ich hatte einen Augenblick die Empfindung, ich trage einen Kristall im Herzen, und ich wusste plötzlich, es war mein Ich“.⁴

Oft ist die Zeit der Identitätsfindung auch mit einer Krise verbunden, geht es doch darum, möglicherweise Abschied zu nehmen von dem, was mir bisher Halt gab und mich prägte. Ich muss mich für eine bestimmte Zeit auf eine Phase einlassen, die von Unsicherheit geprägt ist, um dabei noch mehr mit dem in Berührung zu kommen, was mein Ich und mein Verständnis von dem, wer ich bin und was ich will, ausmacht. Kennzeichen einer gelungenen Identitätsfindung ist, durch eine Art Krise gegangen zu sein, in der ich mich von dem, was nicht zu mir gehört, gelöst habe und zu dem gefunden habe, was zu mir gehört. Im Unterschied dazu spricht man von einer aufgesetzten Identität, wenn ich ohne eine Zeit des Übergangs so bleibe, wie mich meine Umwelt haben möchte.

Im Prozess der Identitätsfindung gilt es auch für jene Stimme und jene Gefühle in mir wach zu sein, die mir signalisieren, wie meine Sehnsüchte mit Blick auf die Art meiner Beziehungen aussehen. Spüre ich in mir den Wunsch nach Partnerschaft und Ehe oder spüre ich in mir die Sehnsucht nach einem Leben als Eheloser? Bei der Entwicklung meiner Fähigkeiten, Beziehungen zu anderen Menschen knüpfen, pflegen und gestalten zu können, ist also wichtig mit zu beachten, wie ich in Beziehungen leben möchte, was meine je spezielle Art, Beziehungen zu leben, ausmacht. Auch darin kommt meine Identität zum Ausdruck, und meine Fähig-

keit, Beziehungen knüpfen und unterhalten zu können, wird auch davon abhängig sein, wie weit es mir gelungen ist, hinsichtlich meiner Lebensform die Identität zu finden, die tatsächlich Ausdruck meines Selbst ist.

Je deutlicher und klarer es mir ist, wer ich bin und was ich will und letztlich auch, was ich kann, desto günstiger sind meine Voraussetzungen, mich auf innige tiefe Beziehungen zu anderen Menschen einlassen zu können. Wer ein klares Verständnis davon hat, wer er ist, wird sich, seiner selbst sicher, auf eine große Offenheit und Nähe einlassen können. Bei einem anderen, der noch nicht zu seiner Identität gefunden hat, wird das nur zurückhaltend und unter Vorbehalt möglich sein. Da solche Menschen kein klares Verständnis von sich und ihren eigenen Grenzen haben, leiden sie manchmal unter der Angst, von den anderen „aufgefressen“ zu werden. Daher lassen sie sich nur auf unverbindliche Beziehungen ein.

Eine gelungene Identitätsfindung ist also eine wesentliche Voraussetzung für unsere Beziehungsfähigkeit. Solange wir noch nicht zu unserer eigenen Identität gefunden haben, sehen wir die Welt und die Menschen um uns herum so, als wären wir selbst noch ein unselbständiger Teil dieser Welt, mit der wir verwoben und von der wir geprägt sind. Wir können dann noch nicht wirklich unterscheiden zwischen dem, was wir denken, wir fühlen, wir glauben und dem, was von uns erwartet wird zu denken, zu fühlen und zu glauben. Wir sehen die Welt um uns durch die Brille unserer Familie. Im Prozess der Identitätsfindung kommt es zur Herausbildung und zur Klärung dessen, was wir unser eigenes Selbst

⁴ In: Jolande Jacobi, Der Weg zur Individuation, Zürich 1965, 63.

nennen könnten. Jetzt vermögen wir mehr und mehr zwischen uns und dieser Umgebung zu unterscheiden und zunehmend unsere Nähe, aber auch unsere Distanz gegenüber anderen Personen und unserer Umwelt selbst zu bestimmen. Wir werden uns unserer Einzigartigkeit bewusst und treten im Bewusstsein unserer Einzigartigkeit in Beziehungen, die von uns mitbestimmt werden.

Selbst-Erfahrung und Selbstwertgefühl

Die Auseinandersetzung mit mir selbst soll auch dazu führen, dass ich mich mir selbst vertrauter mache. Um die Fähigkeit zu erlangen, mir andere Menschen vertrauter zu machen, muss ich mit mir selbst in Beziehung treten können. Mein bewusstes Ich tritt in Beziehung zu meinem Selbst, ich trete in Beziehung zu mir selbst. Die Fähigkeit zur Beziehungsaufnahme zu mir selbst ist also eine Voraussetzung, um mit anderen in Beziehung treten zu können. Dabei spielt die Selbsterfahrung eine wichtige Rolle. Sie ermöglicht es mir, mich mit meinem Selbst – und das ist mehr als das, was mir bewusst ist –, auseinander zu setzen und mehr davon kennen zu lernen. Wie wichtig das ist, wusste bereits Bernhard von Clairvaux, wenn er sagt: „Wenn du dich selbst nicht kennst, gleichst du jemandem, der ohne Fundament eine Ruine statt eines Gebäudes errichtet. Alles, was du außerhalb deiner selbst errichstest, wird wie ein Staubhaufen sein, der dem Wind preisgegeben ist. Keiner ist also weise, der nicht über sich selbst Bescheid weiß.“

Bei der Selbst-Erfahrung und Auseinandersetzung mit mir selbst geht es aber nicht nur darum, mit meinem Selbst vertrauter zu werden, sondern

auch um die Möglichkeit, eine positive, annehmende Einstellung und Haltung mir selbst gegenüber zu entwickeln: Mich selbst als wertvoll und liebenswert zu sehen und dementsprechend mit mir umzugehen. Die Psychologie spricht hier von Selbstwertgefühl, dem Gefühl, das ich von mir habe und mir selbst gegenüber empfinde.

Von der Beschaffenheit meines Selbstwertgefühls hängt ab, inwieweit ich in Beziehung zu anderen Menschen treten kann. Halte ich mich für gering und wertlos, dann getraue ich mich nicht auf andere Menschen zuzugehen, mich ihnen zuzumuten. Ich sterbe fast vor Sehnsucht nach der Frau, die ich liebe, wage es aber nicht, ihr meine Liebe zu gestehen. Ich schleiche mich an den Menschen vorbei, verdrücke mich in die Ecke, statt mich vor sie hinzustellen oder mich in die Mitte zu stellen. Habe ich ein positives Selbstwertgefühl, kann ich auf andere Menschen zugehen, im Bewusstsein und der inneren Gewissheit, wertvoll und liebenswert wie ich bin, ihnen etwas bieten und sie durch meine Anwesenheit bereichern zu können. Ich bin dann nicht abhängig von ihrer Anerkennung, um mich gut und liebenswert zu empfinden, kann aber ihre Anerkennung, ihr Wohlwollen, ihre Zuneigung und Liebe annehmen und mich daran freuen, auch weil ich mich selbst annehmen und lieben kann.

Die Fähigkeit zur Intimität

Bin ich mit meinem Selbst in Berührung gekommen und dabei auch mehr zu mir selbst in Beziehung getreten, muss ich mich wieder zurücknehmen, um mich auf dem Fundament meiner gefundenen Identität jetzt auf andere Personen einzulassen. Es ist die Phase, in der es darum geht, fähig zu werden,

„sich zu verlieren, um sich in der Begegnung von Körper und Seele wieder zu finden“.⁵ Dabei hilft mir, mich zunehmend als eine einzigartige Person zu verstehen und auch die anderen Menschen in ihrer Einzigartigkeit zu sehen und zu schätzen.⁶ Ich gewinne ein Verständnis davon, dass ich mit anderen Menschen verbunden bin, zugleich aber auch über die Freiheit verfüge, selbst zu entscheiden, wie viel Nähe und Distanz ich zu ihnen haben will. Das aber wird wieder Auswirkungen haben auf mein Verständnis von dem, wer ich bin. So stellt Sandra Schneiders fest:⁷

Wenn man sich der Herausforderung von Beziehung noch nicht gestellt hat, so hat man auch noch nicht herausgefunden, wer man ist. Intimität basiert auf einem ursprünglichen Gefühl für das Selbst. Im wirklichen Leben geschieht Identitätsfindung und Identitätserfassung auf neue und tiefere Weise durch die Erfahrung wechselseitiger Intimität. Zu einem großen Teil erkennen wir uns selbst durch das, was wir anderen bedeuten, besonders denjenigen, die wiederum uns wichtig sind.

Nach der Zeit der Identitätsfindung steht entwicklungspsychologisch die Zeit der Intimitätsbefähigung an. Es ist die Zeit zwischen 20 und 30 Jahren. Fähig zu werden zur Intimität, also sich auf tiefe, bedeutungsvolle Beziehungen einlassen zu können, gehört zu dem normalen Reifungsprozess einer Person. Die Fähigkeit zur Intimität ist so etwas wie eine Grundlage für jede Form von Beziehungen, sowohl im persönlichen als auch im beruflichen Bereich. Um wirklich Menschsein leben zu können, muss ich in der Lage sein, mit anderen Menschen, mit der

Welt um mich herum, der Schöpfung und schließlich auch mit Gott in Beziehung zu treten. Eine Ehe oder Partnerschaft kann nur gelingen, wenn die beiden Personen sich miteinander verbinden, sich gegenseitig verstehen, im Stande sind, auf einer tieferen Ebene miteinander Kontakt aufzunehmen. Eine ehelos lebende Person wird erst dann auf die Ausschließlichkeit einer Beziehung, wie sie für die Ehe Kennzeichen ist, ohne Schaden verzichten zu können, wenn sie im Grunde genommen zu einer solchen Beziehung fähig ist.

Intimität wird in unterschiedlicher Dichte erfahren. Da gibt es den Bekannten, der mir vertraut ist, den ich gelegentlich treffe, mit dem ich das eine oder andere mir wichtige Problem und Anliegen austausche. Intim kann die Beziehung zu Berufskollegen und Kolleginnen sein, die eine Loyalität für einander, gegenseitige Unterstützung, gleiche Ansichten und eine große Offenheit im Rahmen ihrer gemeinsamen Arbeit verbindet. Intim kann die Beziehung zu den Teilnehmern eines Familienkreises und im Rahmen einer Supervisionsgruppe sein. Dann gibt es den Partner oder den besten Freund, den Menschen, der mich am meisten kennt und den ich am meisten kenne. Er kann für mich der Mensch sein, mit dem ich die größte Intimität erfahre.

Ferner gibt es eine Intimität zum Beispiel in einer Familie oder in einer klösterlichen Gemeinschaft. Schließlich gibt es innerhalb der Seelsorge, innerhalb der seelsorglichen Beratung, innerhalb der Therapie eine bestimmte Form von Intimität. Hier treffen sich zwei Menschen in einem geschützten Raum, der

⁵ Eric Erikson, *Der vollständige Lebenszyklus*, Frankfurt 1992, 97.

⁶ Vgl. Gerard Egan, *Moving into Adulthood*, Monterey 1980, 189f.

⁷ Sandra Schneiders, *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*, New York 1992, 207f.

es ermöglichen soll, dass der Ratschende sich alles von der Seele sprechen kann, alles was ihn bewegt, das Innerste von sich gegenüber einem anderen Menschen aussprechen darf.

In einem entscheidenden Entwicklungsschritt, der zur Beziehungsfähigkeit führt, entwickelt der Einzelne die Fähigkeit, gleichsam in die Schuhe eines anderen Menschen treten zu können, um ihn aus dessen Sicht zu sehen. Je stärker sich diese Fähigkeit entwickelt, desto mehr sind wir in der Lage, mit Menschen in Beziehung zu treten, so wie sie sind, ihnen also nicht länger auf der Grundlage von eigenen Vorstellungen zu begegnen. Es ist die Zeit, in der sich unsere Fähigkeit zur Empathie, also unser Einfühlungsvermögen, entwickelt. Diese Fähigkeit gilt als Eckstein inniger menschlicher Beziehungen, da ohne sie keine innigen, tiefen zwischenmenschlichen Beziehungen entstehen können.

Weiters geht es bei der Befähigung zur Intimität um die Entwicklung einer emotionalen Intimität, die sich unter anderem darin zeigt, dass negative und positive Gefühle miteinander kommuniziert werden können. So lerne ich, mich mit anderen Menschen über meine Hoffnungen, meine Sehnsüchte, meine Ängste, meine Träume auszutauschen. Wenn ich meine Gedanken, Gefühle, Wertvorstellung und Erfahrungen direkt und auf innige Weise mit anderen Menschen austauschen kann, dann bin ich zur Intimität fähig. Dazu gehört auch, dass mich in der Tiefe meiner Seele zu berühren vermag, was andere Menschen mir von ihren Gefühlen und Eindrücken mitteilen. Ein solcher intimer Austausch trägt dazu bei, den jeweiligen Anderen tiefer zu erkennen.

Von *emotionaler Intimität* spricht man, wenn man sich verstanden fühlt, wenn man spürt: Ja, die andere Person vollzieht nach, was ich fühle. Es existiert so etwas wie eine Seelenverwandtschaft. Von *intellektueller Intimität* spricht man, wenn man zum Beispiel im Gespräch mit einer anderen Person die eigenen Ideen und Gedanken vorträgt und Verständnis spürt oder feststellt, dass man im Grunde genommen die gleichen Gedanken und Ideen hat.⁶

In der Lage zu sein, mich selbst vergessen in eine lebendige Beziehung zur Natur oder zu einem Gemälde treten zu können, kann auch Ausdruck der Fähigkeit zur Intimität sein. Wenn ich die Erfahrungen, die ich dabei mache, auch noch mit einem anderen Menschen teilen kann, dann kann das Ausdruck einer sogenannten *ästhetischen Intimität* sein. Fasziniert von einem Sonnenaufgang fühlt man sich in diesem Moment mit dem Menschen verbunden, mit dem zusammen man ihn erlebt. Auch das gemeinsame Erleben und Durchtragen eines Schicksalschlasses, zum Beispiel des Todes eines Kindes, kann zu einer Intimität führen, bei der man durch das Band der gemeinsamen Trauer zusammengehalten wird.

Die Fähigkeit zur Intimität geht über die Fähigkeit, mit jemanden sexuell intim sein zu können, hinaus. Auch die sexuelle Begegnung kann eine Form von Intimität darstellen. Intimität ist aber nicht gleichzusetzen mit Sexualität. Ist ein Mensch fähig, sich in einen anderen Menschen hinein zu versetzen und ihn auf einer tieferen Ebene zu verstehen, dann kann es auch in der sexuellen Begegnung zu einer intimen Begegnung kommen, im Unterschied etwa zum Sex, bei dem man nur an sich

⁶ Vgl. Richard Gilman, Pursuing Wellness, Finding Spirituality, Mystic 1996, 28ff.

denkt und die Tiefe der eigenen Gefühle nur begrenzt angesprochen wird. Ist ein Mensch fähig zur Intimität, wird seine Sexualität in die Gabe seiner Beziehungs- und Liebesfähigkeit integriert. So ist der Prozess hin zur Intimitätsfähigkeit auch ein Prozess der Integration der Sexualität in die Gesamtpersönlichkeit.

Für den Mann und die Frau, die ehelos leben möchten, ist es ebenfalls wichtig, sich dem Prozess, der zur Befähigung zur Intimität führt, zu stellen, da sonst notwendige emotionale Reifungsprozesse unterbleiben und die Entwicklung der Beziehungsbefähigung beeinträchtigt wird oder an ihre Stelle Ersatzformen treten. So meint Sandra Schneiders: „Neben der Unreife, die eine Folge davon ist, dass man sich den Herausforderungen reifer Intimität nicht stellt, steht beinah notwendigerweise ein ungesundes verdrängtes Bedürfnis nach Nähe“.⁹ Das unerfüllte Bedürfnis nach Intimität manifestiert sich aber, so Sandra Schneiders weiter, u.a. in Hypochondrie, Alkohol- und Medikamentenmissbrauch, Arbeitszwang, perfektionistischen oder ungesunden Formen ritualisierter Frömmigkeit sowie dem rigiden Festhalten an Regeln und Riten.

Die Fähigkeit zu Nähe und Distanz

Je klarer mir ist, wer ich bin und was ich will, und je mehr ich die Erfahrung mache, schützen zu können, was ich will und was mich ausmacht, desto unbefangener, spontaner und unmittelbarer werde ich mich auf tiefe Beziehungen einlassen können. Ich habe dann keine Angst, mich in tiefen Beziehungen zu verlieren, bin mir dann meiner

Konturen bewusst. Meine Intimität, ihr Zulassen und ihr Erfahren, ist sozusagen eingebettet in meine Identität, wird von ihr mitgestaltet. Jetzt bin ich fähig, über oberflächliche Beziehungen hinaus verbindliche, tiefe, warmherzige Beziehungen zu anderen Menschen zu knüpfen und zu pflegen.

Beziehungsähigkeit meint also zum einen, sich einem anderen Menschen gegenüber öffnen zu können, mit anderen Menschen tiefe bedeutungsvolle Beziehungen eingehen und Nähe zulassen zu können. Zum anderen schließt Beziehungsähigkeit ein, die eigene Intimität zu schützen und die Intimität des anderen Menschen zu respektieren. Ich kann eine andere Person dann bei mir einlassen, wenn ich mir zugleich sicher bin, sie auch draußen lassen beziehungsweise sie auch wieder hinauswerfen zu können, wenn sie sich in einer mir unangemessenen Weise äußerlich oder innerlich nähert. Es ist wie bei einem Spielplatz, der einen Zaun und Tore hat, die man öffnen und, wenn nötig, schließen kann. Sehr anschaulich beschreibt die Familientherapeutin Marilyn Mason diese Fähigkeit: „Die meisten Menschen können den Reißverschluss von innen kontrollieren. Sie bestimmen, wieweit andere Menschen Zugang zu ihnen haben. Wenn jemand etwas von ihnen will, können sie nein sagen und Missbilligung riskieren. Menschen, die sich nicht abgrenzen können, die ein durchlässiges Ich haben, tragen ihren Reißverschluss nach außen, wo jeder ihn betätigen kann.“¹⁰ Beziehungsähigkeit kommt weiter in der Fähigkeit zum Ausdruck, die Intimsphäre einer anderen Person zu respektieren. Das Wort Respekt lässt sich ableiten von dem lateinischen

⁹ Sandra M. Schneiders, *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*, New York 1986, 208.

¹⁰ Marilyn Mason, in: Patrick Carnes, *Wenn Sex zur Sucht wird*, München 1992, 53.

Wort *respicere*, das mit „noch einmal hinzuschauen“ übersetzt werden kann. Bezogen auf die Beziehungsfähigkeit kann das heißen: Ich bin mit meinem Verlangen in Berührung, zugleich aber auch in der Lage, den größeren Kontext zu würdigen und zu beachten. Ich sehe dann nicht nur mein Verlangen, sondern ich sehe die konkrete Person und ihre Lebenswelt und was die Ausführung meines Verlangens bei ihr ausrichten könnte.

Die Fähigkeit zu angemessener Distanz als ein Element zur Beziehungsfähigkeit zeigt sich nach Hermann Stenger: „In der Bereitschaft und in der Kraft, sich von Einflüssen fern zu halten, die dem eigenen Intimbereich schaden und dem Wesen von Liebe und Treue widersprechen. Es handelt sich hier um eine reife Art von Zurückhaltung, die nicht aus Vorurteilen oder aus der Furcht vor Ich-Verlust, sondern aus Ich-Stärke hervorgeht.“¹⁰ Ein entscheidendes Kennzeichen der Fähigkeit zur Distanz ist daher, dass dahinter eine positive Einstellung zur Intimität steht, also nicht Ängstlichkeit vor Nähe die Triebfeder dieser Distanz ist. Ich entscheide sozusagen von mir her, aus

persönlicher Überzeugung, auf dem Hintergrund meiner Identität, dass ich in dieser Situation, in dieser Beziehung so viel Intimität zulasse, im Unterschied zu einer anderen Situation, bei der ich ganz bewusst weniger Intimität zulasse oder zu erreichen suche.

Schluss

Die Fähigkeit, uns auf tiefen, innigen, intimen Beziehungen mit anderen Menschen einlassen zu können, wird uns nicht einfach in den Schoß gelegt. Wir müssen uns den Entwicklungsschritten, die uns dafür fähig machen, stellen. Das gilt in besonderer Weise in den ersten 20 bis 25 Jahren unseres Lebens, aber auch in den Jahren danach. Im Gesamt unserer Entwicklung und Menschwerdung kommt dieser Fähigkeit eine große Bedeutung zu, da es von unserer Beziehungsfähigkeit abhängt, ob es uns gelingt, zu uns selbst, zu unserer Mitwelt, zu unserer Umwelt und schließlich auch zu Gott in eine innige Beziehung treten zu können. Die Qualität unseres Menschseins hängt von der Qualität unserer Beziehungsfähigkeit ab.

¹⁰ Hermann Stenger, *Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung, Beratung, Begleitung*, Freiburg 1988, 101.

Literaturhinweise

- Kathrin Asper, *Verlassenheit und Selbstentfremdung. Neuzugänge zum therapeutischen Verständnis*, München 1993.
- Patrick Carnes, *Wenn Sex zur Sucht wird*, München 1992.
- Gerard Egan, *Moving into Adulthood*, Monterey 1980.
- Eric Erikson, *Der vollständige Lebenszyklus*, Frankfurt 1992.
- Richard Gilman, *Pursuing Wellness, Finding Spirituality*, Mystic 1996.
- Jolande Jacobi, *Der Weg zur Individuation*, Zürich 1965.
- Wunibald Müller, *Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung*, Mainz '1997.
- Sandra M. Schneiders, *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*, New York 1992.
- Len Sperry, *Human Development Revisited*, in: *Human Development. The Jesuit Educational Center for Human Development*, Vol. 22, Nr. 4, Winter 2002.
- Hermann Stenger, *Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung, Beratung, Begleitung*, Freiburg 1988.

ROTRAUD A. PERNER

Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends – Wunsch und Wirklichkeit

*„Seid fruchtbar und mehret euch...“ (Gen 1,28)
„Ein Paar ist mehr als die Summe seiner Teile“*

Der erste und bedeutendste Ort, Beziehungen zu leben, sind die ehelichen und familiären Beziehungen. Seltens woanders klaffen aber Wunsch und Wirklichkeit so sehr auseinander wie hier. Die u.a. durch ihre zahlreichen Publikationen renommierte Psychoanalytikerin und Psychotherapeutin, Prof. Dr. Rotraud A. Perner (Wien), arbeitet in ihrem Beitrag heraus, unter welchen Bedingungen Liebe und Ehe heute gelingen können. Ihre Analysen sind grundlegende und wertvolle Informationen für alle, die dieses Thema persönlich oder beruflich betrifft. (Die Redaktion)

1. Modewort Beziehung

In den 1960er Jahren berichteten Großmütter stolz, ihre Enkelinnen hätten bereits eine „Bekanntschaft“, wenn sie andeuten wollten, ein potenzieller Heiratskandidat sei am Familienhorizont aufgetaucht. Heute sagt man stattdessen „Beziehung“. Aber ist jede „Beziehung“ auch eine „Beziehung“?

In meinem Buch „Ungeduld des Leibes“¹ habe ich aufgezeigt, dass jede gelungene sexuelle Beziehung in Phasen entwickelt wird. Zuerst beginnt der Kontakt – man nimmt einander wahr, bemerkt Anziehung und Interesse und fokussiert sein Augenmerk zielgerichtet auf die Erkundung der Persönlichkeit des anderen: man will ihn oder sie „wissen“. Aus vermehrtem Kontakt verdichtet sich das, was die eigentliche „Beziehung“ ausmacht: Man „bezieht“ sich auf den anderen Menschen und macht ihn so zur „Bezugsperson“. Wenn diese Beziehung sich vertieft

und folglich Seele an Seele röhrt und sich Körper an Körper schmiegt, findet Intimität statt. In dieser dritten Phase verschwinden die lauten Töne, man flüstert, Zärtlichkeit macht sich breit und tief, die Grenzen zwischen den Partnern beginnen sich aufzulösen. Dann erst kann die eigentliche Vereinigung geschehen: wenn beide sich auf dem selben hohen Energieniveau befinden, was bedeutet, dass sie im selben Rhythmus vibrieren – und damit die Potenz zur Grenzüberschreitung aufbauen.

Heute kann man beobachten, dass viele Menschen Realzeit gegen Kinozeit tauschen: Eine komplette Biografie in 90 Minuten ablaufen zu lassen, reduziert sinnliches Erleben auf emotionsgeladene Spots: auf Kontakt folgt bereits die Vereinigung. Als Männervorbild wird James Bond propagiert (und das nicht nur seitens der Industrie wegen des perfekten Product Placement!): ein Blick, ein F..., dann weg mit

¹ Rotraud A. Perner, Ungeduld des Leibes – Die Zeitrhythmen der Liebe, Wien 1994.

ihr! Die Frau als feindliche Agentin, der Kampf zwischen Gut und Böse auf dem Bettlaken, die Lizenz zum Töten auch für diejenigen, denen man – scheinbar – seinen verletzlichen Körper anvertraut hat. Für Beziehungsaufbau, für Liebe bleibt da keine Zeit. Ziel ist der „schnelle Schuss“ – im Bett wie in der Arbeitswelt. Denn auch im Berufsleben können wir feststellen, dass der liebevolle Bezug zum Werken und Wirken der schnellen Jagd nach finanziellem oder PR-Erfolg gewichen ist: „Mehr als der andere und schneller“ lautet hier die Parole, statt liebevollem „Aufeinander-zu“ wird rivalisierendes Gegeneinander praktiziert – und dieser Stil setzt sich vielfach im Privatleben fort.

Im Begriff Bezugsperson ist beinhaltet,

- den anderen Menschen als Person wahrzunehmen – und nicht „nur“ als Träger/in von Eigenschaften oder Funktionen, und
- sich für die andere Person zu öffnen: Es darf etwas aus unserem Innenbereich heraus und umgekehrt in diesen hinein. Wir verzichten – zumindest teilweise – auf Distanz und schützende Barrieren. Das bedeutet aber gleichzeitig die Erfordernis erhöhter Achtsamkeit und Verantwortlichkeit – auf uns selbst wie auf die andere Person: Was lasse ich aus mir heraus und was bewirkt dies bei dem/der anderen?

Im „Kleinen Prinz“ weiß der Fuchs: „Du bist zeitlebens für das verantwortlich, was du dir vertraut gemacht hast.“² Im Wort Verantwortung steckt der Begriff Antwort – was für mich bedeutet, dass ich, wenn ich mich verantwortlich fühle, mir Antwort auf meine

Frage gebe, was ich dem anderen tue oder nicht tue oder gar antue. Jemandem Bezugsperson zu sein heißt für mich, in einer Vertrauensbeziehung zu stehen: Ich erhalte zumindest einen Vertrauensvorschuss – die Person traut sich an mich heran, vertraut sich mir an, schenkt mir ihr Vertrauen, und ich muss mich dessen würdig, eben vertrauenswürdig erweisen.

Den Unterschied in der Beziehung zu einer sogenannten Bezugsperson gegenüber sonstigen Bekannten definiere ich aber auch daran, dass deren Verhalten zu Anpassung an ihre Erwartungen motiviert und auftretende Widersprüche oder Konflikte emotionalen Stress auslösen. Die Bezugsperson hat Vorbild-, aber auch Korrekturcharakter. Sie steht damit in unmittelbarer Nachfolge der biografischen Eltern oder allenfalls Elternersatzpersonen – professionelle Erzieher/innen inbegriffen – und bekommt daher auch all die unbewussten Reaktionsmuster zugemutet, die schon in der Elternbeziehung eingeübt wurden (außer diese Verhaltensmuster wurden analysiert und durch – hoffentlich bessere – Alternativen ersetzt).

Diese Anpassungsbereitschaft kann in Wertschätzung oder Liebe wurzeln, sie kann aber auch in ohnmächtiger Unterwerfung unter taktisch ausgespielte Dominanz begründet sein. Offensichtlich wird dies bei pubertierenden Jugendlichen, wenn sie darum ringen, ihre eigenen Werte zu definieren – eine (Geistes- wie Körper-)Haltung, die manche Menschen ihr ganzes weiteres Leben beibehalten! Jeder anderen Person gegenüber würde man sich in offene Konkurrenz begeben – bei Bezugspersonen tut man es nicht, weil die Gefahr, dass sie Kontakt oder Kommu-

² Antoine de Saint-Exupéry, *Der Kleine Prinz*, Düsseldorf 1980, 53.

nikation abbrechen könnten, unerträglich wäre.

Bezugspersonen haben deshalb auch Korrektivwirkung: Eben weil sie so wichtig sind, hängt meist der Selbstwert davon ab, wie sehr, aber auch wie konkret sie einen wertschätzen. Da die aktive Kritikfähigkeit der meisten Menschen aber dringend verbesserungsbedürftig ist, liegt einer der Hauptgründe der zunehmenden Reparaturbedürftigkeit zwischenmenschlicher Beziehungen in den „Kollateralschäden“ sprachlicher Inkompetenz. Wie viel Kritik erträgt ein Mensch? Das hängt davon ab, wie gefüllt sein Reservoir an wohltuenden „strokes“³ ist. Je mehr jemand eine Außenseiterbiografie besitzt, desto abhängiger und damit auch verletzlicher reagiert er oder sie auf die Akzeptanz durch seine Bezugsperson/en.

Außenseiter sind ja vielfach diejenigen Revolutionäre, die traditionelle Spielregeln – zum Beispiel die der hierarchischen Unterwerfung unter sogenannte Autoritäten – brechen! Gerade sie benötigen Bezugspersonen, die ihre Alternativen durchaus kritisch mittragen. Leider finden sie aber solch eine wertschätzend-akzeptierende (was nicht gleich bedeutend ist mit gutheißen!) Begleitung meist nur in einer wiederum oppositionellen Subkultur und nicht durch beispielsweise professionelle „Grenzgänger“⁴. Die Ursache sehe ich einerseits in deren – quantitativer – beruflicher Überlastung, andererseits in verschärften – qualitativen – und damit beziehungsfeindlichen Arbeitsaufträgen zu „schneller“ Anpas-

sung der „jeweiligen Klientel“ an die gesellschaftlichen Normen.

Aus dieser Gleichschaltung ergibt sich auch, dass Bezugspersonen zumindest gedanklich als auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet interpretiert werden: „Du willst doch ohnedies dasselbe wie ich...“. Ist dies nicht einmal mehr als Illusion aufrecht zu erhalten, droht oft die Desintegration der Persönlichkeit. Wenn also Ehe und ebenso Lebenspartnerschaft nicht nur als ökonomische Zweckgemeinschaft verstanden wird, sondern als emotional gebundenes Zusammenleben, ergibt sich daraus, dass man einander Bezugsperson ist und damit verantwortlich. Gerade mit der Verantwortlichkeit haben aber viele Eheleute Probleme.

2. Ehe gestern und heute

Wenn wir einen Blick in die Vergangenheit werfen und vor allem die letzten zwei Jahrhunderte genauer unter die Lupe nehmen, erkennen wir, dass trotz anders lautender Verklärung durch Dichter und andere Künstler primär ökonomische Ziele Motor der Eheschließungen waren.

Ohne die erst durch die Arbeiterschaft Ende des 19. Jahrhunderts erkämpften Sozialversicherungen bedeuteten eheliche Kinder nicht nur Mithilfe beim Erwerb, sondern vor allem Unterstützung im Alter, besonders dann, wenn man nicht mehr erwerbsfähig war. Eheliche Kinder sollten sich für ihre Eltern und Großeltern – vor allem wirtschaftlich – verantwortlich fühlen, Ehe-

³ Mit „strokes“ wird in der Transaktionsanalyse die – positive oder negative – Energiezuwendung bezeichnet. Die deutsche Übersetzung „Streicheleinheit“ betrifft nur die positive Form; das englische Wort bedeutet aber doppelsinnigerweise auch „Schlag“ und ist daher umfassend.

⁴ Mit „Grenzgängern“ bezeichne ich die Angehörigen der Bildungs-, Gesundheits- und Sozialberufe, die gleichsam mit einem Fuß innerhalb, mit dem anderen außerhalb der Gesellschaft stehen und damit prädestiniert sind, Außenseiter oder solche, die es zu werden drohen, wieder in die Gemeinschaft hereinzuholen. Seelsorger/innen zähle ich dabei zu den Sozialberufen.

männer für ihre Frauen und Kinder; deshalb wurde dieser Moralkodex nicht nur gesetzlich normiert, sondern bereits von klein auf im Sinne einer konventionellen Ethik durch Märchen, Sagen und Legenden suggeriert. Uneheliche Kinder waren, aus diesem Blickwinkel betrachtet, nicht nützlich und daher zu verhindern. Als Methode, unerwünschtes Sozialverhalten zu vermeiden, stand damals vor allem Ausgrenzung und Angstmache zur Verfügung. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzen sich weißpädagogische⁵ (im Gegensatz zu schwarzpädagogischen) Methoden wie Aufklärung, Reflexion und Selbsterfahrung durch; ebenso wurden Kinder als gesellschaftlich erwünschter „Wert an sich“ (leider oft nur als Lippenbekenntnis bei gleichzeitig gelebter Kinderfeindlichkeit, aber immerhin!) anerkannt.

Jede Heirat vergrößerte die Chance auf Vermehrung des Kreises der möglicherweise unterstützenden Personen, auf sozialen Aufstieg, größere wirtschaftliche Potenz, zumindest aber Entlastung der Herkunftsfamilie von Fürsorgepflichten. In der Zeit, in der außerhäusliche Selbsterhaltungsmöglichkeiten für Frauen praktisch nur „im Dienst“ – und wenn es der als Gouvernante oder Gesellschaftsdame war – vorhanden waren, erscheint die Notwendigkeit des arbeitsteiligen Wirtschaftens existenzsichernd, wenn frau einen „braven“, sprich arbeitsamen, abstinenteren und treuen Ehemann „gewinnen“ konnte. Dieses Zusammenwirken von außerhäuslicher Erwerbstätigkeit des – gebildeteren – Mannes mit einer meist ungebildeten, aber in allen Tätigkeiten zur Sicherstellung von Nahrung, Kleidung, Krankenbe-

handlung, Ungezieferbekämpfung, womöglich auch Gartenpflege und Kleintierzucht versierten und möglicherweise noch unterwürfigen Frau wurde in dem Augenblick unnötig, als die Produkte des täglichen Bedarfs von der Industrie hergestellt und geliefert wurden. Gleichzeitig brachten die zwei Weltkriege des 20. Jahrhunderts den vorerst ersatzweisen, später durch den Wirtschaftsaufschwung der frühen 1970er Jahre propagierten Eintritt von Frauen in Männerarbeitsplätze und damit ein immer größeres, immer perfekteres Angebot von Küchen- und Reinigungshilfen für den vollautomatisierten – und damit auch für selbstversorgende Männer „tauglichen“ – Haushalt.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gelang den Amerikanern ein freizeit- und konsumorientierter Kulturtransfer (im Gegensatz zu den Sowjets, die weiterhin Aufopferung für die Gemeinschaft, die Partei, den Staat propagierten und sich damit nur unwesentlich von der gerade überwundenen Ideologie unterschieden). Dadurch veränderte sich das Frauenrollenbild von der in der NS-Propaganda vorgezeichneten aufopfernden Heldenbraut beziehungsweise Heldenmutter zum kapriziösen Teenager oder zur „mitverdienenden“ Zwanzigjährigen, die, falls sie nach Heirat ihren Beruf vorübergehend zurückstellte, zumindest aktiv weiter am öffentlichen Leben teilnahm. Konflikte mit den Ehepartnern ergaben sich daraus noch kaum, eher mit den Eltern, die in den 1930er Jahren und damit in Richtung Konsumverzicht sozialisiert wurden.

In den späten 1960er Jahren eroberten erstmals relativ frei erwerbbare empfängnisverhütende Mittel die ehelichen

⁵ Vgl. Anm. 10

wie nunmehr auch außerehelichen Luststätten und veränderten damit das Sexualverhalten: Frauen verloren vielfach ihre Schutzargumentation von der befürchteten Schwangerschaft gegen männliche Zudringlichkeit, Männer ihre Bereitschaft, um die Frau ihres Begehrts intensiv zu werben. Ihr Verhalten wurde zunehmend oberflächlicher, aber auch erpresserischer. Damit wuchs aber auch das Konfliktpotenzial in Ehen: Je weniger Sachzwänge Partnerschaften beziehungswise „Unterwerfungen“ stützen, desto mehr verlagert sich der Anspruch, was eine/r vom anderen will, ins Emotionale. Die Partnerperson soll beglücken – nicht mehr nur beistehen.

Als Antwort auf die langsam – sicher auch auf Grund medialer Vorbilder – zunehmende Brutalisierung männlichen Sexualverhaltens formierten sich in den 1970er Jahren die ersten Frauen-selbsterfahrungsgruppen. Die feministische Frauenbewegung (im Gegensatz zur bürgerlichen zu Beginn des 20. Jahrhunderts) entstand und mit ihr Kampagnen gegen sexuelle Ausbeutung von Frauen in Kindheit, Jugend, Prostitution und Pornografie. Als Reaktion darauf trennte sich die Männerwelt in den Teil, der diesen Kampf unterstützte, und in denjenigen, der diese Bastionen männlicher Sexualdominanz vehement verteidigte. Diese ideologische Spaltung wird auch heute früher oder später Thema in jeder Partnerschaft und damit einendes oder trennendes Element und verstärkt dann den Gegensatz der Geschlechter.

Ab Ende der 1980er Jahre und der Verschlechterung der Wirtschaftslage zielt die immer umfangreicher werdende Produktwerbung auf die Ängste der Menschen vor Arbeitsplatzverlust und damit Abgleiten in eine Armut, die in die Vergessenheiten der 1920er Jahre

verschoben wurde: Frauen und mit einiger Zeitverzögerung auch Männern wird vorgegaukelt, wie man/frau zu sein hat, um Erfolg zu haben: jung, schnell, faltenfrei, schweißlos, mit Handy, flottem Kraftwagen, gefärbtem Haar und möglichst dünn. Dafür immer beim Feiern, im Urlaub, in Lokalen,... und wenn mit Partner/in, dann ist es kaum eine/r, mit dem man/frau offensichtlich verheiratet ist. Das Zeitalter des narzisstischen Singletums hat begonnen... und es dauert an. Immerhin bringen viele Singles mehr Umsätze an Tiefkühlschränken, Mikrowellenherden, Freizeitbuchungen und was nicht alles sonst, das man einspart, wenn mehrere zusammen leben und einander lieber in die Augen schauen als in den Fernsehapparat oder den Computerbildschirm.

Und noch etwas hat sich geändert in den letzten 150 Jahren: Waren es im 19. Jahrhundert noch die Eltern, die vielfach die Partnerwahl ihrer Kinder bestimmten je nachdem, wie die Äcker zusammenpassten oder die Berufe, sind heute die Eheleute selbst für Glück oder Unglück ihrer Partnerwahl verantwortlich. Waren es in den 1950er Jahren noch ungeplante Schwangerschaften, die vielfach zu sogenannten „Muss-Ehen“ führten und dahinter verborgen oft der Wunsch, möglichst schnell dem Elternhaus zu entfliehen – oder bei Frauen: einem ungeliebten Beruf –, so sind es heute unkritische Sehnsüchte nach Geborgenheit oder immerwährender Bereitschaft zu ewig leidenschaftlichem Sex, welche die wenigen, die noch heiraten wollen, zu diesem Entschluss motivieren. Zyniker ätzen dementsprechend ja auch, heutzutage seien es nur mehr Homosexuelle und katholische Priester, die heiraten wollen – und möglicherweise steckt dahinter ein tiefer Ernst: dass nämlich dieje-

nigen, die nicht im Erfolgstaumel allein auf die eigene Allmacht vertrauen, erkennen, was es bedeutet, Beistand zu geben und zu empfangen, „in guten wie in schlechten Zeiten“.

Eines der Hauptprobleme, weshalb heute so viele Ehen in eine Scheidung münden – in Österreich bereits fast jede zweite (44,44 Prozent im Jahr 2002), in der Bundeshauptstadt bereits 54,6 Prozent! – liegt darin, dass vielfach mit unreflektierten Glückserwartungen geheiratet wird, ohne vorbereitete Krisenpläne für all die Unannehmlichkeiten, mit denen man im Laufe der Zeit rechnen muss: Krankheiten, Arbeitsplatzverlust, Heimlichkeiten, Lügen, Untreue... und: Neid. Vor allem auch Neid aufeinander. Denn wenn beide im Beruf stehen und überall Konkurrenz gepredigt wird, dann öffnet sich die „Kain-und-Abel-Falle“ auch am heimischen Herd.

Es fehlen aber auch Modelle, wie man Glück erarbeiten kann: wie man auf Dauer seelisch Intimität herstellt, körperlich den Austausch der Sexualenergie gestaltet und geistig den Sinn der jeweiligen Paarung erkennt – nämlich: ein Paar zu sein. Und sei es nur für einen kostbaren Augenblick, von dem man jahrelang zehren kann.

3. Damit Ehe und Beziehung gelingen kann

Aus tiefenpsychologischer Sicht wählen wir, wenn wir selbst wählen, immer eine Partnerperson, welche diejenigen Eigenschaften aufweist, die bei uns selbst – noch – nicht entwickelt sind. Wir wählen unsere Ergänzung – das, was uns ganz macht. Wenn die Partnerschaft gelingt, werden die beiden Menschen „ein Leib“ – sie gleichen sich an, oft bis zur optischen Ähnlichkeit. Der Feind dieses Ergänzungsgesche-

hens ist die Rivalität – und genau die wird in unserer heutigen Konkurrenzgesellschaft gefördert: Indem immer wieder – beispielsweise in der Sportberichterstattung – angeführt wird, wer schneller ist und wer der schnellste (wobei an den Planken die Uhrenwerbung prangt!). Dann nörgelt oft auch ein Partner am anderen herum „Warum bist du nicht wie ich?“ und versucht ihm/ihr das eigene Wertesystem aufzuzwingen – statt entweder zu fragen, „Wie machst du das?“, wenn man etwas „auch“ haben/können will – oder eben sein zu lassen, als etwas, das in die Individualität des anderen gehört und mit einem selbst wenig oder nichts zu tun hat.

Hier treffen wir auf folgende Phänomene:

1. Viele Menschen, vor allem Männer, sehen in anderen eine Elternfigur der frühen Kindheit und erwarten Versorgung, Beglückung, Beschützung, möglicherweise aber auch Orientierung, Anleitung, Kontrolle, Grenzsetzung. Sie verzichten auf Autonomie in der Hoffnung auf seliges Beisammensein am Familientisch – wie im Bilderbuch. Das entspricht nicht einer Mann-Frau-Beziehung, sondern einer Vater-Tochter, beziehungsweise Mutter-Sohn-Beziehung. Solche Beziehungen sind „schieß“, sie repräsentieren ein deutliches Machtungleichgewicht. Und sie ziehen daher automatisch unrealistische Erwartungen nach sich. Das heißt aber nicht, dass solche Beziehungen nicht funktionierten – ganz im Gegenteil: Sie bieten ja eine wohlbekannte Form des Zusammenspiels; es darf sich nur keine/r der beiden weiterentwickeln. Dann folgt nämlich ein pseudopubertärer Ablösekampf, und der bedeutet meist Stress, Verletzungen und vor allem Unruhe und für Kinder,

wenn sie das miterleben müssen, Verwirrung.

2. Das Tabu der Selbstbestimmung: Wer zum „braven“, das heißt „gehorsamen“ Kind erzogen wurde, das andere über sich bestimmen lässt, erträgt schwer, wenn dies jemand anderer „wagt“. Das erlebt man dann nämlich als ungeheuerliche Provokation, erwartete man doch insgeheim und unbewusst, dass sofort die „Geister“ der strafenden Eltern der frühen Kindheit aus dem Schatten auftauchen könnten und ein Donnerwetter über einen ergehen lassen, weil man sich mit solchen Rebellen/innen abgibt.

3. Es bedarf eines stabilen Selbstwertgefühls und damit einer gesicherten Ich-Identität, anderen deren So-Sein zu lassen und nicht – wieder: wie ein Elternteil! – zu versuchen, den anderen den eigenen Erwartungen anzupassen. Immer wieder drängen etwa Männer Frauen dazu – beispielsweise nach einer Entbindung – schnell abzunehmen, weil sie mit der veränderten Körperform nicht umgehen können oder wollen, weil sie sich für die Frau schämen, was im Klartext heißt: meinen, mit ihr nicht protzen zu können. Sie brauchen die Frau für ihre eigenen narzisstischen Bedürfnisse. Nur: mit Liebe hat das nichts zu tun. Wie sehr sie die Frau damit verletzen, die ja ohnedies erst selbst lernen muss, mit ihren Körperbeziehungsweise Hormonveränderungen umzugehen, interessiert sie nicht. Die Frage „Was werden die Anderen sagen?“ erweist sich also nicht nur für die oft selbstverurteilenden Frauen destruktiv, sondern auch für Männer, die überwiegend (nachweislich!) dazu neigen, Fehler und Schuld bei anderen zu suchen, nur nicht bei sich selbst.

4. Der Psychoanalytiker Udo Rauchfleisch, Psychologieprofessor an der Universität Basel, sieht ein weiteres Hindernis in dem Zwang zur Geschlechterhierarchie: Von Männern wird immer noch erwartet, dass sie Frauen dominieren. Darin sieht er auch einen wesentlichen Grund für die Ablehnung homosexueller Partnerschaften: in diesen ist nicht ersichtlich, wer wen „beherrscht“, wer welche stereotype Geschlechtsrolle einnimmt. Damit werde aber ein wesentlicher Grundsatz unserer Gesellschaftsordnung in Frage gestellt, die immer noch darauf aufbaue, dass Männer führen (sollten).⁶

5. Die Unfähigkeit vieler Männer, seltener Frauen, die Entgrenzung in der sexuellen Vereinigung zu ertragen. Auch das erfordert nämlich stabile Ich-Grenzen: Man muss körperlich, seelisch und geistig wissen, wer man ist und dass man gut ist, so wie man ist (was nicht heißt, dass man nicht an seiner täglichen Verbesserung arbeiten sollte!) und die Herz- und Leibesöffnung ertragen, die sanft und stetig wie bei einem Geburtsvorgang einsetzt, wenn man bereit ist, die Energie des Anderen ganz in sich aufzunehmen und die eigene herzuschenken. Das braucht Zeit, Zärtlichkeit, Vertrauen, aber auch die Kraft, Erregung, Leidenschaft und Fulminanz zu „halten“, auszuhalten. Beim anderen, aber auch bei sich selbst. Das ist der Weg zur sakramentalen Ehe – und dieses Sakrament spenden einander bekanntlich die Eheleute selbst. (Ob legitim verheiratet oder, wie im „Zigeunerbaron“ von Johann Strauss, nur vom Vogel „Dompfaff“ getraut, macht da keinen Unterschied – außer dass im ersteren Fall der Priester darum betet, dass es gelingen

⁶ Vgl. Udo Rauchfleisch, Die Angst vor der Homosexualität, in: Udo Rauchfleisch (Hg.), Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft, Düsseldorf 1993.

möge! Aber sollten nicht die Eheleute selbst tagtäglich beten, das heißt sich Gott anvertrauen, dass ihre Liebe gelingen möge?)

6. Was darüber hinaus noch hindert, eine stabile Beziehung aufzubauen, ist Stress – Belastungen durch Zeitnot, übergroße Mobilität und Charakterneurosen: permanente, daher als pathologisch einzustufende Gier, Trägheit, aber auch Geiz, Zorn, Narzissmus, Perversion und Neid⁷.

Ehe und Beziehung kann gelingen,

- wenn die Partner/innen wissen, was sie voneinander wollen und was sie gemeinsam erreichen wollen, was sein soll und was nicht.
- Das bedeutet aber auch, zwischen Gefühlen und Verhalten zu unterscheiden und dem Anderen seine Gefühle zu lassen und sie zu respektieren (zum Beispiel auch, wenn er/sie sich anderweitig verlieben sollte), was den Intimbereich des Andern einschließt (und daher den Verzicht auf Kontrolle, Verbote oder gar Erpressungen und Drohungen),
- damit man nicht zur (übergeordneten) Elternfigur mutiert, sondern (symmetrisch) Partner bleibt – eben auch in Krisenzeiten,
- daher auch nicht den eigenen Selbstwert vom anderen abhängig macht, sondern sich über sich selbst und seine Eigenschaften, Leistungen, das eigene Erleben und Leben definiert. Ist der eigene Selbstwert aber massiv verletzt, sollte man sich nicht scheuen, diese Wunden offen zu legen (nicht verstecken, sondern „an der Luft austrocknen lassen“) – einer

psychotherapeutisch kompetenten Person des Vertrauens gegenüber, nicht aber den Partner, die Partnerin überfordern. Es gibt natürlich auch religiöse Wege zur Heilung, aber die sollte man im Erleben erfahren und nicht im Nachlesen.

So provokant es auch klingen mag:

- Beziehungsfähigkeit wird gefördert durch den Mut, wahrhaft, aber behutsam (nicht draufgängerisch!) zu sich selbst zu stehen, also auch zu wissen, was die eigenen Vorbilder, die eigenen Werte, die eigenen Wünsche, die eigenen Ängste sind (und sich daher auch in Frage stellen zu lassen und zuzuhören!);
- die andere Person nicht zu „schnen“ – nämlich als unfähig zu definieren, einen so anzunehmen zu können, wie man eben ist,
- sondern sich, das heißt das eigene Herz zu öffnen und daher schon im vorhinein darauf zu achten, dass sich dort keine Räuberhöhle einrichtet, was heißt,
- an der eigenen Konfliktfähigkeit zu arbeiten: eigene Dilemmata sensibel anzusprechen, nicht dem anderen an den Kopf zu werfen, was wiederum bedeutet,
- an der eigenen sprachlichen Kompetenz zu arbeiten⁸,
- sich selbst wie dem Anderen Zeit zu schenken, denn Beziehung geht nicht ohne Gefühlsaustausch, und Fühlen braucht Zeit, und
- sich um den Kreislauf der ausgetauschten Sexualenergie zu bemühen und wenn das gelingt, ihn nicht einschlafen zu lassen.

⁷ Vgl. Rotraud A. Perner, Management macht impotent – Abschied vom Mythos Macher, Zürich 1997. In diesem Buch habe ich versucht zu zeigen, dass die heute verlangten Tugenden der Manager den sogenannten „Sieben Todstunden“ und damit den Fixierungen in den wesentlichen Phasen der psychosexuellen Entwicklung des Kleinkinds entsprechen und daher als Katalog der „großen“ Psychopathologien betrachtet werden können.

⁸ Vgl. Rotraud A. Perner, Schaff dir einen Friedensgeist! – Gewaltprävention im Alltag, Wien 2001.

Eben weil Beziehungsarbeit viel Wissen – allgemein und voneinander – erfordert, ist es hilfreich, regelmäßig nachzuprüfen, wie nah oder fern man einander steht und ob man diese Distanzen so lassen oder verändern will. Einmal in der Woche eineinhalb Stunden ungestörtes intimes (!) Zwiegespräch⁹ – nicht Absprache über anfallende Arbeiten! – sollte reichen, um einander „wirklich“ in die Augen zu sehen und einander zu „spüren“, zu „erspüren“.

4. Damit die seelsorgende Beziehung gelingen kann

Heute sind die Menschen in unserem Kulturkreis so gebildet wie nie zuvor: Sie besitzen vor allem dank der audiovisuellen Medien viele Informationen über verschiedene Lebensentwürfe und Kulturen. Was ihnen aber meist fehlt, ist jemand, mit dem sie die „Unterscheidung der Geister“ vornehmen können: Was davon ist für mich gut, was schadet mir – was vergiftet meine Seele, meinen Geist?

Die eigenen Verwandten oder Partnerpersonen sind für diese Gewissensarbeit kaum die geeigneten Gesprächspersonen, da sie immer ihre eigenen Interessen verfolgen und daher nie unbelastet den Blickwinkel des anderen teilen werden. (Eben aus diesem Grund dürfen auch Psychotherapeut/innen nicht im eigenen Nahbereich ihre Dienste einsetzen!) Aber sind Seelsorger frei von eigenen, sprich kirchlichen Interessen?

Wenn sie

- auf Moralisieren verzichten können, sondern

- ohne Angstmaße oder Heilsversprechungen
- einen Prozess gestalten helfen,
- in dem Ratsuchende ihre eigenen Erfahrungen, Gefühle, Phantasien, Gedanken ausdrücken können,
- um sie dann mit ihrem ethischen Ansprüchen zu vergleichen, zu bewerten und im Sinne des Gewissensprimats allenfalls beizubehalten oder zu verwerfen, und
- in dem auch über Aussagen aus den Evangelien meditiert werden kann, kann wohl auch ohne paartherapeutische Ausbildung der Prozess der Paarbildung, der Krisenbewältigung, aber auch der fairen Findung der Distanz, die dem augenblicklichen Zustand entspricht, gefördert werden.

Wesentlich ist, die Erfahrungen der psychotherapeutischen Arbeit zu nutzen, dass Nörgeln, Kritisieren und was es so alles an „schwarzpädagogischen“¹⁰ Interventionsformen gibt, Ratsuchende nur wegtreibt, auch wenn sie sich scheinbar der „Autorität“ unterwerfen und zustimmen – der „mündige“ Bürger will nicht wie ein Kind zusammengeschimpft werden, sondern in seiner Gewissensqual ernst genommen und respektvoll behandelt werden. Es kommen Ratsuchende ja nur, wenn sie Rat brauchen – keinen Ratschläger, sondern einen Beirat, der auf ihre Entwicklungsfähigkeit ebenso vertraut wie in ihre Fähigkeit, den für sie selbst richtigen Weg zu finden.

Entwicklung braucht Zeit und Raum: man entwickelt sich nicht unter Druck – da wickelt man sich eher ein. Entwicklung braucht daher Ruhe, Entspannung – alles Kriterien, die gerade in der räumlichen Gestaltung von Kir-

⁹ Vgl. Michael Lukas Moeller, *Die Wahrheit beginnt zu zweit – Das Paar im Gespräch*, Reinbek 1988.
¹⁰ Vgl. Katharina Rutschky (Hg.), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, München 1977/1997.

chen, in der Liturgie, in der Rhythmisik des priesterlichen Sprechgesangs oder der Gregorianischer Choräle, in der Monotonie des Rosenkranzbetens, in der Regelmäßigkeit der Wiederkehr des Gleichen, in der Verlässlichkeit zu finden sind. Diese Rhythmisik brauchen wir alle, wenn wir uns dem „größeren Wissen“ öffnen wollen. Der Seelsorger sollte diese Rhythmisik leben – vorleben.

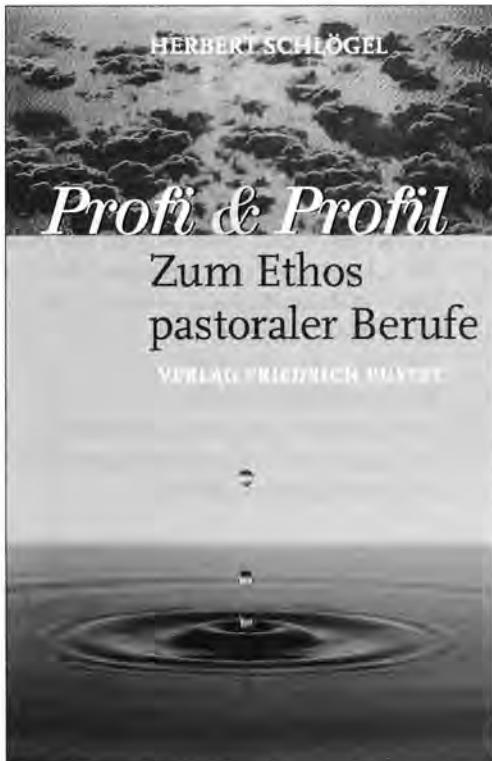
5. Persönliche Schlussbemerkung

Im übrigen bin ich der Meinung, dass wir im lebendigen Austausch voneinander lernen sollen – daher schriftlich niedergelegte Gedanken immer unvollkommen bleiben und außerdem unpassend sind, wenn es um Beziehungsfähigkeit geht: *Beziehung lernt man nur durch Beziehung.*

So wie ein Paar die Form, wie es seine Beziehung leben will, erst finden und vereinbaren muss, so sollten auch wir professionelle Helfer es tun: Fragen, was sich jemand von uns wünscht und dann in Ruhe – ohne Druck zu machen, ohne herabzuwürdigen, ohne den Selbstwert anderer zu beeinträchtigen – klarlegen, was davon voraussichtlich realisiert werden kann und was nicht (und warum).

Leider ist vielen Seelsorgern ihr Image als „Autorität“ ein größerer Wert als ihre Wahrhaftigkeit – zum Beispiel auch die Wahrheit, dass sie sich überfordert, unzulänglich oder dadurch auch bedrängt fühlen. Aber Beziehung wird immer nur dann gelingen, wenn wir auch auf unsere eigenen Größen-erwartungen verzichten.

Selbstvergewisserung und Standortbestimmung



Hohe Anforderungen, teilweise unzureichend geklärte Aufgabenfelder, Kommunikationsprobleme sowie Konflikte im Seelsorgeteam führen häufig zu Frustration und Überlastung der pastoralen Tätigen. Zur Vorbeugung und Entlastung dieser Situation bietet Herbert Schlägel ethische und spirituelle Leitlinien für eine gelingende Zusammenarbeit der Mitarbeiter. Das Buch ist eine wertvolle Hilfe und ein wichtiger Beitrag zur Selbstvergewisserung und Standortbestimmung sowohl für Auszubildende in einem pastoralen Beruf als auch für Menschen mit langjähriger Berufserfahrung.

„Das leicht verständliche und gut lesbare Buch hat seine Stärke eindeutig in der Fülle konkreter Beispiele des pastoralen Alltags, die lebensnah geschildert werden.“
Wort und Antwort

Herbert Schlägel
Profi und Profil
Zum Ethos pastoraler Berufe
 126 Seiten, kart.
 € (D) 12,90/sFr 23,50
 ISBN 3-7917-1727-8

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg

WILLI LAMBERT

Beziehungskultur von Seelsorgern

Ausgehend von der allgemeinen Erwartung, dass Seelsorger vorleben sollen, was sie predigen, nimmt der Autor, Exerzitienleiter in München, die Beziehungsfähigkeit der Seelsorger als Beispiel dafür, wie sich an ihr die Übereinstimmung von Leben und Lehre ausdrücken kann. Als Einstieg betrachtet er den rechten Umgang mit sich selber, denn von diesem ergibt sich die nötige Sensibilität im Umgang mit anderen sowie die Fähigkeit, anderen Menschen behilflich zu sein, dass sie Beziehungen knüpfen und leben können. Gerade darin liegt eine wichtige Aufgabe der Seelsorge. Mit zahlreichen Hinweisen und knappen Anstößen möchte der Autor zeigen, wie viele Möglichkeiten es gibt für eine kontinuierliche Pflege und Umsetzung dieser wichtigen Fähigkeit, wobei die religiöse Rückbindung, die communio mit Gott, stets die Grundlage sein muss. (Redaktion)

Während der Erstellung des Beitrages zur Beziehungskultur von Seelsorgern erreichte mich die Anfrage von acht Priestern, die seit zwanzig Jahren jährlich einige Exerzitientage mit einem täglichen gemeinsamen Austausch organisieren. Ein Beispiel für Pflege von seelsorgerlicher Beziehungskultur. Freilich hieß es auch in der Anfrage: „Viele Fragen, aber wenig Erhellendes zur Zeit...“

Spiritualität der Communio

Legitimerweise durften wir während unseres Jesuiten-Noviziaten (1964–1966) nur einmal im Jahr, sinnigerweise am Ostermontag, an dem das Evangelium von den zwei Emmausjüngern verlesen wird, „zu zweit allein“ einen Tag lang miteinander spazieren gehen. Was darüber hinaus ging, konnte schnell in den Ruch der „Partikularfreundschaft“ geraten. Sicher hat sich gegenüber dieser Sichtweise und Praxis manches in der Einschätzung der Bedeutsamkeit

von Beziehung und Begegnung in der Seelsorge und für die Seelsorger und Seelsorgerinnen geändert. Aber wie weit ist die entscheidende Umstellung und Wende schon geschehen, nämlich die, dass Communio nicht nur ein gelegentliches Hilfsmittel auf dem Glaubens- und Lebensweg ist, sondern dass christliches Leben aus einer „Spiritualität der Communio“ lebt, ja nur „als“ eine solche ist?! – Im Schlussdokument des Kardinalkonsistoriums vom 24. Mai 2001 leuchtet diese Neuorientierung auf:

„In einer Welt, die grundlegend gekennzeichnet ist durch Zerrissenheit und Konflikte, und in einer Kirche, welche die Wunden von Zertrennungen an sich trägt, fühlen wir immer stärker die Pflicht, eine Spiritualität der Communio (spirituality of communion) zu pflegen; sowohl innerhalb der christlichen Gemeinschaft, wie auch im Weiterschreiten in Liebe, Wahrheit und Vertrauen auf dem ökumenischen Weg und im interreligiösen Dialog – dabei dem Impuls folgend, der uns vom heiligen Vater gegeben ist.“

Wer in den kirchenkritischen Diskurs eintreten möchte, könnte natürlich leicht sagen: „Daran sollten die sich einmal halten“. Ob dies aber schon die beste Weise des Umgangs mit der Spiritualität der Communio ist, darf bezweifelt werden.

Kommunität und Kommunikation: Mittel oder Mitte?

In diesem mehr praktisch ausgerichteten Beitrag soll nur überschriftenartig deutlich gemacht werden, dass die Betonung von Beziehung nicht bloß eine neumodische, evangeliumsfremde Kategorie ist. Communio ist Mittel und Mitte, Weg und Ziel christlicher Verkündigung und des „Lebens im Heiligen Geist“.

Die entscheidende Grundkategorie ist die des „Bundes“, des „alten und neuen Bundes“. Was ist Bund anderes als Beziehung, als Wirklichkeit und Wille zu Beziehung? Schöpfung ist Wille zum Schöpfungsbund, und dieser wird zum geschichtsmächtigen Treuebund zwischen Jahwe und Israel. Erlösung ist Wille zur Bundeserneuerung durch Versöhnungsgeschehen und eschatologische Erfüllung ist ein „Schauen von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12). Das oft zitierte Wort von Martin Buber „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ atmet die Wahrheit und Wirklichkeit dieses immerwährenden Schöpfungsgeschehens.

Vor Jahren brachte ein „Gesprächskreis Geistliche Gemeinschaften“ die vielfachen Nöte der Menschen auf den Nenner: „Beziehungsnot“. Beziehungsnot in Ehen, beim Mobbing am Arbeitsplatz, zwischen den Generationen, den gesellschaftlichen Schichten, ja, mit sich selber.

Die Bedeutsamkeit dieser Sichtweise wird durch die sogenannte Goldene Regel in der Bergpredigt nachhaltig zum Ausdruck gebracht: „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten!“ (Mt 7,12). Ein gewaltiges Weisungs-Wort: Lausche auf Dein Inners tes und du wirst spüren, was Beziehung zur Quelle des Lebens macht und was sie zerstört und worin „das Gesetz und die Propheten“ bestehen. Communio-Pflege ist nicht nur eine verzichtbare humanistische Fußnote zum Evangelium, sondern kommt direkt aus der Mitte der Gottes- und Nächstenliebe. Genau dies wird auch deutlich in der Botschaft von der Versöhnung, die ebenfalls zum Kernbereich der Verkündigung und des Wirkens Jesu gehört: „Mehr Freude ist im Himmel über einen Sünder, der umkehrt, als über 99 Gerechte!“ (vgl. Lk 15,10). Und es heißt nicht: „Dein Bruder hat sich wieder beim Einwohnermeldeamt zurückgemeldet“, sondern: „Er war tot und lebt wieder! Da muss man sich doch freuen!“ (vgl. Lk 15, 32).

Wie wird dieser Evangeliumsglaube weitergegeben? Paulus sagt es elementar: „Der Glaube kommt vom Hören“ (vgl. Röm 10,17f). Eben dies ist die große Kommunikationsnot, die Jesus mit den Worten von Jesaja ausdrückt: „Sie haben Ohren und hören nicht!“ (Mt 13,15). Vielleicht könnte man sagen: Wo die Hörfähigkeit des Menschen gegeben ist, da ist schon – zumindest anfänglich und elementar – Erlösung geschehen, weil dem Menschen wieder Beziehungsmöglichkeit geschenkt ist.

Wer sich auf die „Theologie des Heiligen Geistes“ einlässt, der landet unausweichlich bei der Kategorie von Gemeinschaft und Beziehung, und dies auf vielfältige Weise:

- Der Geist ist in der „Geisttaufe“ das „unterscheidend christliche“ Prinzip der Inkorporation und der christlichen Identität (gegenüber der bloßen „Wassertaufe“ des Johannes).
- Der Geist baut durch seine Gaben die Gemeinde auf.
- Der Geist betet in uns und schenkt so die Verbindung mit Gott.
- Der Geist schenkt das trinitarische „Wir“, das heißt, er wirkt das Wunder des Einsseins in Vielfalt und der Unterschiedenheit in Einheit. Seelsorge ist darum immer der Dienst an der Einheit in Vielfalt und an der Vielfalt auf das Einssein hin.

Auch die verschiedenen Sakramente können und dürfen von der Sicht der Communio her interpretiert werden: Taufe als Eingliederung in die Gottes- und Kirchengemeinschaft; Beichte als Gemeinschaftswerdung durch Versöhnung; Eucharistie als Dank- und Kommuniongemeinschaft; Firmung als Beschenktwerden mit dem Heiligen Geist, der das „Wunder des Wir“ wirkt und zur Zeugenschaft befähigt; Ehe als Segnung des Schöpfungsbundes; priesterlicher Dienst als Dienst an der Einheit in Vielfalt; Krankensalbung als Wegbegleitung bis hin in die endgültige Gottes- und Menschengemeinschaft hinein. – Aus dieser Sicht kann Sakramentenspendung spirituelles Kommunikationsgeschehen sein und werden.

Kommunikation mit sich selber: „Heut Abend da besuch ich mich...“

Zu den tief- und abgründigen Lebensweisheiten des Komikers Karl Valentin gehört der Spruch: „Heut Abend da bsuach i mi; – bin gspannt ob i dahoam bin?“ – Spirituell verwertet schließt sich

hier die Frage an: Bin und lebe ich in Kommunikation mit mir selber? Selbstbezug und Beziehung mit anderen sind in aller Unterschiedenheit untrennbar miteinander verbunden. Und darum ist die Frage nach der Beziehungskultur derer, die in der Seelsorge stehen, immer ganz wesentlich die: Wie erlebe und lebe ich die Beziehung zu mir selber? Es sollen einige geistliche Vollzüge genannt werden, die Hilfe zur Kommunikation mit sich selber sein beziehungsweise werden können:

- Die Einübung in die *Achtsamkeit nach Innen*, das Innehalten ist vielleicht die wichtigste und alltäglichste Form des Selbst-Kontaktes. Jede Gesprächsausbildung weist darauf hin, wie wichtig es ist, nach der Aufmerksamkeit auf das Gegenüber, immer wieder in sich selber hinein zu spüren und Beziehungsgeschehen nachklingen zu lassen. Ein wesentlicher Sinn der „Gewissenserforschung“, des „Gebetes der liebenden Aufmerksamkeit“ liegt in der Sensibilisierung für seelisch-geistliches Beziehungsgeschehen.
- Die *Psalmen* sind ein besonders gutes Beispiel für die Kommunikation mit sich selber, seinen Empfindungen und mit Gott. Die meisten von ihnen sind – jedenfalls in Bruchstücken – Ausdruck des biblischen „Herz-Ausschüttens“ (vgl. 1 Sam 1,15): „Wie lange noch?“ „Dies ist mein Schmerz“, „Herr, ich muss mit dir streiten“; „Ich bin doch unschuldig!“ usw.
- Eine andere Weise der Kultivierung der Beziehung zu sich selber ist die Verarbeitung von direkten oder indirekten *Rückmeldungen*, Echos auf sich selber: die Weise der Predigt, die eigene Art, das eigene Beziehungs-

- verhalten. Wenn man da von Zeit zu Zeit Rückmeldungen, Feed-backs von „Freund und Feind“ aufeinanderlegt und ein Ich-Phantombild zusammensetzt: Wer bin ich dann? Wie werde ich in der Beziehung erlebt? Wo gibt es in dem Erleben und den Deutungen gemeinsame Schnittmengen? Wo sehe ich Anderes? Wo fühle ich mich erkannt? Wann fühle ich mich nicht verstanden? – Augustinus sagt einmal, dass die geschwisterliche Zurechtweisung (*correctio fraterna*) einer der größten Liebessdienste sei.
- Sicher kann zur Kommunikation mit sich selber auch eine *Aufarbeitung der Vergangenheit* gehören. Nicht selten geschieht dies in *Exerzitien*, soweit es sich herausstellt, dass dies „dran“ ist. In den letzten Jahrzehnten hat die Zahl derer, die in der Seelsorge sind und jährlich regelmäßig begleitete Einzelexerzitien machen, schrittweise zugenommen. Zu wessen „christlicher Lebenskultur“ dies gehört, der gewinnt sicher an Beziehungsfähigkeit. Darin können sich auch manche Verbiegungen, hinderliche Muster, Verletzungen aus früheren Zeiten korrigieren lassen. Wer eine regelmäßige *geistliche Begleitung* in Anspruch nimmt, kann darin eine große Weghilfe erfahren – zum „normalen“ Wachsen und in besonderen Krisensituationen.
 - Gelegentlich kann sich auch eine therapeutische Beratung nahe legen. Sicher ist hier die Haltung der Demut nötig, aber ist es nicht auch beglückend, dass „der verwundete Heiler“ seine eigenen Verletzungen fruchtbaren werden lassen kann für andere?!

Seelsorger als „Kommunionhelfer“

„Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben!“ (Mt 10,8) – „Wer gibt, dem wird gegeben werden!“ (vgl. Lk 6,38) Diese biblischen Weisungen bewahrheiten sich für den, der versucht, nach ihnen zu leben. Bei allen Erfahrungen von Undankbarkeit, Überforderung und Mühe ist es doch zu meist so, dass Menschen, die in der Seelsorge stehen, auch reich beschenkt werden: mit Kontakten, mit Vertrauensvorschuss, mit Dankbarkeit. Wem werden fast wie selbstverständlich Situationen angeboten, in denen Kommunikation gefragt ist? Dabei muss jemand gar nicht gleich ein Virtuose sein. Auch mit dem kleinen Einmaleins menschlichen Begegnens kann eine gute Atmosphäre wachsen. Gerhard Lohfink hat in seinem Buch „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?“ Vollzüge zusammengestellt, die alle mit Hinzufügungen zu dem Gemeinschaftswort „einander“ ausgedrückt werden: „im Glauben miteinander Zuspruch empfangen“ (Röm 1,12); „Glieder am einen Leib Christi, die zueinander gehören“ (Röm 12,5); „mit Ehrerbietung einander zuvorkommen“ (Röm 12,16); „Einmütigkeit untereinander suchen“ (Röm 12,16); „erstreben, was einander zu Frieden und Aufbau dient“ (Röm 14,19); „einander annehmen“ (Röm 15,7); „einander zurechtweisen“ (Röm 15,14); „aufeinander warten“ (1 Kor 11,33); „einander die Lasten tragen“ (Gal 6,2); „einander vergeben“ (Eph 4,32); „einander die Sünden bekennen“ (Jak 5,16); „füreinander beten“ (Jak 5,16); „gastfreudlich zu einander sein“ (1 Petr 1,22) usw.¹ – An

¹ Vgl. G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg 1982, 116f.

solcher Beziehungspflege mithelfen zu dürfen, sollte dies bei allen Herausforderungen nicht eigentlich „von vornherein“ eine der einladendsten und beglückendsten Lebensperspektiven sein?

Christliche Kommunikations-experimente

Einige Beispiele aus der Praxis seien angeführt. Sie können zeigen, wie Seelsorger zugleich anderen und sich selber zu wachsender Beziehung helfen können:

- Es gibt immer wieder Seelsorger, die erzählen, wie ihnen die Teilnahme an einem Bibelkreis hilft, das Evangelium tiefer zu verstehen, und wie ihnen dies immer wieder auch Hilfe für die Verkündigung des Wortes ist. Es ist einem Predigtwort anzumerken, dass es aus lebendiger Kommunikation mit Menschen und deren Leben erwachsen ist oder Glaubenszeugnis aus der Glaubenserfahrung von Christen.
- Gelegentlich findet sich in manchen Pfarreien eine kleine Gruppe von Menschen, die täglich in der Morgenmesse ist oder die bei einem Teil des Stundengebetes sich in der Kirche, in einer Seitenkapelle einfindet. Es müssen nicht gefüllte Räume sein. Eine kleine Gruppe kann ein Gefühl der Verbundenheit geben.

Kooperative Pastoral: „Synergetiker zur Freude“ (2 Kor 1,24)

Heutzutage wird oft von den sogenannte „Synergieeffekten“ gesprochen, das heißt von Wirkungen, die durch ein gutes Zusammenarbeiten erhöht werden. Im Wort von der „kooperativen Pastoral“ wird versucht, dies auf-

zugreifen. Paulus drückt das Bewusstsein „Mitarbeiter zur Freude“ hin zu sein mit dem griechischen Wort „synergetoi“ aus. Ein Seelsorgeteam müsste in diesem Sinn aus lauter Synergetikern zur Freude bestehen. Wie kann dies seinen konkreten Ausdruck finden?

- Indem man einen guten Stil der Zusammenarbeit entwickelt: Sind die „Arbeitsbeschreibungen“ einigermaßen klar? Gibt es nicht nur das Verteidigen von Kompetenzen, sondern auch das selbstverständliche Aushelfen?
- Vor allem: Gibt es eine permanente Praxis und Pflege der Auswertung: Was ist gelaufen? Wie ging es? Wofür dürfen wir dankbar sein? Wo gab es Schwierigkeiten? Wo spüren wir einen neuen Anruf? Prüfen wir diesen und Alternativen dazu sorgsam? Ist eine gute Gesprächsatmosphäre dafür da? Wie können wir unsere Ziele verwirklichen? Wird es nicht zu viel? Liegen die Entwicklungen auf der Linie unserer wichtigsten Prioritäten? Wer kann dabei helfen? Welche Schwierigkeiten könnten sich ergeben? Wie könnten wir die zur Verfügung stehende Zeit am besten nutzen? Was würden wir als „Kriterien für einen Erfolg“ nehmen? Wann werten wir wieder aus – vielleicht auch mit Zwischenauswertungen beziehungsweise Kurzgesprächen –, wie es ging?

Bereits die Einrichtung und Pflege eines „Anhörkreises“ kann in manchen Gremien hilfreich sein und es fördern, dass nicht nur die „pastorale Platzhirsche und Experten“ sich äußern, sondern der Heilige Geist, der „in jener Zeit über alles Fleisch“ (vgl. Apg 2,17) ausgespuckt wird, eine Chance hat, aus „den Einfachen“ zu sprechen.

In manchen Diözesen wurden „Exerzitien im Alltag“ für Hauptamtliche in der Seelsorge, Laien und Priester, angeboten – für die Beteiligten ein spiritueller Erkenntnisgewinn und ein Gemeinschaftserlebnis.

Kultiviertes Miteinander im Füreinander

Nicht selten wird über die monatlichen „Dekanatstreffen“ geklagt. Man könnte konsequent an einer Stilverbesserung zum Nutzen derer, die einander da begegnen, und für den pastoralen Dienst arbeiten.

Man könnte beispielsweise:

- Sich die Kultivierung der Treffen für ein Jahr lang zum begleitenden Anliegen vornehmen, das heißt jedes Mal eine kurze Auswertung machen, anfangs und zwischendurch eine längere Reflexion durchführen und Vorschläge diskutieren, ausprobieren, korrigieren, initiiieren. Man könnte dabei auch jemanden von außerhalb holen, der sich mit Menschen in der Seelsorge auskennt und fähig ist, Gruppen wirksam zu guter Zusammenarbeit zu verhelfen.
- Muss immer nur das Schema durchexerziert werden: amtliche Bekanntmachungen, Vortrag mit Diskussion, Beten der Vesper und ab nach...? – Man könnte mit einer Viertelstunde der Stille beginnen, in der man innerlich zurückschaut, und mit einigen Bitten und mit Dank enden. Oder auch mit einem lockeren Plausch zu zweit oder dritt, wo man herkommt, was einem besonders nachgeht.
- Man könnte, anstatt gleich in der

Großgruppe über ein Thema zu diskutieren, eine halbe oder dreiviertel Stunde in kleinen Gruppen sich austauschen und dann erst in der Großgruppe.

- Man könnte abwechseln zwischen sehr thematisch gebundenen Treffen und solchen, in denen mehr die „Befindlichkeiten“, Nöte und Sorgen im Vordergrund stehen.
- Man könnte gelegentlich einige gelungene Modelle aus der Seelsorgepraxis vorstellen: Muss dies sofort den sprichwörtlichen „Klerikerneid“ provozieren, statt „den Dank zu vervielfachen“ und zu lernen?

Ich denke in diesem Zusammenhang auch an eine Gruppe von vier Priestern, die irgendwann beschlossen hat, damit aufzuhören, immer nur auf das Dekanatstreffen zu schimpfen. Die Teilnehmer treffen sich schon am späten Vormittag, sind eine Zeit in Stille da, tauschen sich aus über die letzten Wochen, essen miteinander, gehen ein wenig spazieren – und dann geht's zum Dekanatstreffen.

Die Pflege verschiedener Beziehungen

Ignatius schreibt zu Beginn der Exerzitien, dass „die beiden sich gegenseitig um so mehr nützen...“¹: das heißt, er spricht die Erfahrung aus, dass Seelsorge keine einseitige Sache ist; dass nicht nur einer immer der Gebende und der Andere der Empfangende ist. Beide beschenken einander – auf verschiedene Weise. Neben dieser manchmal sehr tiefen Erfahrung von Kommunikation gibt es die verschiedenen

Ebenen von Beziehung, in denen wir sonst stehen. Zum kultivierten Miteinander kann ganz wesentlich gehören, das *Geschenk von Freundschaft* zu pflegen, wenn es einem gegeben wird. Manchmal können Freundschaften tragend sein, auch wenn man einander jahrelang nicht mehr sehen kann, aber gelegentlich schreibt. Ist ein öfteres Treffen möglich, dann kann eine solche Begegnung wie ein Pfeiler für das Haus des Lebens sein oder wie eine Gaststätte für den homo viator, und ein Stab für den Lebenspilger. – Es könnte lohnend sein, einmal aufzuschreiben, wie viele Bekannte man hat, Verwandte, befreundete Menschen, und was man einander jeweils gibt; oder was man einander vielleicht vorenthält; wo man selber mehr Aufmerksamkeit und Zeit schenken sollte. Im Garten der Beziehung stehen viele Pflanzen. Sie bedürfen auf verschiedene Weise der Pflege.

Manche fühlen sich am meisten getragen durch eine geistliche *Gemeinschaft*, der sie angehören. Und – dies wäre ein eigenes Kapitel – ein großartiges Geschenk ist es, wenn verheiratete Menschen, die zugleich hauptamtlich Seelsorgedienst tun, daheim einen Raum finden, der auf ganz eigene Weise „*Communio*“ schenkt; auch er bedarf der besonderen Rücksicht und Pflege.

Das kleine Einmaleins des Kommunizierens

Man braucht nicht zu fürchten, die entsprechende Qualifikation für die sogenannte „kommunikative Kompetenz“ sei nur über ein wissenschaftliches Aufbau-Studium und vielfache „Trainingslager“ zu erwerben. Ein menschenfreundlicher und hilfreicher Umgang miteinander kann auch in kleinen all-

täglichen Dingen geschehen, gelernt, eingeübt und ausgeübt werden.

- Eine erste Einübung könnte sein, öfters „Danke“ zu sagen. Es tut weh, zu hören: „In zwölf Jahren hat mir der Pfarrer kein einziges Mal ‚Danke‘ gesagt“. Und eine ältere Ordensfrau erzählte mir einmal: „Sie haben keine Ahnung, Pater, was da alles Ehrendes gesagt wurde zu meinem Jubiläum. Wenn die das doch ein wenig auf die letzten 40 Jahre verteilt hätten...!“
- Auch ein ehrliches „Bitte“ kann manchmal Wunder wirken. Vor allem ist dies wirksam für einen selber und für andere, wenn darin zum Ausdruck kommt, dass man nicht selber alles machen kann und muss.
- Manchmal ist es angebracht, um Entschuldigung zu bitten. Wie sehr können Beziehungen belastet, Lern- und Gestaltungsprozesse ungebührlich in die Länge gezogen, ja verhindert werden, nur weil jemand nicht fähig ist, Fehler einzugeben und sich zu entschuldigen!
- Wenn man etwas nicht versteht und gleich negativ reagieren möchte, so lohnt es sich, zuerst nachzufragen: Was meinen Sie damit? Wie kommen Sie darauf? Aufgrund welcher Erfahrungen kommen Sie zu dieser Ansicht?
- Besonders hilfreich ist die Regel, sich zu fragen, welchen Wert man selber oder das Gegenüber anzielt beziehungsweise welchen Werteverlust man befürchtet. Können Menschen einen Kontakt herstellen, in dem derartige „Wertgefühle“ ernstgenommen werden, so ergeben sich oft weitere Schritte.
- Gedeckt durch die Erfahrung und das Wort Jesu ist es, dass Urteilen – vor allem, wenn es den Geschmack von Aburteilen annimmt – wenig

hilft (vgl. Mt 7,1–5). Wirksamer ist, sich zu mühen, um einander besser zu verstehen. Dazu helfen die oft zitierten „Ich-Botschaften“. Hier wird nicht urteilend festgestellt, wie der andere ist, sondern man gibt zu erkennen, was in einem selber durch Worte und Verhalten der andern ausgelöst wird: „Da weiß ich nicht mehr weiter... das macht mich traurig... u.ä.“

Bereits diese wenigen Hinweise können, wenn sie wirklich praktiziert werden, Beziehungen und Atmosphäre von Gemeinschaft nachhaltig wandeln.

Kommunikation in Konflikt und Konsens: „Ein Herz und eine Seele – ... immer?“

Zumeist hört man aus der Apostelgeschichte zum Thema „christliche Gemeinde“ nur zitieren: „Und sie waren ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32). Einmal habe ich in der Apostelgeschichte zu zählen angefangen und bin dabei auf etwa 70 verschiedene Konfliktstellen mit etwa 30 verschiedenen gelagerten Konfliktsituationen gekommen (vgl. Apg 5,1–11; 6,1ff; 10; 15,5ff; 15,36–41; 1 Kor 11,1–16; 11,17–37; 1 Kor 12,12–31; 2 Kor 2,5–11; Gal 1,6–9). Vielleicht müssten wir dies mehr in unserem christlichen Gemeindebewusstsein ernst nehmen: Dann wären wir vermutlich näher an der Wahrheit, die frei macht; dann stünden wir nicht ständig unter einem Druck des Ideals, das ebenso ständig durch die Wirklichkeit widerlegt wird; dann könnten wir die Probleme besser angehen und einen selbstverständlicheren Stil entwickeln, um das Spiel von Konsens und Konflikt zu spielen.

Bei einer genaueren Analyse der bibli-

schen Konfliktsituationen zeigen sich drei Grundelemente beziehungsweise Ebenen für Lösungsversuche; Eines ist die Weckung und Erinnerung des Bewusstseins, „in Christus“ zu sein und von dem Geist zu leben, von dem es heißt, dass durch ihn die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist. Das zweite ist der Versuch, innere Haltungen – Ängste, Unfreiheiten, Lieblosigkeiten, Eifersüchteleien usw. – zu reinigen. Dafür braucht man Zeit, Gebet, Stille, Gespräch. Eine dritte Ebene bilden Stilelemente wie etwa verschiedene Gespräche unter vier Augen oder in kleineren Kreisen. Nicht, dass dies bei jedem Konflikt systematisch befolgt worden wäre, aber es sind dies drei Ebenen, die oft auf verschiedene Weise gegenwärtig sind – und auch heute hilfreich sein könnten.

Kommunikation mit Gott: „Die Frau, die mit Gott redet...“

Von einer protestantischen Pastorin las ich einmal, dass sie auf der Straße ging und zwei Jungen sah, die von einer Böschung herab mit Stöcken „spielerisch“ auf die Vorbeigehenden mit „Paff und Bumm“ schossen. Als sie dherkam, hörte sie einen der Buben zum anderen sagen: „Auf die nicht schießen. Das ist die Frau, die mit Gott redet!“ Der Pastorin ging diese Aussage sehr nach: „Ja, ich bin wohl die Frau, die über Gott redet. Aber bin ich die Frau, die mit Gott redet?“ – Ist dies nicht auch eine wesentliche Frage zum Thema „Seelsorger und Beziehungskultur“? Ist nicht das Gebet eigentlich ein bevorzugter Ort von Kommunikation? Heißt Gebet nicht: sensibel zu sein und zu werden für Gottes verborgene Gegenwart – in allem? Das Atmen der Seele geschehen zu lassen? Und

natürlich, das eigene Herz nach Herzenslust auszuschütten? Oder mit Gott zu streiten und zu rechten? Und schweigend da zu sein, still zu werden, und so vielleicht mehr ins Hören zu kommen? – Diese wesentliche Kommunikation ist unersetzlich für christliches Leben, auch wenn sie einen Partner beziehungsweise eine Partnerin nicht einfach ersetzen kann.

Hilfe für Gesundung von Beziehung: „Schaff' Schweigen...!“

Es dürfte wohl gelten: Wenn jemand, der in der Seelsorge seinen Dienst tut, nicht mehr selber zum Atmen der Seele kommt, zur Stille, sich keine Auszeit mehr nehmen, nicht mehr zwischen-durch immer wieder kurz stillehalten kann und sich auch noch in der freien Zeit vor allem mit Fernsehen, apostolischer Überanstrengung, Alkohol zuschütten muss – dann kann dies langsam an die Wurzel gehen. Vermutlich gilt für die Seelsorge, was der dänische Religionsphilosoph Søren Kierkegaard einmal sagte: „Wenn ich ein Arzt wäre und mich einer fragte: ‚Was meinst du, muss getan werden?‘, so würde ich antworten: ‚Das erste, was getan werden muss, und die unbedingte Voraussetzung dazu, dass überhaupt etwas getan werden kann, ist: schaffe Schweigen! Gebiete Schweigen! Gottes Wort kann ja nicht gehört werden, und wenn es mit Hilfe lärmender Mittel geräuschvoll hinausgerufen wird, damit man es auch im Getöse hören kann, so bleibt es nicht Gottes Wort. Schaffe Schweigen!‘“³

Bieten wir – anderen und uns selber – solche Räume des Schweigens an? In meditativen Angeboten in der Kirche, die nicht wieder gleich nur mit lauter schönen Texten und Deuteworten vollgeplastert sind? Lassen wir nach der Gebetseinladung, nach einer wuchtigen Lesung oder auch einmal nach einer Predigt oder während beziehungsweise nach der Kommunion ein wenig Stille? Stille ist Voraussetzung, um hören zu lernen. „Hört und ihr werdet leben!“, heißt es (Dtn 4,1). Wir reden viel – aber noch so viele Lautsprecher machen keine Kommunikation aus.

Intimität und Trinität

Das Wort von Augustinus, dass Gott uns innerlicher ist als wir unserem eigenen Innersten, ist geläufig.⁴ Wie weit prägt es unser Glaubensbewusstsein und Gebetsleben? Klingt es nicht zu „mystisch“, nur für religiöse Virtuosen gedacht? Wenn man Paulus glaubt, der über hundertmal davon spricht, „in Christus“ zu sein (vgl. Röm 8,1; 9,1; 12,5; 14,14; Gal 5,6; Phil 3,1; 4,1; Kol 1,17; 2,10 u.a.), und damit sein gläubiges Lebensgefühl ausdrückt, dann gehört diese Form von „Intimität“ zum christlichen Glaubensleben. Sie wird nur bewusst, wenn man „im Geist“ – in dem allein Jesus als Christus gegenwärtig ist – den Weg des Liebens, der Nachfolge geht, stirbt und so teilnimmt an Christus, am Christus-Leben in sich und in der Glaubensgemeinschaft. Vor allem in den Kapiteln 15–17 im Johannes-Evangelium wird diese Dimension der trinitarischen Dimension bewusst:

³ Søren Kierkegaard, Die Leidenschaft des Religiösen (Reclam 7783), 158ff.

⁴ Aurelius Augustinus, Bekenntnisse, Buch III, 6.

„Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“ (Joh 17,21).

Die Botschaft von dem Gott, dessen Liebe in Jesus Christus bis in das Sterben hineingeht, zeigt, dass Beziehung nicht nur eine spirituelle Kuscheligkeit ist, sondern in der Spannung von höchster, unfassbarer Nähe bis zur Ferne-Erfahrung, von Gott verlassen zu sein, steht. So kann man auf der einen Seite immer wieder hinweisen auf das Angebot und die Botschaft spirituell-existenzieller Intimität im Gottes-Geist, kann damit aber nicht zugleich beruhigend versichern, es würden auf diese Weise alle Nähe-Wünsche des menschlichen Herzens erfüllt beziehungsweise alle Sehnsüchte in einem zölibatären Leben gestillt.

Vielleicht sagt – gerade für ältere Menschen in der Seelsorge, aber nicht nur für diese – ein kleiner lyrischer Text etwas von der Erfahrung von Nähe, Alleinsein und Einsamkeit. Ein Mitbruder hatte seinen eigenen Nachruf verfasst, um den Mitbrüdern die „Arbeit“ zu erleichtern. Am Schluss zitiert er ein Wort von Gotthard de Beauclair: „Nach Mittag wird das Licht kostbar. / In den Schatten beginnt die Geburt der Sterne. / Die große Stille, / Du bist allein. / Nicht einsam.“ – Gilt dies nicht auch für Menschen „mitten im Leben“?

Kultivierung von Beziehung: „Vom Kennen zum Können führt nur das Üben“

Dieses Wort von O.F. Bollnow drückt aphoristisch und zugleich auf einsichtige Weise aus, wie entscheidend wichtig für unser Leben der Vorgang der Übung ist. E. Fromm sagt dasselbe mit seinem Erfolgstitel „Die Kunst des Liebens“.

Zur Liebe braucht es die Verliebtheit; zur gelebten Liebe werde sie nur durch viel Aufmerksamkeit, Rücksichtnahme, Ausprobieren, Lernbereitschaft, kurz durch Üben. Auch das Wort von Arnold Gehlen „Gewohnheiten sind die Muskeln der Seele“ geht in die gleiche Richtung. Diese Einsicht soll am Schluss der Überlegungen zur Beziehungskultur in der Seelsorge stehen. Sicher sind schöne, lockende Einsichten wichtig für eine Motivation. Realisierung geschieht nur durch Übung: durch kleine Projekte, die man selber für ein paar Wochen bewusst jeden Tag angeht. Hilfreich ist, wenn man einer Person seines Vertrauens während dieser Zeit jede Woche einmal kurz davon erzählen kann.

„Syndikus“, das heißt Mitwisser, nannte der Lebe- und Übungs-Meister Ignatius solche Menschen.⁵ Ist sein Wort nicht Verlockung und Verheißung: „Die Liebe besteht im Kommunizieren / Mitteilen von beiden Seiten“?

Die Transzendenz der Liebe

Theologische Anmerkungen zur personalen Gottesbeziehung

Die christliche Religion artikuliert das Verhältnis zur Transzendenz im Modell menschlicher Beziehungen. Ihr tiefster Ausdruck ist darum die Aussage, dass Gott Liebe ist (1 Joh 4,8). Allerdings stößt heute das personale Gottesbild auf große Skepsis. Der Linzer Dogmatiker Prof. Franz Gruber arbeitet in seinem Aufsatz die personalisierende und transzenderende Kraft der Liebe heraus. Er zeigt darin auf, warum transzendentale Liebe die erfüllendste Antwort auf das Existenzproblem des Menschen ist. (Die Redaktion)

Das herausragende Merkmal der monotheistischen Religionen ist das personale Gottesbild.¹ Trotz des Wissens um die Unaussprechbarkeit der Transzendenz und des Bilderverbots bestimmen sie das rechte Verhältnis zur Gottheit als ganzheitliche Hingabe und personale Bezogenheit², wie dies anthropologisch nur in Beziehungen der Liebe zum Mitmenschen möglich ist. Das ist ein Grund, warum gerade diese Universalreligionen den mythologischen Anthropomorphismus paradoxerweise sowohl überwunden als auch aufs Höchste gesteigert haben. Darum stammt der Großteil der biblischen Gottesbilder und -begriffe aus dem Sprachfeld der personalen Beziehungen, wie sie Menschen in elementaren sozialen Beziehungen und Rollen vorfinden: Gott ist „Vater“, „Sohn“, „Geist“, „Herr“, „Schöpfer“, „Richter“, „Freund“, „Rettet“, „König“ usw. Der

jüdische Religionsphilosoph Martin Buber spricht darum Grundlegendes für alle drei abrahamitischen Religionen aus, wenn er sagt: „Im Anfang ist die Beziehung“.³

1. Schwierigkeiten mit der personalen Gottesbeziehung

Die damit verbundenen Gefahren einer naiven und unaufgeklärten Projektion menschlicher Beziehungserfahrungen auf die Transzendenz sind in den religiösen und philosophischen Traditionen in unterschiedlichem Maße immer wieder kritisch reflektiert worden. Bekanntlich hat die jüdische Prophetie und besonders die exilische und nachexilische Theologie im Kontext der Durchsetzung des monotheistischen Gottesbildes⁴ die erste massive innerreligiöse Kritik an verdinglichten Gottesvorstellungen geübt: „Die Götzen der

¹ K.-H. Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit, Darmstadt 2003, 226–230, meint, dass sich religionsgeschichtlich alle Universalreligionen nach zwei Letzt-Prinzipien unterscheiden lassen: die nahöstlichen bildeten sich entlang einer Ontologie der Personalität und Geschichte, die fernöstlichen entlang einer Ontologie des All-Einen und der Natur aus.

² Zum Beispiel: AT: Dtn 6,5; NT: Mt 12,31; Koran: Sure 1; 2,177.

³ M. Buber, Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, 22.

⁴ Zur biblischen Monotheismusdebatte siehe: F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996; zur kritischen Aufarbeitung der philosophischen Kritik am Monotheismus und seiner Gewaltbereitschaft bei O. Marquard siehe: A. Halbmayr, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Innsbruck 2000.

Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht..." (Ps 115,4-7; vgl. Jes 44,8; Bar 6; Weish 13). Diese theologische Aufklärung zielte auch auf Tendenzen in der eigenen Religionsgemeinschaft, die aufgrund von Erwählung und Vorsehung offenbar besonders Gefahr lief, über Gottes Gedanken und Wege verfügen zu wollen: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch des Herrn. So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken“ (Jes 55,8f).

Die zweite Linie einer kritischen Gottesrede hat die griechische Philosophie eingeleitet. Sie grenzte sich dadurch gegenüber der „mythisch-poetischen Theologie“, der damaligen Volksreligiosität, ab und verstand sich als die eigentlich wahre *Theo-logie*, war doch ihre Instanz der Gottrede die Vernunft, nicht der Mythos. Platon, Aristoteles und vor allem Plotin sind darum zu philosophischen Wegbereitern der „negativen Theologie“ geworden, deren wichtigstes Prinzip der Gottrede darin besteht, vom Göttlichen nur aussagen zu können, was es nicht ist.⁵

Den massivsten Einspruch gegen die anthropomorph-personale Gottesrede erhob schließlich die moderne philosophische Religionskritik. Ludwig Feuerbach hat die folgenreiche These aufgestellt, Religion konstituiere keine reale Beziehung zur Transzendenz, sondern stelle bloß eine Projektion, einen

„Traum des menschlichen Geistes“⁶ dar. Karl Marx baute u.a. auf diesem Feuerbachschen Projektionsverdacht seine Gesellschaftstheorie und Sigmund Freud seine Psychoanalyse auf. Beiden ging es darum, ein Menschsein zu entwerfen, das ihrer Auffassung nach erst durch die Überwindung der subjektzerstörenden personalen Gottesidee möglich sei.

Wahrscheinlich haben aber die wissenschaftlichen und sozialen Transformationen der Neuzeit und der Moderne die stärkste Kraft der Entpersonalisierung des überlieferten Gottesbildes entfaltet, jener Prozess, den Max Weber als die „Entzauberung der Welt“ bezeichnete: Wurde früher Gott selbstverständlich als letzte Ursache der *Natur*, als eigentliche Triebfeder der *Geschichte* und als tiefste Quelle des *Selbst* identifiziert, so stößt heute die Gottesidee in jeder dieser drei Quellen auf intellektuell schwer zu bewältigende Probleme. Man kann darum A.W. Houtepens Kritik zustimmen, wenn er dem abendländischen Theismus vorwirft, von Transzendenz häufig in falschen Kategorien gesprochen zu haben, die heute u.a. den Gottesglauben so schwierig machen:

„Wir haben Gott zu lange als Objekt unter Objekten gesucht, in der Verlängerung von Quantität und Kausalität. Wir haben Gottes Transzendenz im Komparativ unserer mechanischen Logik umschrieben: erster Bewegter, letztes Ziel, vollendetes Sein, Größte der Mächte, und so Gott zu einem Faktor – allumfassenden Faktor – der Natur und der Geschichte gemacht... Wir haben Gott danach als das Subjekt der Subjekte gesucht: Legitimator unserer Freiheit und Selbst-Entfaltung, treibende Kraft des autonomen Menschen, ein Gott im Tiefsten meiner Gedanken. Die Ich-Kultur, die sich daraus entwickelt hat, ist jedoch

⁵ Diese radikale Erkenntniskritik haben sich im Mittelalter dann z.T. auch die scholastische Theologie und das Lehramt zu Eigen gemacht, wenn letzteres auf dem 4. Laterankonzil 1215 formulierte, dass die Unähnlichkeit zwischen dem Göttlichen und Menschlichen immer größer sei als deren Ähnlichkeit (vgl. DH 806).

⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* ('1841), Stuttgart 1978, 26.

ebenso wenig mit Gott verbunden, noch ist Gottes transzendentes Selbst darin erhalten geblieben. Der autonome Mensch hat Gott aus seinem Herzen beseitigt.“⁷

Eine Folge dieser Krise des personalen Gottesbildes⁸ zeigt sich heute im Phänomen, dass viele gegenwärtige neoreligiöse und mystizistische Strömungen den Transzendenzbezug vorrangig wieder in Naturmetaphern artikulieren, jedoch in der Regel unreflektiert und hinter das theologische und philosophische Problembewusstsein zurückfallend. Das Göttliche ist „Quelle“, „Energie“, „Feld“, „Kosmos“, „höheres Bewusstsein“ usw. Auch in der christlichen Mystik finden wir inzwischen diesen selbstverständlichen Austausch der Metaphern:

„Ein Bild, das ich gerne verwende, ist Folgendes: Wenn wir uns die Erste Wirklichkeit als einen unendlichen Ozean vorstellen, dann sind wir so etwas wie die Wellen auf diesem Meer. Wenn nun die Welle erfährt: 'Ich bin das Meer', dann sind da immer noch zwei: Welle und Meer. In der mystischen Erfahrung aber wird auch diese Dualität überstiegen. Das Ich der Welle verfließt, und an seiner statt erfährt das Meer sich als Welle. Es erfährt sich in der Einheit von beiden und als Einheit von beiden. Diesen Schritt vollzieht der Mystiker nicht, er widerfährt ihm.“⁹

Als Resümee dieses Problemaufrisses ist somit festzuhalten, dass vor allem mit Beginn der Moderne der „Ort von Transzendenz“¹⁰ (Kosmos, Geschichte/Gesellschaft, Subjekt) fundamental anders wahrgenommen wird und darum

auch die damit verbundene personale Form der Gottesbeziehung nicht mehr selbstverständlich ist. Die Erfahrung von Transzendenz symbolisiert sich nicht mehr in den kirchlich tradierten Gottesbildern, sondern im „Schweigen der Transzendenz“. Aber die Tendenz der „Naturalisierung“ der Transzendenzbeziehung ist keine adäquate Antwort auf diese Krise, läuft sie doch Gefahr, dadurch die personale Struktur des Menschseins selbst aufs Spiel zu setzen. Martin Bubers psychologisch längst verifizierter Satz: „Der Mensch wird am Du zum Ich“¹¹, gilt auch religionspsychologisch: Der Mensch wird Person am Du Gottes. Darum bleibt für die Theologie der personale Ausdruck der Gottesbeziehung unverzichtbar. Allerdings kommt es darauf an, dass die Symbolik der personalen Bildsprache theologisch aufgedeckt und biografisch durchgearbeitet wird, nur so kann sie in einer Art „zweiten Naivität“ (P. Ricoeur) wieder „reinszeniert“ werden.

Der Anspruch und das Potenzial einer in personalen Symbolen artikulierten Transzendenzbeziehung liegt darin, dass in ihr eine Ursehnsucht und eine Grunderfahrung symbolisiert sind, die unersetztbar sind für unsere „Menschwerdung“: das *Phänomen Liebe*. Für die christliche Theologie und Anthropologie ist Liebe der entscheidende Schlüsse-

A.W. Houtepen, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999, 129.

Den Einfluss des Theodizeeproblems kann ich aufgrund der Komplexität des Themas hier nur erwähnen; gewiss ist, dass es im 19. u. 20. Jahrhundert eine der stärksten Quellen des Vertrauensverlustes in den personalen Gottesglauben war. Siehe dazu: H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt/M. 1984; J. B. Metz (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.

W. Jäger, Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität, Freiburg-Basel-Wien '2000, 42. Siehe auch 49: „Das Christentum versteht unter Gott per definitionem ein Gegenüber. Aber dieses theistische Gottesbild hat nur solange Sinn, wie man sich auf der rationalen Ebene des Bewusstseins bewegt. Nur hier braucht man einen Gott, der uns auf bestimmte Weise erlöst. Aus der Perspektive der Mystik ist diese Erlösungslehre eine Metapher für das Geschehen, das sich in der mystischen Erfahrung ereignet. Erlösung ist immer da. In der mystischen Erfahrung bricht der Mensch in sie ein.“

¹⁰ Siehe Ch.M. Taylor, Ein Ort für Transzendenz?, in: Information Philosophie 2/2003, 7-16.
¹¹ Buber, Ich und Du (s. Anm. 3) 32.

selbegriff für die *Personwerdung des Menschen* und das Wesen der *Menschwerdung Gottes*. Liebe ist sowohl die stärkste personalisierende als auch transpersonale Kraft. Alle Gottes- und Weltbeziehung im Spiegel der Liebe zu leben und zu denken ist darum der Weg, den die monotheistischen Traditionen auf der Suche nach Gott gehen und zumuten. Ich erachte darum die Erschließung der theologischen Transzendenz der Liebe heute als einen der letzten verbliebenen Wege, die Plausibilität und Unverzichtbarkeit des personalen Gottesverhältnisses noch verdeutlichen zu können. Allerdings darf dazu das Phänomen Liebe nicht mehr ausschließlich bloß als *ethisches Verhältnis* und begrifflich nur als *agape/caritas* verstanden werden, wie dies in der christlichen Tradition weithin der Fall war. Denn ursprünglicher als die ethische Dimension der Liebe ist die affektiv-erotische. Lässt sich Theologie aber auf diese Ebenen auf diskursive Weise ein, begegnet sie der von ihr allzu oft ausgeschlossenen Welt der Emotionen.

2. Eine kleine Phänomenologie der Liebe

Es gehört zu den erstaunlichsten Phänomenen der Evolution des Kosmos und des Lebens, dass mit der Geschichte der Entstehung des Menschen so etwas wie das „Phänomen Liebe“ aufbricht. Schon die höheren Säugetiere unterhalten über die triebgesteuerte Weitergabe des Lebens hinaus verdichtete soziale Beziehungen, die Hautkon-

takt, Nestwärme und Fürsorge¹² umfassen; erst auf der Ebene menschlicher Sozialbeziehungen allerdings wird der andere als solcher zu einem „Objekt“ des Begehrrens. Sigmund Freud erklärte dieses Phänomen mit der Libido-Theorie: In der frökhkindlichen Entwicklung beruht das lustvolle Begehrren des Anderen auf einem narzisstischen Grundantrieb.¹³ Darum steht der Mensch im Individuations- und Sozialisationsprozess vor der Herausforderung, diesen frökhkindlichen Narzissmus zur reifen Liebe zu entfalten: „Die unreife kindliche Liebe sagt: „Ich liebe dich, weil ich dich brauche.“ Die reife Liebe sagt dagegen: „Ich brauche dich, weil ich dich liebe““.¹⁴

2.1 Die schwierige Kunst, das Lieben zu lernen

Wir können beim Individuationsprozess allerdings nicht davon ausgehen, dass das Begehrren und die durch Liebesentzug widerfahrene narzisstische Kränkung von selbst überwunden werden, vielmehr wirkt das Begehrren zeitlebens aufgrund seiner unbewussten Struktur weiter.¹⁵ Die „Kunst des Liebens“ (E. Fromm) ist darum auch ein so mühsamer und schmerzvoller Lernvorgang. Besonders Liebesbeziehungen sind darum keine Refugien enttäuschungs- und konfliktfreier Kommunikation, im Gegenteil: Sie sind die Reinszenierung sowohl der Freude als auch des Schmerzes der konstitutiven, aber unbewusst erlebten Beziehungserfahrungen als Kleinkind: „„Alles Finde ist Wiederfinden“, so lautet in die-

¹² Vgl. dazu: A. Paul, Von Affen und Menschen. Verhaltensbiologie der Primaten, Darmstadt 1998; F. de Waal, Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren, München 2000.

¹³ Siehe S. Freud, Abriss der Psychoanalyse (1938), Frankfurt/M. 1972, 7–61.

¹⁴ E. Fromm, Die Kunst des Liebens, 63.

¹⁵ R. Girard hat den Begriff des (mimetischen) Begehrrens zur Grundlage seiner Kulturtheorie weiterentwickelt. Vgl. dazu sein jüngstes Werk: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München 2002.

sem Zusammenhang ein berühmtes Wort von Freud. Jeder Mensch sucht die Verschmelzung mit der Mutter, die in der ersten Zeit seines Lebens in ihrer Urform im Mutterleib stattfand, gleichzeitig aber drängen ihn Wachstumskräfte auch zum Zerreißen dieser symbiotischen Verschmelzung.¹⁶ Der Psychoanalytiker Jacques Lacan hat hier aufschlussreiche Analysen geliefert, warum das Verhältnis des Ich zum Anderen komplex und konfliktgeladen ist und warum man immer wieder in die Fallen der imaginären Spiegelungen tappt.¹⁷ Die von jedem Subjekt zu leistende Identitätsbildung und der Wunsch, mit sich eins zu sein, vollzieht sich beim Menschen nur durch inter-subjektive Beziehungen. Während das Kleinkind unbewusst eine erste Ich-Identität herausbildet, indem es sich vermeintlich mit seinem Spiegelbild als seinem wahren Ich als Gegenüber identifiziert, ist reife Ich-Identität nur möglich, wenn die narzisstische Identifikation im vermeintlich geliebten Anderen durch die Anerkennung des unerfüllt bleibenden Begehrens des Anderen aufgegeben wird: „Dabei können einem Leiden und Einsamkeit nicht erspart bleiben. Persönliche Reifung und Entwicklung wird im Erwachsenenleben durch keine andere Beziehung so herausgefordert wie durch eine Liebesbeziehung“¹⁸, mutet sie doch zu, die Fähigkeit zu Bindung und Hingabe, Autonomie und Einsamkeit emotional und sozial auszubilden. Was sich so-

mit in der Paarbeziehung exemplarisch manifestiert, hat Bedeutung für alle Beziehungen: Es geht in ihnen wesentlich um die Anerkennung der immer auch fremd bleibenden Andersheit des Anderen und die Anerkennung des Ich.¹⁹

2.2 *Liebe heißt Gutheißen*

Wo sie gelingt, ist die Erfahrung des Verlangens und Anerkennens des anderen eine der erfüllendsten Erfahrungen menschlicher Existenz. Insofern ist die „Erfindung der Liebe“ deshalb so außergewöhnlich, weil sie „den anderen sehen lässt und dazu führt, daß wir für sie oder für ihn einen Daseinsraum neben uns öffnen.“²⁰ Idealtypisch gesagt: In der Liebe wird der/die geliebte Andere um seiner/ihrer selbst willen anerkannt: „Liebe (besagt) soviel wie Gutheißen. Das ist zunächst ganz wörtlich zu nehmen. Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen, und zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es dich gibt; gut, daß du auf der Welt bist!“²¹ Die in der intensiven Bindung gelebte Zugehörigkeit ist emotionale Existenzbejahung und kognitive Sinnerfahrung von Wirklichkeit. Unser Angewiesensein auf Bejahung und Anerkennung bedeutet ja, dass unser Dasein keine selbstverständliche natürliche oder soziale Tatsache ist. Als „Mängelwesen“ (A. Gehlen) fühlen und wissen wir, dass unsere Existenz und unser je konkretes Dasein immer auch vom Zufall geprägt ist. Jean-Paul Sartre hat dieses

¹⁶ E. Jaeggi, *Liebe lieber ungewöhnlich*, Zürich-Düsseldorf 2002, 13.

¹⁷ Vgl. J. Lacan, Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, in: *Ders.*, *Schriften I*, Berlin '1996, 61–70.

¹⁸ J. Willi, *Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen*, Stuttgart 2002, 9.

¹⁹ Schon Hegel hat ja im begehrenden und rivalisierenden Herr-Knecht-Verhältnis einen Schlüssel zum Bauprinzip der sozialen Welt erkannt. Siehe dazu G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg '1952.

²⁰ H.R. Maturana/F.J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des Erkennens*, Bern-München 1984, 266.

²¹ J. Pieper, *Über die Liebe*, München '2000, 38f.

Problem der Existenz, das in der Liebe als geheilt erscheint, in einer großartigen Formulierung eingefangen: „Dies ist in der Freude der Liebe der Kern: wir fühlen uns darin gerechtfertigt, da zu sein“.²² Offenbar ruht unser Dasein in einer abgründigen Angst, nicht gerechtfertigt, nicht „recht“ zu sein, so wie wir sind. Liebe als Anerkennung verleiht uns dagegen das Gefühl und Bewusstsein, richtig und gut zu sein. In diesem Sinne ist Piepers Deutung zu verstehen, „daß der Mensch erst im ‚Bestätigtwerden‘ durch die Liebe des anderen dahin gelangt, ganz und gar ‚da zu sein‘ und sich zu Hause zu fühlen in der Welt“.²³

2.3 Die Ethik der Liebe

Die Bejahung des anderen, seine Daseinsrechtfertigung, sein Gutheißen ist immer auch eine normative Erfahrung. Jemanden lieben heißt, dem geliebten Mitmenschen „Gutes wollen“.²⁴ Liebe ist darum im ethischen Sinn eine höchst gesteigerte Form der Achtsamkeit und Fürsorge für den Anderen. In der Liebe fühlen wir uns vom Anderen in einem unbedingten Sinn in Anspruch genommen: „Liebe meint ... zutiefst das Wollen des Guten für einen anderen um seiner selbst willen“.²⁵ Bekanntlich bezeichnen sowohl die religiösen als auch die philosophischen Traditionen diese Normativität der Liebe als *Nächstenliebe*. In der Liebe und ihrem unbedingten Sinn für das Gute erreicht das Handeln intentional denn auch einen *universalen* Horizont: den der alle Menschen einbeziehenden Humanität. Dennoch sollten wir vor-

sichtig sein, den Begriff Liebe vorschnell auf alle sozialen Verhältnisse zu extrapolieren. Gewiss ist die Nächstenliebe der aus der Ich-Du-Beziehung entspringende kategorische Anspruch, die Würde des anderen zu achten und seine Not zu sehen. Aber es scheint, dass Anerkennung im Begriff Liebe allein nicht aufgeht. Liebe und Moral fallen nicht in eins. Darauf hat E. Tugendhat hingewiesen: „Die moralische Haltung als Nächstenliebe zu verstehen, scheint aus zwei Gründen falsch, erstens weil Liebe auf Grund des individuell affektiven Charakters mehr ist als eine moralische Haltung, und zweitens weil Moral in einem anderen Sinn mehr ist als Liebe: als Achtung des anderen ist sie eine andere Art der Bejahung des anderen“.²⁶ Jemanden als Menschen mit Würde und Rechten anzuerkennen, seine Freiheit zu respektieren, muss nicht mit affektiver Liebe verbunden sein. Menschen in affektiver Zuneigung und Bindung zu begegnen, vermögen wir tatsächlich nur gegenüber wenigen Menschen. Grundlage einer humanen Gesellschaft dagegen muss eine andere Ausgangsbasis der Anerkennung sein – diese heißt *Gerechtigkeit*.

2.4 Die transzendernde Kraft der Liebe

Nicht nur Lust, wie F. Nietzsche sagt, auch alle Liebe will Ewigkeit. Der Drang ins „Unendliche“, wie es J.W. von Goethe in seinen *Wahlverwandtschaften* sagt, sprengt Raum und Zeit. „Ich will, was noch niemals war: kein Ende“ – so sagt es I. Bachmann in ihrem Hörspiel *Der gute Gott von Manhattan*.

²² J. P. Sartre, *L’Etre et le néant*, Paris 1949, 439.

²³ J. Pieper, Über die Liebe (s. Anm. 21), 53.

²⁴ Thomas von Aquin, *S.Th. I* 20 a.3.

²⁵ G. Scherer, Art Liebe (Philosophisch), in: TRE 21 (1991) 188–191, 189.

²⁶ E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993, 273.

²⁷ I. Bachmann, Werke I, München–Zürich 1993, 269–327.

*tan*²⁷, worin sich *Jan und Jennifer* als Liebespaar in einer symbiotischen Abhängigkeit wechselseitig immer mehr ihre Seelen öffnen, dabei aber ungewollt die Bedrohung ihrer Liebe im gleichen Maße steigern und gerade so auf deren Zerstörung zusteuern. Ist diese ans Pathologische grenzende Extremform tatsächlich noch Liebe? Ist es radikale Liebe, die nur noch als Unvernunft möglich ist? Bachmann beantwortet diese Fragen nicht, aber sie spricht den Wunsch der Liebe wie ein Fanal aus: „Kein Ende!“.²⁸

Der französische Existenzphilosoph G. Marcel hat diesem Wunsch einen noch kühneren Ausdruck verliehen: „Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben“.²⁹ Denn die Liebe ist die Macht des Seins, die dem Anderen nur gut sein will. Sie kann dem Anderen nicht den Tod, sondern nur das Leben wünschen. Aber kann dies ein menschlich Liebender versprechen? Warum überhaupt entspringt dieser Wunsch in der Liebe?

Der tiefste Grund für den Wunsch nach der Ewigkeit des Anderen und der Unsterblichkeit der Liebesbeziehung ist meines Erachtens nicht die Angst vor dem Tod, sondern die Unbedingtheit der Bejahung. Eine solche unbedingte Affirmation ist zwar immer nur annäherungsweise möglich, dennoch enthält sie raum- und zeitsprengende Impulse. Dieses Ja ist innerlich von einer Dynamik geprägt, welche die Person, sowohl die des/der Liebenden als auch des/der Geliebten, auf eine neue, aber ganz und gar existentielle Weise konstituiert. Wem dieses Ja widerfährt, der

erlebt seine Existenz wie nochmals geboren, diesmal aber in einer Weise, die alle Naturgesetzmäßigkeit von Werden und Sterben transzendierte. Soll diese aus den Tiefen der Seele aufsteigende Existenz erfahrung nicht eine illusionäre Einbildung sein, kann ihr Wahrheitsanspruch wohl nur mehr in einer religiösen Sprache artikuliert und gesichert werden:

„Allein das Gefühl der Liebe ist es, das einen einzelnen Menschen als eine Erscheinung des Göttlichen umfängt, indem es ihm selbst das Empfinden für den unvertauschbaren Wert und die wahre Bedeutung seines Daseins verleiht. ... Nur die Liebe ist es deshalb, die einen anderen als etwas Göttliches wahrnimmt und es ihm damit ermöglicht, an einen Gott zu glauben, der selber die Liebe ist.“³⁰

2.5 Die schlechte Verunendlichung der Liebe heute

Zu Recht behauptet E. Drewermann, dass eine solche ‚Glaubensbegründung‘ alles andere als rational ist, vielmehr eine Mischung aus „hellsichtiger Wahrnehmung und sehnsgütiger Projektion; doch gerade indem beides miteinander verschmilzt, entsteht das Ungeheure, das wir Menschen als ‚Liebe‘ bezeichnen“.³¹ Aber eben dieser Übergang von der transzendernden Erfahrung der Liebe zur Anerkennung einer Transzendenz als Liebe ist es, der für den modernen Menschen wie ein unerreichbares „Schloss“ (F. Kafka) erscheint. Symptomatisch stehen hier Namen für den sukzessiven Einsturz dieser Brücke: Wollte Ludwig Feuerbach die Dynamik der Liebe, ins Unendliche und Absolute auszugreifen, wenigstens noch anthropologisch retten, indem er die Liebe selbst als „Gott“³²

²⁷ Zu I. Bachmann siehe den in diesem Heft der ThPQ veröffentlichten Artikel von H. Sauer, „Was aber bleibt, ist in der Tat Veränderung...“.

²⁸ G. Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, 472.

²⁹ E. Drewermann, Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott, Zürich u. Düsseldorf 1998, 351.

³⁰ Ebd.

³¹ L. Feuerbach (s. Anm. 6), 392.

bezeichnete, so behauptete Sigmund Freud, dass die ins Absolute schießende Liebesfahrung nichts anderes als die Illusion des weiterwirkenden infantilen Narzissmus sei. Allerdings verabsolutierte Freud seinerseits den Materialismus einer naturwissenschaftlichen Weltsicht, der dem Individuum nicht nur den Glauben an eine Existenz jenseits von Raum und Zeit verschloss, sondern auch kein Glück auf Erden mehr denken ließ.⁵³ Darum ist Freuds psychoanalytische Hermeneutik der Liebe ungeachtet ihrer Bedeutung existenziell prekär: Der stillgelegte Transzendenzbezug in der Liebe rächt sich, indem Menschen die begrenzte Liebe in den real gelebten postreligiösen Beziehungsverhältnissen auf problematische Weise verunendlichen:

„Viele reden von Liebe und Familie wie frühere Jahrhunderte von Gott. Die Sehnsucht nach Erlösung und Zärtlichkeit, das Hickhack darum, die unwirkliche Schlagertext-Wirklichkeit in den versteckten Kammern des Begehrts – alles das hat einen Hauch von alltäglicher Religiosität, von Hoffnung auf Jenseits im Diesseits. Der irdische Glaube der religionslosen, scheinbar rationalen Gegenwartsmenschen ist das Du, die Suche nach der Liebe im anderen. ... Die diesseitige Rest- und Neureligion der Liebe führt im individualistischen Gegeneinander zu erbitterten Glaubenskriegen, nur daß diese in den vier Wänden oder vor Scheidungsrichtern und Eheberatern ausgetragen werden. Die Sucht nach Liebe ist der Fundamentalismus der Moderne. Ihr sind fast alle verfallen, gerade auch dann, wenn sie fundamentalistischen Glaubensbekennissen ablehnend gegenüberstehen. Liebe ist die Religion nach der Religion, der Fundamentalismus nach der Überwindung desselben.“⁵⁴

Gegen diesen Fundamentalismus ist gewiss therapeutische Aufklärung die erste Instanz, um Beziehungen aus illu-

sionären Ansprüchen und unbewussten „Kollusionen“⁵⁵ zu befreien. Existentiell gesehen verlangt aber eine solche Situation gerade nicht die Überwindung der Religion, sondern die Erfahrung einer Religion der Liebe. Wenn Lacan zu Recht die Lösung des Beziehungsproblems in der Aufgabe sieht, die Struktur des Begehrts des imaginären Anderen in Richtung Anerkennung des symbolischen Anderen zu transformieren, bleibt dennoch anthropologisch das Faktum der Vergänglichkeit und existenziell die Angst des Subjekts vor seiner Wertlosigkeit für den Anderen bestehen. Diese beiden absoluten Bedrohungen der Existenz, die alles Leben in einen prekären Kreislauf von Begehrts- und Zerstören hineinziehen, sind m.E. nur dann zu befrieden, wenn wir uns einer Transzendenz anvertrauen können, die uns wie ein absolut liebendes Du begegnet.

3. „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8)

Unsere kleine Phänomenologie der Liebe hat gezeigt: So vielschichtig und psychologisch komplex Liebe ist, sie ist jene affektive und ethische Kraft, die menschliche Subjekte zu Personen macht. Denn erst die Liebe erkennt in einem Subjekt ein Wesen unbedingter Würde und Einzigartigkeit. Wir können ohne die Erfahrung von Liebe nicht Person werden, wohl aber Subjekte. Unsere Subjektivität, unser rationales Ich braucht in der Lebensgeschichte gleichsam „sozio-ökologisch“ die Atmosphäre von Liebe, um zur Person zu reifen.

⁵³ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 75.

⁵⁴ U. Beck/E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M. 1990, 21.

⁵⁵ Unter Kollusion versteht der Paartherapeut J. Willi ein „uneingestandenes, voreinander verheimlichtes Zusammenspiel zweier oder mehrerer Partner aufgrund eines gleichartigen, unbewältigten Grundkonflikts“ (J. Willi, *Die Zweierbeziehung. Spannungursachen, Störungsmuster, Klärungsprozesse, Lösungsmodelle*, Reinbek bei Hamburg 2001, 59).

Wir sind uns dieses Geschehens in der Regel selten bewusst, aber wir sehnen uns im Grunde jeden Augenblick danach: Uns im Herzen eines geliebten Anderen aufbewahrt zu wissen. Der Gedanke, nicht einmal für einen einzigen Menschen wichtig zu sein, ist uns unerträglich. Unsere Ich-Identität würde unter dem Horror dieser Bedeutungslosigkeit zugrunde gehen.

Allerdings wissen wir heute auf äußerst radikale Weise, dass unsere Personalität eingebettet ist in die Zufälligkeit von Natur und Geschichte. Wir sind fühlende, selbstbewusst gewordene „Hominiden“, die sich biologisch gesehen nicht wesentlich von „Primaten“ unterscheiden. Das heißt aber auch in aller Schärfe: Der evolutive Naturprozess des Lebens hat für die Unbedingtheit und Würde eines einzelnen Lebewesens kein Gespür. Trotzdem weiß der Mensch unter allen Lebewesen um seine ihm eigentümliche Not, dass ihm kein Stein, keine Pflanze, kein Tier, ja auch keine Gesellschaft affektiv und kognitiv das zu geben vermag, was ihm ein Du geben kann: um seiner selbst willen geliebt zu sein. Aber auch dieses Bedürfnis nach Liebe ist durchwachsen mit dem von jedem Menschen gefühlten Schmerz, nicht geliebt zu sein. Solange nun die Religionen diesen springenden Punkt deuteten und rational von der Milliarden Jahre langen Geschichte des Kosmos nichts wussten, konnten sie dieses Existenzproblem nur mythologisch, rituell und symbolisch lösen: sei es mit dem Modell der *Wiedergeburt* oder dem Modell der *Schöpfung*. Erst die neuzeitlichen Naturwissenschaften, die diese religiöse Symbolik für die Naturerklä-

rung, welchen Ort das Leben und der Mensch im Kosmos einnimmt, ausschloss – erst dieses naturwissenschaftliche Wissen konfrontiert uns seit gut einem Jahrhundert mit einer faszinierenden Naturgeschichte, die uns aber zugleich immer wieder neu in einen Schockzustand versetzt, wenn wir uns die „kränkende“ Einsicht vor Augen führen: Wir Menschen sind in der Beobachterperspektive des Lebens nicht das Ziel der Natur, sondern eine Spielform, ein Durchgang. Unser kleines Leben kümmert das Weltall nicht. Es bleibt stumm und kalt, wenn wir leiden, töten, sterben.³⁶ Auch wenn wir uns dieses große Panorama nur selten bewusst machen: Wir fühlen emotional allemal diese Not, und zwar in der Angst vor unserer Vergänglichkeit und in der Angst vor unserer Nichtigkeit. Denn auch das menschliche Du vermag die Kluft zwischen dem unbedingten Wert des Einzelnen, wie ihn allein die Liebe erblickt, und seiner Vergänglichkeit nicht zu schließen. Aber gerade weil uns in dieser Situation weder der Andere noch die Naturwissenschaften, noch die Politik oder die Sozialwissenschaften und wohl auch nicht die Philosophie eine authentische Antwort auf diese Frage nach dem Sinn des Einzelnen geben können, darum wird die Suche nach einer *religiösen Antwort* heute wieder so wichtig.

Es gibt seit mehr als zwei Jahrtausenden zwei religiöse Wege, die darauf Antwort geben: Der *mystische Weg*, in seiner Höchstform in der buddhistischen Religion ausformuliert, ist der Weg der *Ent-Personalisierung*. Ziel des individuellen Lebens ist das radikale Sich-Lösen von allen anhaftenden Bin-

³⁶ Gegen alle mythologisierende Romantik von Esoterik und New Age pflichte ich daher dem Existenzialisten J. Monod oder H. Blumenberg bei, wenn sie unsere Einsamkeit im Kosmos ungeschönt vor Augen führen: J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1988; H. Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt/M. 1986, 75.

dungen. Nur weil wir Leben subjektiv begehrten, sagt Buddha, leiden wir. Wenn wir es aufgeben, unser illusionäres Ich zu suchen, werden wir frei. Der andere Weg, den die monotheistischen Religionen entwickelt haben, ist der Weg des *personalen Glaubens* an einen Gott; dieser Weg scheint den anderen Pol anzustreben: den der *Trans-Personalisation*. Ziel des individuellen Lebens ist das radikale Sich-Einlassen auf eine Transzendenz, der wir vertrauen können wie einer unendlichen ewigen Liebe, in deren Herz wir für immer eingeschrieben sind (vgl. Jer 31,3).

Darum können wir die Gründungs geschichte dieses Verhältnisses, die Bibel, durchaus als Liebesgeschichten zwischen Gott und Mensch lesen. Wir können hier eine solche Rekonstruktion nicht leisten, aber es wäre nicht schwierig, in der symbolisierten Form der Heilsgeschichte jene Muster zu entziffern und zu erkennen, die menschliche Beziehungsgeschichten auf der Suche nach Liebe aufweisen³⁷: Etwa das paradiesische Glück der Liebe als Einssein mit der Natur, dem Nächsten und dem Schöpfer (Gen 2); der subtile Zweifel am Wohlwollen der Liebe, aus der wir leben (Gen 3); die destruktiven Reaktionen verschmähter Liebe, die zu Hass und Totschlag führen (Gen 4); die Leidenschaft Gottes auf der Suche nach dem Menschen und die Leidenschaft des Menschen auf seiner Suche nach Gott (Hos 11); die Einsamkeit und Not in den Tagen des Elends und Leidens (Ijob); die überwältigende Erfahrung, dass Gottes Liebe jeden Augenblick in

allen Dingen gegenwärtig ist und nur auf unsere Aufmerksamkeit wartet (Mt 25ff); die gnadenhafte Entdeckung, dass sich göttliche Liebe im Du des Menschen (Jesus Christus) inkarniert; schließlich: die durch keinen Beweis erbringbare Evidenz, dass die Liebe (Gottes) stärker ist als der Tod (Hld 6,8; Lk 24,5).

So gesehen antwortet der Gottesglaube auf die Frage des Menschen nach seinem Ort im Gesamt des Seins mit einem einzigen, alle Beziehungsgeschichten des Menschen mit der Transzendenz zusammenfassenden Satz: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16). Was philosophisch anthropomorph und psychologisch Projektion ist, ist existenziell jedoch eine Brücke, wie das in jedem Augenblick anwesende Verhältnis zum transzendenten Grund gelebt werden kann und soll. Gewiss: Dieser Satz ist ein symbolischer Satz, denn wir können von Transzendenz nur symbolisch oder analog sprechen. Ebenso gewiss ist, dass die Symbolik dieses Satzes nie mals erfahrene und geschenkte Liebe in den realen Verhältnissen unseres Lebens ersetzen kann – darum kommt es in der Tat darauf an, ob wir den Nächsten und uns selbst lieben (Mk 12,29–31; Mt 25, 31–46; Lk 10, 25–37; 1 Joh 4,11 u.a.). Schließlich gibt dieser Satz auch keine Antwort auf die Fragen nach dem Warum des schuldlosen Leidens und des dunklen Zerstörungsdrangs im Menschen. Aber dieser Satz ist der Schlüssel für die in unserer Seele angelegte, jedoch immanent vergeblich bleibende Suche nach einem absoluten Du³⁸.

³⁷ Die Berechtigung und die Notwendigkeit einer tiefenpsychologisch angeleiteten Hermeneutik der biblischen Texte besteht darin, dass diese Hermeneutik die ursprünglich für Kollektive erzählten Symbolgeschichten für das einzelne Individuum und deren Biografie entschlüsseln kann. Gerade in einer Phase, wo die Funktion von Religion sich von kollektiven Leistungen (Weltbilddeutung; ethische Orientierung usw.) abzulösen beginnt, kann Religion nur dann relevant bleiben, wenn ihre Fruchtbarkeit für das Individuum erfahrbar bleibt.

³⁸ Darum hat die Definition des Thomas von Aquin: „Anima est quodammodo omnia“ [die Seele ist gewissermaßen alles] in einem transformierten Sinn auch heute noch ihre volle Berechtigung (S.Th. I.14.1).

Nur im transpersonalen „Du Gottes“ ist jenseits von Vergänglichkeit und Nichtrigkeit diese Erfüllung ausgesagt.

„Gott ist Liebe“ heißtt darum, dass sich der Mensch als ein Wesen verstehen kann, das um seiner selbst willen bejaht und angenommen ist; das in seinem Mitmenschen und in seinen Mitgeschöpfen den Ort der Erfahrung die-*ser* Liebe und des ihr Verpflichtetseins erblicken darf; das schließlich sein Leben in einem umfassenden Akt der Transzendenz der Liebe öffnen soll. Natürlich zeigt die gelebte und die nicht gelebte Geschichte des Transzendenzverhältnisses, sei es in den Religionen und Kirchen oder in den individuellen Formen von Menschen, alle Spuren von Naivitäten, Missverständnissen, pathologischen und gewalttätigen Formen. In dieser Hinsicht scheint der monotheistische Anthropomorphismus gegenüber mystischen Religionen weit im Nachteil zu sein – er verstrickt sich immer wieder in den verdinglichten Bildern und subjekthaften Beziehungsmustern. Andererseits gibt es keinen anschaulicheren und mit dem konkreten Leben so sehr verwurzelten Weg wie die anthropomorphen Gottesgeschichten der Bibel.

Es ist allerdings das eigentümliche Geheimnis der Liebe, dass sie uns eine innere Erfahrung schenkt, die der mystischen gleichkommt: In ihr erfährt der Mensch, mit allem in tiefster Verbundenheit zu sein (vgl. Apg 17,28). Dann hat der/die Glaubende jene Schwelle überschritten, wo sich die subjekthafte Gottesvorstellung auflöst im Schweigen und Atmen der Transzendenz in allen Dingen. Nicht die christliche Gottesaussage der Liebe, sondern der jüdi-

sche Name Gottes symbolisiert diese Qualität der Transzendenzbeziehung: „Ich bin der, der „Ich-bin-da““ (Ex 3,14). In der Verbindung beider Gottesnamen aber besteht die Herausforderung an den Glaubenden, die anthropomorphe Gottesrede durchzuarbeiten, um ihre Bilder und die darin versteckten Projektionen hinter sich zu lassen. Für die christliche Tradition bleibt Meister Eckhart der radikalste Denker, um dieser Unaussprechbarkeit Gottes zu genügen: „Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache“.³⁹ Dies ist wohl auch der letzte und tiefste Akt jeder wahren menschlichen Liebe: ihr Gegenüber in eine unbedingte Freiheit zu entlassen. Darum ist die Liebe jene Kraft, die den Schmerz der Einsamkeit, der Verneinung, des Hasses und des Todes zulassen kann, weil sie unserem Fluchtverhalten vor diesen Erfahrungen nicht erliegt.⁴⁰ Die missverständliche und missbrauchte Botschaft des christlichen Glaubens, dass in Liebe gefühltes Leid erlöst, könnte hierin einen neuen verstehbaren Zugang finden. An Gott und seine Liebe zu glauben heißtt, sich nicht in unendlichen Liebessehnsüchten zu suhlen, sondern den Kreislauf des Hasses, den verratene Liebe auslöst, zu unterbrechen wagen. Das Leiden zu erinnern und nicht zu verdrängen, ist im Kern der jüdisch-christlichen Gottesrede aufbewahrt. Jesus von Nazareth sprechen wir deshalb zu, Gottes Liebe auf Erden zu sein, weil in seinem Lieben und im Scheitern seiner Liebe das Ja Gottes stärker war als das Nein der Endlichkeit. Diese erlösende Ohnmacht in der Transzendenz der Liebe erschreckt aber je aufs Neue und bleibt immer befremdlich.⁴¹

³⁹ J. Quint, Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1979, 308. Siehe dazu: F. Maas, Meister Eckhart: Aufschub von Einheit als Raum zum Leben, in: Conc (D) 31 (1995) 133–138.

⁴⁰ Siehe dazu: A. Gruen, Verratene Liebe – falsche Götter, Stuttgart 2003.

⁴¹ Vgl. H.-J. Smidt, Nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg 2001.

Am Puls der Zeit

Neue Herausforderungen der Seelsorge durch City-Pastoral

Ohne Zweifel erleidet die Kirche und ihre Botschaft in unseren Breitengraden einen gewaltigen Bedeutungsverlust. Es überrascht dabei die Rasanz des Einbruchs an Kirchlichkeit und Christlichkeit in quantitativer und qualitativer Hinsicht. Gleichzeitig sind (nach Hans-Joachim Höhn) vielerlei religions- beziehungsweise glaubensproduktive Kräfte in den gesellschaftlichen Verwerfungen spätmodernen Lebens auszumachen. Zweifellos sind diese Einbrüche und Aufbrüche besonders spürbar in den Städten des westlichen Zivilisations- und Kulturreiches, die zum Schauplatz menschlicher Lebensgestalt(ung) im Sinne einer wertpluralisierten Fluktuation in Raum und Zeit geworden sind. Es ist daher nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, nach einer neuen Art und Form kirchlicher Präsenz im Leben heutiger Menschen zu fragen, um die der Kirche anvertraute unverwechselbare Botschaft heute neu zu Gehör zu bringen.

Im Kraftfeld der genannten drei Faktoren ist seit kurzem eine junge pastorale Bewegung entstanden, die noch nicht eindeutig definitorisch zu fassen ist. „Gesprochen wird von City-Pastoral, von Passanten-Pastoral, von Offener Tür, von Foren oder auch Foyers, vom Kirchenladen, von der Marktplatzkir-

che wie in Mannheim, dem C-Punkt wie in Freiburg, vom Münster- oder Dom-Forum wie in Köln. ... Allein die verschiedenen Begriffe signalisieren, dass sich das Gemeinte nicht einfach oder gar vorschnell auf den Punkt bringen lässt! Gemeinsam ist den verschiedenen derzeitigen Versuchen, dass sie als Ausdruck für ein waches, verantwortliches Handeln der Kirche angesichts der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse verstanden werden dürfen – und dies verortet im spezifischen Raum einer Innenstadt.“¹ „Eine wichtige Rolle spielt dabei die Tatsache, dass in der Stadt die gesellschaftliche Entwicklung und die Herausforderungen an das kirchliche Handeln geballt wahrnehmbar werden. Überlegungen und Maßnahmen der City-Pastoral sind deshalb nicht selten relevant für die Pastoral insgesamt.“²

Was aber ist das eigentlich: City-Pastoral? Und was soll City-Pastoral? Was braucht City-Pastoral? Und wie geht City-Pastoral? Diese grundlegenden Fragen in Bezug auf eine neue pastorale Praxis waren der Hintergrund für ein Hauptseminar „Citypastoral – Konzepte und Projekte einer Seelsorge in der Stadt(mitte)“, das im WS 2002/03 am Arbeitsbereich Pastoraltheologie der Albert-Ludwigs-Universität Frei-

¹ Paul Wehrle, City-Pastoral. Seelsorge an den Wegen der Menschen, in: Paul Wehrle/Tobias Licht (Hg.), City-Pastoral in der Erzdiözese Freiburg. Grundlinien und Ansätze (Freiburger Texte 47), 2002, 7. – Auch in Österreich gewinnt City-Pastoral an Bedeutung: So ist beispielsweise in der Linzer Innenstadt „Urbi@Orbi“ innerhalb kurzer Zeit zum gut angenommenen pastoralen Stützpunkt geworden. (Ann. der Redaktion)

² So Erzbischof Dr. Oskar Saier im Vorwort, in: Wehrle/Licht, City-Pastoral in der Erzdiözese Freiburg, 4.

burg³ in Zusammenarbeit mit dem Arbeitsbereich Religionspädagogik der Katholischen Fachhochschule Freiburg⁴ veranstaltet wurde. Thematisch orientierte Referatseinheiten, ein ausführlicher Studentag und eine Exkursion zur Cityseelsorge in Liebfrauen/ Frankfurt führten zu Erkenntnissen, die zusammengefasst und systematisiert im Folgenden einer breiten Leserschicht zugänglich gemacht werden sollen. Pastoraltheologie fühlt sich letztlich einer Praxisoptimierung kirchlicher Pastoral verpflichtet. Der Ertrag des genannten Hauptseminars soll deshalb als kritisch-förderlicher Reflexionsbeitrag für den dynamischen Prozess einer neuen Gestalt von Kirche in der Stadt verstanden werden.

Hilfreich ist dabei zuallererst die grundsätzliche Einsicht, dass City-Pastoral nicht überall möglich und auch nicht überall sinnvoll ist. Eine gewisse Größenordnung von Stadt scheint die notwendige Voraussetzung für die Errichtung von City-Pastoral zu sein. Selbstverständlich ist City-Pastoral Stadtseelsorge, aber Stadtseelsorge – das zeigen die historischen Rückgriffe ebenso wie die aktuellen kirchlichen Vollzüge in einer Stadt – ist mehr als City-Pastoral. City-Pastoral darf auf keinen Fall mit Erfolgserwartungen überschüttet und damit in ihrer realistischen Effizienz gefährdet werden. Sie ersetzt weder eine Pfarrgemeinde noch ist sie eine Pfarrgemeinde. Ihr Dienst ist subsidiär: Am Puls städtischen Lebens wird sie Begegnungsstätte mit Verweischarakter bleiben müssen. So ist in kluger Einbindung in die Pastoral einer Stadtkirche insgesamt vor Über-

forderungen sowohl in Bezug auf Auftrag als auch auf Personal einer City-Pastoral zu warnen. City-Pastoral kann nicht ersetzen, was die Pfarrgemeinden und deren Christen vor Ort nicht leisten. Aber sie kann auf eine neue (alte?) Dimension von kirchlicher Pastoral aufmerksam machen: Kirche heute hat in geforderter Offenheit gegenüber menschlicher Lebensgestalt(ung) erkennbar zu sein durch ihre Botschaft, das Evangelium, und durch die Rechenschaft von der Hoffnung, die die Kirche aufgrund dieser Botschaft erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15). City-Pastoral ist so eine diakonale Dimension von kirchlicher Seelsorge überhaupt. In ihr bekommt der pastorale Auftrag der Kirche unter den Bedingungen einer spätmodernen Stadt ein erkennbares Gesicht, das sieht und hört und spricht.

1. Zielvorstellungen von City-Pastoral

1.1 Suchende und fragende Menschen

City ist der Raum, in dem viele Menschen unterwegs sind, unterschiedlichsten Interessen nachgehen oder auch bestimmte Aufgaben erledigen müssen. „Die City ist Inbegriff für den Passanten, für denjenigen, der vorübergeht, vorbeischlendert.“⁵

City-Pastoral richtet sich somit an Menschen, die sich in der City bewegen – sei es, weil sie dort wohnen, sei es als Pendler, Einkaufende, Touristen. Für sie gilt, dass die City (wenn möglicherweise auch nur temporär) als neuer Erfahrungs- und Erlebnisraum empfunden wird. Dieser ist zudem dadurch gekennzeichnet, dass in ihm

³ Prof. Dr. Hubert Windisch, Wiss. Mitarbeiterin Friederike Maier, Wiss. Mitarbeiter Michael Hettich.

⁴ Prof. Gerhard Rummel unter Mitwirkung von Honorarprofessor Weihbischof Dr. Paul Wehrle. (Weihbischof Wehrle ist Honorarprofessor an der Albert-Ludwigs-Universität)

⁵ Matthias Woivode, Citypastoral – ein pastoraltheologisches Paradigma? In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück. 50 (12/1998) 366–371, 369.

gesellschaftliche Veränderungsprozesse der Postmoderne in verdichteter Form zu Tage treten. Einige ihrer Charakteristika sind: Individualisierung bei gleichzeitiger Pluralisierung von Ansichten und Lebensformen, passagere Lebensformen, Mobilität, Beschleunigung, Lärm und Anonymität. Damit deutet sich die Ambivalenz im Erleben von Menschen in der City an: Einerseits eröffnen sich neue Freiheits- und Betätigungsmöglichkeiten, andererseits stellen sich Belastungen durch Diffusität, Anonymität oder Ortlosigkeit des Einzelnen in der Masse ein. Hohe Mobilität und unaufhörliche Beweglichkeit machen die City zum Raum flüchtiger, kurzzeitiger Begegnungen und damit für nicht wenige zum Ort der Heimatlosigkeit, der Erfahrung von Einsamkeit und Fremde. Auch in entscheidenden Sinnfragen des Lebens stehen viele Menschen allein da: Wo gehöre ich hin? Worauf ist Verlass? Was soll das Ganze?⁶

Es ist daher nicht verwunderlich, dass da, wo die Säkularisierung am größten ist, auch die Sehnsucht nach Religion groß wird. „Die moderne Stadt wird nicht wenigen Zeitgenossen bald ‚zu viel‘, zu unübersichtlich und zu verworren; zugleich bietet sie ihnen ‚zu wenig‘.“⁷ Es wächst ein Hunger nach mehr Tiefe und Sinn in ihrem Leben, nach Gemeinschaft und Lebensfreude, Transzendenz und Orientierung. Von

daher lassen sich auch „religionsproduktive“ Elemente in der City erkennen.⁸ Allerdings stillen immer mehr Menschen ihren religiösen Hunger in vielfältigen Angeboten außerhalb des Christentums.

Der City-Pastoral geht es um Menschen, die in dieser Situation auf der Suche sind nach dem, was ihnen fehlt, obwohl sie alles haben.⁹ Sie will aus dem Glauben Hilfe anbieten im Umgang mit den Widersprüchen der Stadt, ihren Kontrasten und ihrer Geschwindigkeit. Sie ist getragen von der Überzeugung, dass im christlichen Glauben das „Mehr“ zu finden ist, nach dem Menschen suchen, und sie will dieses „Mehr“ in der Begegnung mit Jesus Christus entdecken lassen. Im Sinne einer „Seelsorge als Gastfreundschaft“ (Rolf Zerfaß) wird Suchenden in einem befristeten Angebot die Möglichkeit gegeben, zu ihren Bedingungen in die Welt der Glaubenden einzutreten.¹⁰ Dies beinhaltet die „niedrigschwellige“ Möglichkeit eines kurzfristigen unverbindlichen Kontakts, bei dem der Einzelne entscheidet, ob mehr daraus wird.¹¹ Das Maß von Nähe und Distanz bestimmt jeder selbst. City-Pastoral lässt frei und verpflichtet nicht. Sie will keine neuen Gemeinden (etwa im Sinn von Personalgemeinden) bilden. So wie Menschen „en passant“ in der Stadt unterwegs sind, „durchlaufen“ sie die citypastorale Angebote, was freilich

⁶ Vgl. Wehrle, City-Pastoral (s. Anm. 1) 9.

⁷ Hans-Joachim Höhm, Flüchtige Bekannte?! Thesen zur „Passantenpastoral“, in: Lebendige Seelsorge 4/5 (2000) 229.

⁸ Vgl. Hans-Joachim Höhm, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (Quaestiones disputatae 154), Freiburg u.a. 1994, bes. 130ff. Die Europäische Wertestudie 2000 spricht gar von einem „Megatrend Religion.“ Vgl. hierzu Paul M. Zulehner, Megatrend Religion, in: Stimmen der Zeit 2 (2003) 87–96.

⁹ Vgl. Höhm, Flüchtige Bekannte (s. Anm. 5), 233.

¹⁰ Hier bietet sich das Wort vom „accueil“ an – Menschen werden willkommen geheißen in ihrer diffusen Sehnsucht. Für eine solche Annahme gibt es keine (Vor-)Bedingungen.

¹¹ Es handelt sich um punktuelle Ereignisse, ohne an Wirksamkeit und Nachhaltigkeit einzubüßen, um „Gelegenheitsstrukturen für unverfängliche Außenkontakte“ (Michael Hochschild, Auf der Schwelle in die Zukunft. Den Wandel der Kirche verstehen und mitgestalten, Stuttgart 2001, 103).

nicht ausschließt, dass sie in bestehenden Gemeinden (neue) Beheimatung finden. Gäste können wiederkommen, aber es ist nicht das Ziel, sie zu „Dauergästen“ zu machen.

1.2 Intentionen der Kirche

City-Pastoral geht davon aus, dass der Lebensraum der Menschen Handlungsräum der Kirche ist. Die Kirche hat keine wichtigere Aufgabe, als den lebendigen Gott zu verkünden und den Menschen Geborgenheit im Geheimnis Gottes als „Obdach der Seele“ (P.M. Zulehner) zu schenken. Ange-sichts der heutigen Situation von Menschen steht City-Pastoral unter der Doppelanforderung von Offenheit und Erkennbarkeit, Identität und Relevanz. Weltoffenheit und kritische Zeitgenossenschaft lassen die Kirche an säkularen Orten antreffbar sein, um jene wahrzunehmen, die auch religiös „en passant“ sind.¹²

Es kann freilich nicht darum gehen, „neben den vielen Ständen in unseren Straßen noch einen zusätzlichen Stand im bunten Markt der Angebote und Abwechslungen aufzustellen zu wollen“¹³ oder „Religion zur schnell konsumierbaren Ware zu machen oder den Banalitäten des städtischen Unterhaltungs- und Zerstreuungsmilieus eine religiöse Variante an die Seite zu stellen.“¹⁴ „City-Pastoral hat weit mehr mit der biblischen Zusage beziehungsweise mit dem Auftrag Jesu zu tun, an die Hecken und Zäune zu gehen und auf das Neue, das mit ihm begonnen hat, aufmerken zu lassen – dies einladend

und zugleich unterscheidbar, werbend und doch nicht aufdringlich, missionarisch-selbstbewusst und zugleich demütig.“¹⁵

Damit bleibt sie der Mahnung der Würzburger Synode treu: „Die Welt braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion; sie braucht und sucht (wenn überhaupt) das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung. Und was wir ihr schulden, ist dies: das Defizit an anschaulich gelebter Hoffnung auszugleichen.“¹⁶

Menschen in der City soll das Wichtigste, das uns als Christen bewegt, nicht vorenthalten werden. Es gilt, mit ihnen auf Spurensuche nach Gottes Gegenwart in der Welt und im persönlichen Leben zu gehen und den Glauben gleichsam „vorzuschlagen“¹⁷ als Orientierung und Kraft zu einem sinnerfüllten Leben in dieser Welt.

Es ist ein Versuch, Menschen mit der Wirklichkeit Gottes in Verbindung zu bringen, kein Versuch zur „Rekrutierung“ – es sollen nicht zuerst neue Kirchenmitglieder geworben werden. Denn „Seelsorge gibt es nie um den Preis der (Kirchen-)Mitgliedschaft, sondern sie geschieht immer um ihrer selbst willen“.¹⁸ Die Kirche bezeugt so, universales Sakrament des Heils zu sein und überall das wirken zu wollen, was sie ist.

1.3 Pastorale Grundfunktionen

Durch City-Pastoral zeigt sich: Kirche will nicht etwas für sich, sondern sie will für die Menschen „Zeichen und

¹² Vgl. Höhn, Gegen-Mythen (s. Anm. 8) 136.

¹³ Wehrle, City-Pastoral (s. Anm. 1) 9.

¹⁴ Höhn, Gegen-Mythen (s. Anm. 8) 138.

¹⁵ Wehrle, City-Pastoral (s. Anm. 1), 9f.

¹⁶ Beschluss „Unsere Hoffnung“, II, 2, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Gesamtausgabe I), Freiburg u.a. 1976, 101.

¹⁷ Vgl. dazu den Brief der französischen Bischöfe an die Katholiken Frankreichs: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft, Bonn 2000 (Stimmen der Weltkirche 37).

¹⁸ Hochschild, Auf der Schwelle (s. Anm. 9), 108.

Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) sein. Die Grundfunktionen von Kirche werden in der City-Pastoral auf neue Weise lebendig.

Martyria

Der erste Schritt zum Christwerden gründet in der Erfahrung, Menschen kennen gelernt zu haben, die als überzeugte Christen leben.¹⁹ Bereits die Tatsache, dass an citypastorale Orten Menschen da sind, die Zeit haben, die zuhören und Gesprächsmöglichkeit bieten, und damit die Art, wie Besucherinnen und Besucher gastfreundlich und ehrfurchtsvoll auf- und angenommen werden, kann Anlass für Suchende sein, nach dem Grund der Hoffnung zu fragen, die die Christen beseelt (vgl. 1 Petr 3,15). Was sie selbst leben lässt, was ihrem Leben Grund, Halt und Richtung gibt, bringen die in der City-Pastoral Tätigen dann freilich auch – behutsam, aber zugleich doch selbstbewusst – in das „Zeugnis des Wortes“.

Martyria heißt deshalb, auf die religiösen Fragen aufmerksam zu werden, die gerade bei Menschen in der City wach werden, und ihnen aus der Kernmitte des christlichen Glaubens eine Antwort zu geben.

Sie wird vom – unter Umständen kurzen – Gespräch bis hin zu Beratung, Glaubens- und Bibelkursen, die nicht unbedingt von den citypastorale Stellen selbst angeboten werden müssen, sondern auf die dort lediglich verwiesen wird, ein Klima schaffen für die Auseinandersetzung mit Sinnfragen.

Leiturgia

In einem Umfeld der Beschleunigung gestaltet City-Pastoral Liturgie als heilsame Unterbrechung des Alltäglichen,

als „Entschleunigung“ und feierndes Danken und schafft dadurch eine Atmosphäre, in der religiöser Hunger gestillt und Gemeinschaftserfahrung gestiftet werden kann. Eine gut gestaltete Liturgie hat Ausstrahlung. Als Mitte und Herz der City-Pastoral kann sie vom kurzen (Mittags-)Gebet über verschiedene Andachtsformen bis zur schlicht gehaltenen Eucharistiefeier reichen. Dort, wo Menschenmassen vorbeifluten und überhaupt alles in Bewegung ist, muss sie regelmäßig zur selben Zeit stattfinden, so dass jedem in die Augen springt: Hier ist immer Gottesdienst. Gegen die Intimisierung des Religiösen wird das öffentliche Gotteslob bewahrt, kommt das Gebet in die Stadt und die Stadt ins Gebet.

Diakonia

In der City ballen sich die Gegensätze zwischen Arm und Reich und verdichten sich Formen materieller, sozialer und psychischer Not, die Menschen an den Rand des gesellschaftlichen Lebens, oft auch an den Rand des Lebendkönens und -wollens drängen.²⁰ Ihre diakonische Dimension zeigt City-Pastoral da, wo sie zur ersten Adresse für Rat- und Hilfesuchende wird, die nicht wissen, wohin sie sich wenden können. Die Gespräche können dabei von einer ersten Beratung bis hin zur Weitervermittlung an geeignete Beratungsstellen und caritativ-diakonische Einrichtungen oder bis zum Beichtgespräch führen.

Es kann bei der Diakonie freilich nicht um eine Verdoppelung dessen gehen, was ohnehin schon durch caritative Einrichtungen getan wird. Dies zeigt sich besonders am Beispiel Freiburg. Hier liegt der Schwerpunkt stattdessen

¹⁹ „Evangelii nuntiandi“ nennt dies das „Zeugnis des Lebens“. Vgl. Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Nr. 21 u. 22.

²⁰ Vgl. Leo Karrer, Der Stadt Bestes suchen, in: Diakonia 32 (5/2001) 308.

auf der „kulturellen Diakonie“. Sie trägt der Tatsache Rechnung, dass gerade die großen und alten Kirchengebäude in den Großstädten von vielen Menschen zumeist wegen ihrer Kunst aufgesucht werden.²¹ Eine „kulturelle Diakonie“ sieht es als Aufgabe, an die kunsthistorischen Interessen der Besucher anzuknüpfen und „Gedächtnisarbeit“ für die Gesellschaft zu leisten, indem sie den Menschen dient, die in Räume kommen, die sie nicht mehr kennen und deren Sprache sie meist nicht mehr verstehen. Entgegen einem Trend zur „Musealisierung der Kirchen“ werden so Kirchenräume erschlossen als Orte des Glaubens, des Innehaltens, des Gebetes und der Versammlung der feiernden Gemeinde.

2. Ausstattung von City-Pastoral

Die Ausstattung mit Personen und Räumen hängt von den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten und Ressourcen ab. Gleichwohl lassen sich einige allgemeingültige Erfordernisse feststellen, zumal City-Pastoral zu einem Großteil von den Personen, die sie tragen, und den Orten, an denen sie stattfindet, lebt.

2.1 Mitarbeiter/innen

Förderlich ist eine City-Pastoral, in der Priester und Laien, Haupt- und Ehrenamtliche zusammenarbeiten, ihr spezifisches Profil und ihre verschiedenen Kompetenzen einbringen, um so ihre jeweilige Berufung zur Sendung in der Welt wahrzunehmen.

Gerade der Gedanke des Apostolats der Laien, wie er vom Konzil entworfen wurde, dass jeder Christ Zeugin und Zeuge des Glaubens sein kann

und sein soll, wird hierbei aufgegriffen. Hier drückt sich auch die Überzeugung aus, „dass katholische Kirche sich noch stärker als bisher ‚personalisieren‘ muss, aber nicht nur in ihren Amtsträgern und ‚Spitzenvertretern‘, sondern in der Breite ihrer Berührungs möglichkeiten mit der heutigen Gesellschaft“²².

Als besondere Chance zeigt sich die Anwesenheit einer Ordensgemeinschaft an citypastoralen Orten; durch ihre Beständigkeit (sowohl hinsichtlich ihrer Gebets- als auch ihrer Gesprächspräsenz) kann sie ein beredtes Zeugnis der Verlässlichkeit geben.

Hinsichtlich der Anforderungen an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der City-Pastoral wird man mit Recht sozial-kommunikative Kompetenzen, Einfühlungsvermögen und Offenheit für kurzlebige und fordernde Kontakte zu anderen Menschen voraussetzen können. Und entsprechende Maßnahmen der Aus- und Fortbildung sowie regelmäßige Austauschmöglichkeiten unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sind notwendig. Gleichzeitig gilt es, überzogenen Ansprüchen zu wehren. Entscheidend wird sein, dass es sich um Personen handelt, die „in der Welt der Menschen“ und „in der Welt Gottes“ leben – die wissen, was Menschen in der heutigen Gesellschaft bewegt und die selbst bewegt sind von einem tragfähigen Glauben an Gott, damit dieser durch ihre Person durchklingen („per-sonare“) kann. „Es müssen geistliche, erfahrene Menschen sein, die zudem bereit sind, ihre eigene geistliche Erfahrung anderen mitzuteilen! Gefragt und gesucht sind Christen und Christinnen mit eigenem, erkenn-

²¹ So ist der Kölner Dom der meistbesuchte Ort der Bundesrepublik. Das Freiburger Münster wird in den Monaten Mai bis September täglich von rund 10.000 Menschen besucht.

²² Die deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein. Hg. vom Sekretariat der Bischofskonferenz, Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe 68), 9.

barem Profil in einer vielfach unübersichtlichen und vielstimmigen Zeit. Es sind Menschen gesucht, die ihrerseits mitten in der Welt stehen und zuinnerst doch in Gott verwurzelt sind und gerade so die Kraft und Freiheit zum Wagnis und Zeugnis finden.“²³

2.2 Räume

Auch das Raumangebot wird sich nach den örtlichen Gegebenheiten richten. Um ein „niedrigschwelliges Angebot“ zu sichern, sollten die Räume mitten in der Stadt, im Passantenstrom stehen und leicht zugänglich sein. Inmitten der beschleunigten Umgebung sind sie Gelegenheit zur Entschleunigung, zum Innehalten und Atemholen. Als unverzichtbare Orte haben sich herauskristallisiert: Ein Ort der Stille und des Gebets, bevorzugterweise eine Kirche, sowie ein Ort der Information und der Begegnung, der die unterschiedlichsten Namen tragen kann (Kirchenladen, Forum, Foyer, C-Punkt). Letztere ermöglichen Niedrigschwelligkeit durch qualifizierte Informationsangebote, angefangen von Informationen über Gottesdienstzeiten und spezielle Angebote in den städtischen Pfarrgemeinden, über Exerzitien- und Bildungs- bis hin zu Beratungsmöglichkeiten. Dadurch eröffnen sie zugleich Vernetzungschancen mit örtlichen Pfarrgemeinden, Verbänden und Gruppierungen und anderen (kirchlichen) Einrichtungen. Vielfach finden sich hier neben kostenlosen Informationsschriften auch Möglichkeiten, etwas zu kaufen (von der Tasse Kaffee bis hin zu einem begrenzten Angebot an Devotionalien oder Kleinschriften).

Informationsfragen ziehen oftmals tieferliegende Gespräche nach sich. Es ist von Vorteil, wenn für solche Gespräche

zusätzlich Orte angeboten werden können, die vor dem allgemeinen Sehen und Hören geschützt sind.

Die Orte sollten einladend und offen wirken (durch eine ansprechende Gestaltung), gleichzeitig sollte aber auch erkennbar sein, wer und was hinter der geöffneten Tür steht.

Personen und Orte sind – wie die City-Pastoral insgesamt – Ausdruck sowohl der Offenheit als auch der Verbindlichkeit, was sich nicht zuletzt darin manifestiert, dass die Passanten sich darauf verlassen können, zu festgelegten Zeiten eine offene (Kirchen-)Tür, Kontaktpersonen, Gottesdienste usw. anzu treffen.

3. Effizienz von City-Pastoral

Ein Projekt – wie das der City-Pastoral – mit Investitionen in Räume und Personal muss von einem Prozess der Evaluierung begleitet werden. Welche Auswirkungen der City-Pastoral sind gewünscht, welche Entwicklungen positiv, wann kann die City-Pastoral als Erfolg gewertet werden?

Die Frage nach dem „Erfolg“ citypastoraler Initiativen ist Ansporn zum Nachdenken und Anstoß zum Widerspruch zugleich. „Erfolg ist keiner der Namen Gottes“ (Martin Buber). Und doch ist es offensichtlich, dass City-Pastoral, will sie Glaube und Kirche neu ins Gespräch bringen und Menschen auf ihrem Lebens- und Glaubensweg unterstützen, folgenreich und fruchtbringend sein muss.

Im Folgenden sollen einige Bewertungskriterien für das Projekt „City-Pastoral“ genannt werden:

Frequentierung

Ein entscheidendes Kriterium für die City-Pastoral ist gewiss ihre Frequen-

²³ Wehrle, City-Pastoral (s. Anm. 1), 13.

tierung. Wenn täglich mehrere Menschen den Weg in eine citypastorale Einrichtung finden, dann ist auch die Möglichkeit für Begegnungen gegeben. So ist es zulässig und geradezu notwendig, dass City-Pastoral ihren Standort an einer belebten Stelle wählt, die zudem von Menschen verschiedener Milieus frequentiert wird. Die Zahl der Passanten, die dann wirklich den Weg in ihre Räume finden, kann ein sprechendes Zeichen sein, wie augenscheinlich und einladend sie sind.

Besucherorientierung

In Zahlen nicht messbar und dennoch entscheidend ist, ob die Menschen, die den Schritt in eine citypastorale Einrichtung „gewagt“ haben, dort Aufmerksamkeit finden, ernst genommen werden und – wo möglich – bereicherter wieder gehen. Die Spannweite des ganzen citypastoralen „Angebots“ ist dabei den Anliegen der Besucher/innen verpflichtet.

Welche Eindrücke die Einzelnen mitnehmen, wird sich oft nicht eindeutig feststellen lassen. Positive Rückmeldungen wird es zuweilen gewiss geben und auch die Erfahrung, dass Menschen den Weg ein zweites Mal zu einer citypastoralen Einrichtung finden, kann als gutes Zeichen gewertet werden. Für die Evaluation der Begegnungen in der City-Pastoral wird aber wohl am besten bei den Erfahrungen der Mitarbeiter/innen angesetzt werden: Waren die Begegnungen von einer guten Atmosphäre geprägt – offen, klar und freundlich? Konnte ausreichend Auskunft gegeben werden? War es möglich, bei entsprechenden Anliegen einen Kontakt zu anderen Einrichtungen oder Personen zu vermitteln?

Kam es manches Mal zu tieferen Gesprächen, in denen auch der Glaube (an)gefragt war? In der supervisorischen Begleitung werden Erfahrungen von Kompetenz, aber auch Gefühle von Ohnmacht anzusprechen sein. Sie können Antrieb sein, Grundlagen zu vertiefen und die Arbeit weiter zu profilieren.

Distanzierte im Kontakt

Eine citypastorale Einrichtung wird sich schließlich fragen lassen müssen, welche „Klientel“ beziehungsweise Zielgruppe mit welchen Bedürfnissen sie erreicht. Die Intention der City-Pastoral, Milieugrenzen zu überschreiten und dem (post)modernen, dem christlichen Glauben meist entfremdeten Menschen zu begegnen, sollte in regelmäßigen Abständen vor Augen geführt werden. Werden wirklich Fernstehende angesprochen oder sind es überwiegend kirchliche „Insider“, die in der City-Pastoral neue Anregungen und Glaubensvertiefung finden? Das Ergebnis einer solchen Untersuchung könnte weitere Anstrengungen hinsichtlich der angestrebten Zielgruppe(n) bedeuten.

Vernetzung

Da City-Pastoral nicht den Anspruch haben kann, allen religiösen, kirchlichen oder sozialen Bedürfnissen von Menschen unserer Zeit gerecht zu werden, kommt der Vernetzung mit anderen Einrichtungen ein besonderes Gewicht zu. Innerhalb der City-Pastoral wird es daher ein Informationszentrum geben müssen – einen Ort geschulter Wahrnehmung für das vielfältige religiöse Leben in der Umgebung. Kontakte zu Pfarrgemeinden und Dekanaten²⁴, das Wissen um Angebote

²⁴ Die Vernetzung mit Stadtdekanat und Gesamtkirchengemeinde ist auch unter dem Aspekt finanzieller und personeller Unterstützung von Bedeutung.

von Bildungshäusern und Klöstern, Berührungen mit der politischen Gemeinde und dem kulturellen Leben in der Stadt, ökumenische und interreligiöse Kontakte sowie der Austausch mit diakonischen und sozialen Einrichtungen gehören zu einem Netzwerk, das mit der Entwicklung einer City-Pastoral zugleich aufgebaut werden sollte.

Eine erfolgreiche Vernetzung könnte durch folgende Merkmale gekennzeichnet sein: 1. Die Kontakte mit anderen Einrichtungen gehen nicht einseitig von der City-Pastoral aus, sondern sind wechselseitig. 2. Die Vernetzung kommt nicht nur der City-Pastoral und ihren Besucher/innen zugute. Auch die vernetzten Stellen profitieren von den Erfahrungen der City-Pastoral.²⁵ 3. Kontakte und Angebote werden in einem Kirchenladen nicht einfach unsortiert „gesammelt“, sondern können von den Mitarbeiter/innen bewertet und auf Anfragen hin gezielt ausgewählt werden. 4. Die gegenseitige Vernetzung – gerade auch mit den Pfarrgemeinden der Umgebung – beugt Konkurrenz- und Neidgefühlen vor und fördert den Gedanken, miteinander Kirche in der Welt von heute zu sein. Die Idee der „Kirche als soziales Netzwerk“²⁶ wird dabei weiterentwickelt.

Präsenz in der Stadt

Während unsere Pfarrbüros oft den Eindruck von Dienststellen mit gere-

geltern Öffnungszeiten machen, muss City-Pastoral im Passantenstrom ein Ort mit geöffneten Türen und Räumen sein.²⁷ Durch ihre Präsenz inmitten der anderen städtischen Angebote leistet City-Pastoral „Öffentlichkeitsarbeit für den christlichen Glauben“ (Franz Kamphaus).²⁸

Dass eine City-Pastoral in der Stadt angekommen und präsent ist, kann sich neben den Besucherzahlen auf vielfältige Weise zeigen: So werden zum Beispiel im Veranstaltungskalender der Stadt ihre Angebote aufgeführt, in der Zeitung kann über die Arbeit von Mitarbeiter/innen berichtet werden, gelegentlich gibt es gemeinsame kulturelle Veranstaltungen mit der Stadt²⁹.

Teamkultur

Das Gelingen einer Seelsorge in der Stadt hängt wesentlich von der Einstellung der Mitarbeiter/innen und deren Miteinander ab. Bereits beim ersten Schritt über die Schwelle einer citypastoralen Einrichtung kann ein Besucher spüren, welches Klima dort herrscht, und kann sich folglich ein- oder auch ausgeladen fühlen.

Der ständige Austausch und Supervision, Fortbildung und eine (gemeinsame) Vertiefung des Glaubens aus dem Evangelium heraus werden für die Arbeit in der City-Pastoral eine wesentliche Bedingung zur Qualitätssicherung sein. Die Ausstrahlung der Verantwortlichen und ein gutes Klima

²⁵ „(...) City-Pastoral bedeutet Entlastung der einzelnen Pfarreien (Infostelle), und sie übernimmt Aufgaben, die eine Pfarrei nicht leisten kann“ (Dorothea Mangold, Präsenz der Kirche bei den Menschen in der Stadt. Ansätze zu einer City-Pastoral in Freiburg, in: Wehrle/Licht, City-Pastoral (s. Anm. 1) 19.

²⁶ Vgl. Michael Hochschild, Verkündigung in und mit Hilfe von Netzwerken. Soziologische Zukunftsinspirationen, in: Manfred Enrich/Joachim Wanke (Hg.), In fremder Welt zuhause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001, 83–95.

²⁷ Vgl. Wehrle, Citypastoral (s. Anm. 1) 10.

²⁸ Übernommen von Dorothea Mangold, City-Pastoral (s. Anm. 25) 19.

²⁹ Beispielfhaft für eine Kooperation mit der Kulturszene ist das Engagement der City-Pastoral in Frankfurt. Beim musikalischen Großereignis „Sound of Frankfurt“ ist die Liebfrauenkirche die ganze Nacht über eine Ruhezone, die Tausende von Gästen anzieht und zum Innehalten in Stille und bei gregorianischen Gesängen einlädt.

im Team werden gleichzeitig qualifizierte ehrenamtliche Mitarbeiter/innen anziehen.

Den Himmel offen halten

„Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können.“³⁰ Dieser Satz aus einem Brief des Erfurter Bischofs Wanke macht auf eine (fast schon unbewusste) resignative Grundstimmung aufmerksam: Die Zahl der Christen und Kirchenmitglieder in Deutschland – und nicht nur dort – nimmt stetig ab, ein Aufbruch ist nicht in Sicht.

City-Pastoral, die in der Innenstadt „am Puls der Zeit“ ist und an den Orten größter Säkularität religiöse Sehnsüchte wahrnimmt, kann den Reichtum und die Hoffnung christlichen Glaubens neu aufzeigen. Im Kontakt mit suchenden und fragenden Menschen kann sie den Glauben als Hilfe zum Leben anbieten, Entfernte (wieder) ansprechen und so in einer Zeit, in der in Deutschland (und auch in Österreich) die Zahl der Ungetauften ständig wächst, neues Interesse am Christsein wecken.

4. City-Pastoral – eine Grunddimension von Seelsorge

Die bisherigen Erfahrungen in der neuen Bewegung „City-Pastoral“ weisen in eine eindeutige Richtung: City-Pastoral ist zukunftsfähig, sie kann – bei entsprechenden Voraussetzungen und einer sorgsamen Begleitung des Prozesses – eine tragfähige Säule in der Verkündigung der Kirche werden; sie

ist gar eine *Grunddimension* kirchlichen Handelns in unserer Zeit³¹.

Diese *Grunddimension* kirchlich-pastoralen Handelns lässt sich durch ihr theologisch und anthropologisch begründetes Anliegen, den konkreten Menschen in unserer (spätmodernen) Zeit aufzusuchen, durch ihre missions- und schließlich mit dem Spannungsgefüge „Offenheit – Identität“ näher beschreiben.

Gerade das zuletzt genannte Spannungsgefüge – offen mit den gegenwärtigen Entwicklungen umzugehen und zugleich eine eigene, im christlichen Glauben begründete Identität zu bewahren und zu bezeugen – gehört sicherlich zu den größten Herausforderungen für Christen in unserer Zeit. Fast schon zum Tabu geworden, erfordert das Gespräch über den Glauben eine große innere Weite verbunden mit einer eigenen Überzeugung, spirituelle Tiefe und eine hohe Kommunikationsfähigkeit. Viele fühlen sich bei dieser Aufgabe allein gelassen oder überfordert.

City-Pastoral kann hier ein Lernfeld sein, verschiedenste Glaubensformen, religiöse Anschauungen, Lebensgeschichten und Nöte in unserer Zeit zu verstehen, sich selbst als Christ erkennbar zu machen und Wege mit den Menschen zu suchen. Das häufig noch selbstverständlich christlich-katholische Milieu, in dem sich kirchliche Mitarbeiter/innen in den Pfarrgemeinden bewegen, wird in citypastorale Einrichtungen permanent aufgebrochen. Hier gilt es, die außergemeindliche Sprachlosigkeit im Glauben zu überwinden und in einer unaufdringlichen,

³⁰ Die deutschen Bischöfe, Zeit zur Aussaat (s. Anm. 22) 35.

³¹ „Grunddimension“ ist hier nicht mit den klassischen Grundvollzügen einer Gemeinde „martyria – diakonia – leiturgia“ zu verwechseln, die (wie oben unter 1.3 beschrieben) selbstverständlich zur City-Pastoral dazugehören. Mit „Grunddimension“ ist in diesem Zusammenhang vielmehr eine grundlegende Weise, heute Kirche in der Welt zu sein, gemeint.

aber auch erforderlichen Weise zur Rechenschaft über die eigene Hoffnung fähig zu werden.³² Der Zeitgenosse, der eine Einrichtung der City-Pastoral aufsucht, kann von den Verantwortlichen erwarten, mit allen seinen Erfahrungen ernst genommen zu werden, zugleich aber auch mit dem „Besten“ des christlichen Glaubens in Berührung zu kommen. „In diesem Sinn ist City-Pastoral nicht einfach eine neue Aktion neben vielen anderen, sondern Ausdruck dafür, dass wir selbst die Kostbarkeit des Glaubens neu entdecken und aus der Freiheit des Glaubens, ja in der Freude des Glaubens auf andere Menschen zugehen.“³³

Ist in der Vielfalt kirchlicher Aufgaben die City-Pastoral nun „das schönste Geschäft“? Weihbischof Wehrle benennt in seinen Ausführungen zur City-Pastoral in der Erzdiözese Freiburg Erfahrungen dazu: „Frauen und Männer, die verbindlich in der Pfarr- und Gemeindepastoral engagiert sind, hören mitunter mit Skepsis von den Aktivitäten um die City-Pastoral. Dann und wann wird die Vermutung geäußert, da würden einige ihre persönlichen Vorlieben ausgestalten und sich vom harten und manchmal mühseligen Geschäft der Alltagsarbeit in einer Pfarrgemeinde zurückziehen. Die City-Pastoral, so wird befürchtet, könnte auf Kosten der Seelsorge in den Gemeinden gehen.“³⁴

Solche Stimmen fordern heraus zu betonen, dass es der City-Pastoral auf keinen Fall darum gehen kann, die Pfarrgemeinden auszuhöhlen oder als über-

holt darzustellen. Sie, die oft nur punktuelle Kontakte ermöglicht, ist vielmehr auf lebendige Gemeinden angewiesen, die suchenden Menschen Gemeinschaft und Heimat im Glauben anbieten können und im Lebensraum der Menschen präsent sind.

Umgekehrt braucht aber auch das Prinzip der territorialen Seelsorge dringend eine Ergänzung. Zu lange schon ist im Bewusstsein vieler Menschen kirchliches Leben mit der Pfarrgemeinde nahezu identisch. City-Pastoral kann dieses Denken aufsprengen und zugleich den Entwicklungen in unserer Zeit, die sich verdichtet in der City zeigen, Rechnung tragen.

Letztlich geht es der City-Pastoral „daraum, welche Pastoral den Herausforderungen der postmodernen Gesellschaft am ehesten gerecht wird. (...) ‘City-Pastoral’ ist daher nicht zu allererst als eine spezifische Pastoral in der (Innen-) Stadt zu verstehen (...), sondern als eine pastoraltheologische Methode, die die Situationsanalyse zum Ausgangspunkt kirchlichen Handelns und der dazugehörigen Theorie macht.“³⁵ Vertreter/innen der „City-Pastoral“ stellen sich der Frage, wo und wie Kirche heute präsent sein muss, sie spürt religiöse Sehnsüchte auf und bringt die christliche Berufung des Menschen neu ins Spiel. Es wird für die Zukunft entscheidend sein, dass die Erfahrungen von City-Pastoral im „Netzwerk Kirche“ weitergegeben werden und Menschen an allen Orten zu einem neuen Wagnis im Glauben herausgerufen werden.

³² Die Aufgabe, den Glauben auf neue Weise ins Spiel zu bringen, wird bei Höhn anschaulich beschrieben: „Dazu braucht es Charaktere von der Art der Spurensucher und Scouts, der Vor- und Querdenker, der Kundshafter und ‚Fremdenführer‘, die zu den religiösen Ressourcen des Lebens in der Stadt führen“ (Hans-Joachim Höhn, Straßeneinsatz! Herausforderung einer Passantenpastoral, in: *Diakonia* 32 (5/2001) 344).

³³ Wehrle, City-Pastoral (s. Anm. 1) 12.

³⁴ Wehrle, City-Pastoral (s. Anm. 1) 13.

³⁵ Woitode, Citypastoral (s. Anm. 3) 370.

Standardwerke der Liturgik



Christian Grethlein /
Günter Ruddat (Hg.)

Liturgisches Kompendium

2003. 480 Seiten mit 4 Abb., kartoniert € 31,90 D
ISBN 3-525-57211-5

Was geschieht, wenn wir Gottesdienst feiern? Dieses Kompendium vermittelt Basiswissen für eine reflektierte liturgische Praxis und bietet in begrifflicher und konzeptioneller Klarheit einen informativen Überblick über den gegenwärtigen Stand evangelischer Liturgik.

Gegliedert in die Abschnitte

- *Grundlagen*
- *Menschen feiern Gottesdienst*
- *Verschiedene Orte, verschiedene Zeiten*
- *Praxis*

gehen die Beiträge von einem aktuellen Problem aus, erinnern an Hintergründe aus der Geschichte der Kirche, beschreiben die gegenwärtige Situation und ermöglichen so eine bewusste Gottesdienstgestaltung.

Literatur zur Weiterarbeit wird vorgestellt.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber /
Michael Meyer-Blanck /
Karl-Heinrich Bieritz (Hg.)

Handbuch der Liturgik

Liturgiewissenschaft in Theologie
und Praxis der Kirche

3., vollständig neu bearbeitete und ergänzte
Auflage 2003.
990 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag € 94,- D
ISBN 3-525-57210-7

Die umfassend überarbeitete Neuauflage des Standardwerks der evangelischen Liturgik ist Lehr-, Studien- und Werkbuch in einem. Alle bisherigen Beiträge wurden auf den neuesten Stand gebracht, viele wurden neu konzipiert und etliche kamen neu hinzu. So ist ein Buch entstanden, das den modernen Erfordernissen der Gottesdienstpraxis Rechnung trägt, wie sie sich etwa im „Evangelischen Gottesdienstbuch“ niederschlagen. Die Beiträge wurden von internationalen, ökumenischen Experten verfasst. Ein umfangreiches Register mit Literaturhinweisen und Internet-Adressen ermöglicht zielgerichtetes Arbeiten.

„Vor allem aber bietet sich das Handbuch Studierenden der Theologie, Religionspädagogik und Kirchenmusik als Lehr- und Studienbuch an, das ein fundiertes Wissen vermitteln und den Blick für die praktische Gestaltung öffnen kann.“

Musik und Kirche 5/1995

Weitere Informationen:

Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen
E-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de
<http://www.v-r.de>

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

HANJO SAUER

„Was aber möglich ist, ist in der Tat Veränderung...“¹

Den Raum der Sprache bis an seine Grenzen auszuloten, bis die Sprache schweigt und das Schweigen spricht – zeichnet sich darin nicht die beste Lyrik unserer Zeit aus, insbesondere jene von Ingeborg Bachmann? Wie kaum eine andere lotet diese die Tiefen und Grenzonen des Lebens aus und nähert sich spannungsreich dem Sprachraum der Theologie. Hanjo Sauer, Professor für Fundamentaltheologie in Linz, stellt Leben und Werk einer inspirierenden Grenzgängerin vor und verfolgt die subtilen theologischen Untertöne im lyrischen Werk der österreichischen Dichterin. (Redaktion)

Der Name Bachmanns ist vielen vertraut durch die jährlich stattfindende Verleihung des Ingeborg-Bachmann-Preises. Dieser wird seit 1977 von der Stadt Klagenfurt zusammen mit dem ORF ausgeschrieben. 25 jüngere Autoren und Autorinnen werden zu einem einwöchigen Wettbewerb eingeladen. So verbindet sich mit dem Namen Bachmanns ein Nachwuchsförderungsprogramm, das auch für die Theologie wünschenswert wäre.

Warum ist Ingeborg Bachmann aus theologischer Perspektive interessant? Ihr Werk hat seinen Ort in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts. Es ist geprägt von einer Säkularität des Denkens. Doch ein hoher Anspruch an Denken und Sprache, ethische Grundhaltung und Wahrhaftigkeit, ja eine stets gegenwärtige Beziehung zum Unbedingten, macht die Faszination dieses Werkes aus und bringt

die Erfahrung der Transzendenz im Horizont der Zeit zur Sprache.

Die Linzer Theologische Fakultät zeichnet sich dadurch aus, dass es möglich war, ein Institut für Kunstwissenschaft und Ästhetik zu etablieren und so der Einsicht Rechnung zu tragen, dass Wissenschaft, Ethik und Ästhetik als Zugangsweisen zu Welt und Wirklichkeit ihre je eigene Autonomie besitzen. In der europäischen Tradition findet sich durchgehend das Vertrauen darauf, dass unterschiedliche Wege das gleiche Ziel haben. Thomas von Aquin kennt die Einheit der Transzentalien als Einheit von Wahrem und Guten, das sich seinen Ausdruck im Schönen schafft. Die Autonomie der Zugangsweisen zur Welt schließt einen Blick über den Zaun der Theologie nicht aus, ebenso wenig wie ein versuchter Brückenschlag das Wissen um die eigene methodisch-fachliche Arbeitsweise

¹ Die Werke von Ingeborg Bachmann sind im Folgenden zitiert nach der vierbändigen Gesamtausgabe, herausgegeben von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum und Clemens Münster (München 1993; Erstaufage 1978) mit der Angabe von Bandnummer und Seitenzahl. Diese Ausgabe enthält das zu Lebzeiten Bachmanns veröffentlichte Werk sowie den wesentlichen Teil des schriftlichen Nachlasses. Hier vgl. IV, 195; ebenso: Simona Bartoli-Kucher, „Was aber möglich ist, ist in der Tat Veränderung“. Zur Bedingtheit des Schreibens bei Ingeborg Bachmann. In: Fidibus. Zeitschrift für Literatur und Literaturwissenschaft, Klagenfurt, Jg. 14, Nr. 3 (1986) 95–107. – Der vorliegende Beitrag beruht auf einem Vortrag des Autors anlässlich der Eröffnung des Studienjahres 2002/03 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz.

nicht vergessen lässt, sondern voraussetzt.

I. Person und Werk

Eine knappe Darstellung der Biographie von Ingeborg Bachmann soll gleichzeitig als Einführung zu Person und Werk dienen. Im zweiten Teil werden mit theologischem Erkenntnisinteresse einige thematische Schwerpunkte ihres Werkes aufgegriffen.

Der Schriftsteller Thomas Bernhard hat über Bachmann vermerkt: „Sie hatte wie ich schon sehr früh den Zugang zur Hölle ausfindig gemacht und war in diese Hölle hineingegangen, auch auf die Gefahr hin, schon sehr früh in dieser Hölle zugrunde zu gehen.“² Damit ist die „dunkle“ Seite ihrer Welt erfahrung beschrieben, die Bachmann anfällig machte für Angst und Lebens bedrohung. „Zu-Grunde-gehen“ ver stand sie doppeldeutig: den Dingen „auf den Grund“ zu gehen, aber dafür auch das eigene Leben aufs Spiel zu setzen und daran zugrunde zu gehen. Es gibt auch eine andere, „helle“, lebensfrohe Seite. Sie drückt sich besonders in der Musik aus.

Ingeborg Bachmann wuchs in Klagenfurt auf. Rückblickend schreibt sie: „Ich habe meine Jugend in Kärnten verbracht, im Süden, an der Grenze, in einem Tal, das zwei Namen hat – einen deutschen und einen slowenischen. [...] So ist nahe der Grenze noch einmal die Grenze: Die Grenze der Sprache [...]“³.

Als Kind erlebt sie traumatisch den sogenannten „Anschluss“ an das Deutsche Reich. Ihr Wille, kompromisslos und risikoreich zu leben, kündigt sich in einem Vers ihrer frühen Lyrik an: „Steige ich, so steig ich hoch – falle ich, so fall ich ganz“⁴.

Ihr Studium beginnt Bachmann 1945 in Innsbruck, wechselt dann nach Graz und ab Herbst 1946 nach Wien. Sie lernt dort den Lyriker Paul Celan kennen, der sie stark beeinflusst. Sie begegnet dem Schriftsteller Hans Weigel, der sich für die Förderung junger Literat/inn/en einsetzt. In Wien promoviert Bachmann über die Existential philosophie Martin Heideggers – wie sie sagt „gegen Heidegger“. Besonders stolz ist sie auf die Wiederentdeckung von Wittgenstein. Dessen Hinweis auf den Bereich des nicht mehr Sagbaren, des „Mystischen“⁵, nimmt sie gefangen.

1950 unternimmt sie ihre erste Auslandsreise. Sie fährt nach Paris, trifft sich mit Paul Celan und setzt ihre Fahrt nach London fort. Damit beginnt das für sie so bezeichnende Herumfahren. Die Reise wird zu einer Metapher für das Verlassen der gewohnten Ordnung und den Versuch, ein grundlegend neues Leben zu beginnen.

Auf Einladung von Hans Werner Richter hält sie 1952 bei der Gruppe 47⁶ zusammen mit Paul Celan und Ilse Aichinger ihre erste Lyrik-Lesung. Sie trägt so leise vor, dass man sie nicht versteht, und fällt anschließend in eine

² Zitiert nach Andreas Hapke Meyer, Ingeborg Bachmann, Wien 1991, 5.

³ IV, 301.

⁴ I, 623.

⁵ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522.

⁶ Die „Gruppe 47“ war eine lockere Vereinigung von Schriftstellern und Kritikern, die 1947 auf Initiative von Hans Werner Richter, Alfred Andersch, Walter Kolbenhoff u.a. entstand. Ihre Gemeinsamkeit fand diese Gruppe nicht in einem literarischen Programm, sondern durch eine kritisch-politische Einstellung, die sich der Verantwortung der SchriftstellerInnen für die Gesellschaft bewusst war. Der Gruppe 47 gehörten u.a. an: Ilse Aichinger, Heinrich Böll, Günter Eich, Hans Magnus Enzensberger, Günter Grass, Wolfgang Hildesheimer, Walter Jens, Uwe Johnson, Wolf Dietrich Schnurre, Martin Walser und Wolfgang Weyrauch.

Ohnmacht, die Richter die „Ohnmacht nach dem Erfolg“⁷ nennt. Bei einem weiteren Treffen der Gruppe 47 begegnet sie dem Komponisten Hans Werner Henze, mit dem sie später eine intensive Freundschaft verbindet. Ihre erste bedeutende Anerkennung erfährt sie bei dem Vortrag der Gedichte „Die große Fracht“, „Holz und Späne“, „Nachtflug“ und „Große Landschaft bei Wien“. Sie erhält den Preis der Gruppe 47. Als Beispiel dieser frühen Lyrik hier das Gedicht „Die große Fracht“:

Die große Fracht des Sommers ist verladen,
das Sonnenschiff im Hafen liegt bereit,
wenn hinter dir die Möwe stürzt und schreit.
Die große Fracht des Sommers ist verladen.

Das Sonnenschiff im Hafen liegt bereit,
und auf die Lippen der Galionsfiguren
tritt unverhüllt das Lächeln der Lemuren.

Das Sonnenschiff im Hafen liegt bereit.

Wenn hinter dir die Möwe stürzt und schreit,
kommt aus dem Westen der Befehl zu sinken;
doch offnen Augs wirst du im Licht ertrinken,
wenn hinter dir die Möwe stürzt und schreit.⁸

Die deutsche Kahlschlaglyrik nach dem Krieg „war eine bittere Medizin gewesen“⁹. Das Gegengewicht von Ilse Aichinger, Ingeborg Bachmann und Paul

Celan wurde als wohltuend und kostbar empfunden.

Angesichts des unverarbeiteten Phänomens des Nationalsozialismus und der mit ihm verbundenen Schuld kauert die Hoffnung – wie Bachmann sagt – „erblindet im Licht“. Das unerhörte Gedicht dieser Zeit ist „Alle Tage“, worin sie einen Zustand des Krieges mitten im Frieden beschreibt. Die im September 2001 offenkundig gewordene Transformation der herkömmlichen Kriege gibt diesen Versen unerwartete Aktualität.

Alle Tage

Der Krieg wird nicht mehr erklärt, sondern fortgesetzt. Das Unerhörte ist alltäglich geworden. Der Held bleibt bei den Kämpfen fern. Der Schwache ist in die Feuerzonen gerückt. Die Uniform des Tages ist die Geduld, die Auszeichnung der armselige Stern der Hoffnung über dem Herzen.

Er wird verliehen,
wenn nichts mehr geschieht,
wenn das Trommelfeuer verstummt,
wenn der Feind unsichtbar geworden ist
und der Schatten ewiger Rüstung
den Himmel bedeckt.

Er wird verliehen
für die Flucht von den Fahnen,
für die Tapferkeit vor dem Freund,
für den Verrat unwürdiger Geheimnisse
und die Nichtachtung
jeglichen Befehls.¹⁰

⁷ Hans Werner Richter, Richter und die Gruppe 47, München 1979, 113.

⁸ I, 34. Bemerkenswert ist die Verzahnung der Motive von Ernte und Lebensende, Sinken des Lebensschiffes und erlösend aufleuchtendem Licht.

⁹ Erich Fried, „Ich grenz noch an ein Wort und an ein andres Land“. Über Ingeborg Bachmann. Erinnerung, einige Anmerkungen zu ihrem Gedicht „Böhmen liegt am Meer“ und ein Nachruf, Berlin 1983, 13.

¹⁰ I, 46.

Der Alltag ist eingebettet in einen Verbrechenszusammenhang, an den sich das abgestumpfte Bewusstsein gewöhnt hat, indem das Schreckliche, das geschieht, verdrängt wird. In dem späteren Roman „Malina“ zitiert Bachmann das Motto, nach dem sie selbst leben wollte, ausgedrückt in einem Vers der italienischen Lyrikerin Gaspara Stampa „Vivere ardendo e non sentire il male“¹¹.

1961 tritt Bachmann eine Reise in die Vereinigten Staaten von Amerika an. Ihre Eindrücke schlagen sich nieder in dem Hörspiel „Der gute Gott von Manhattan“. In dessen Mittelpunkt steht die Liebesgeschichte zwischen der Amerikanerin Jennifer und dem Europäer Jan. In beiden erwächst eine Leidenschaft, die jedes Maß übersteigt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehen in einer sie absorbierenden „Gegenzeit“ auf.

Für dieses Hörspiel erhält sie den begehrten „Hörspielpreis der Kriegsblinden“. Bei der Verleihung¹² hält sie die berühmte Dankesrede „Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar“.¹³ Die Entstehung des Hörspiels deutet das Ende des Lyrik-Werkes und den Beginn der neuen Prosa-Arbeit an. Dieser Einschnitt fällt mit ihrem 30. Lebensjahr zusammen.

Im Juli 1958 folgt Bachmann spontan einer Einladung von Max Frisch nach Paris zu einer Aufführung seines Dra-

mas „Biedermann und die Brandstifter“. Mit dieser ersten Begegnung beginnt für beide eine intensive Zeit des Zusammenlebens und -arbeitens. Bachmann hält sich abwechselnd in Rom und in Zürich auf. 1959 folgt sie einem Ruf nach Frankfurt als erste Vortragende der neu gegründeten Gastdozentur für Poetik. Gustav R. Hocke spricht von einem „universellen Heimatlosigkeitsgefühl“¹⁴ Bachmanns.

1962 beendet Ingeborg Bachmann ihre Beziehung zu Max Frisch. Sie bezeichnet sie als einen aus einer anfänglich großen Liebe hervorgegangenen „mörderischen Existenzkampf“, aus dem sie als Verliererin hervorgegangen sei¹⁵. Die letzte Lebensphase widmet Bachmann einem Prosawerk, das Fragment geblieben ist, dem Todesartenprojekt. In ihrem Roman „Malina“ sucht sie den Alltag als Verbrechenszusammenhang zu beschreiben. Die Wahrheit ist zu etwas geworden, das sich nur wenige zutrauen. Erst ihre Verdrängung garantiert psychische Gesundheit. Bachmann geht es um die strukturelle Beziehung zwischen Faschismus und Patriarchat und die zentrale Rolle der Sprache. Gerade das „Weibliche“ ist nach ihrer Überzeugung „als Verkörperung des verdrängten Anderen den verschiedensten Todesarten unterworfen“¹⁶.

Ab 1965 lebt Bachmann in Rom; diese Stadt bleibt ihr Wohnsitz bis zu ihrem Tod. In der Nacht auf den 26. Septem-

¹¹ Übersetzt: „Im Brennen zu leben und den Schmerz nicht zu spüren“.

¹² Die Überreichung des Hörspielpreises der Kriegsblinden erfolgte am 17. März 1959 im deutschen Bundeshaus in Bonn. Vgl. IV, 275–277.

¹³ Vgl. IV, 275–277.

¹⁴ Vgl. Gustav René Hocke, Die Römerin Ingeborg Bachmann. In: Hannoversche Allgemeine Zeitung, 3./4.11.1973; vgl. ders., Die nicht gestundete Zeit, in: Frankfurter Neue Presse vom 18.10.1973, 2.

¹⁵ Von 1958–1962 lebten Ingeborg Bachmann und Max Frisch mit wechselnden Wohnsätzen zusammen. Max Frisch reflektiert diese Beziehung in seinem Werk „Montauk“: Gesammelte Werke, Frankfurt/Main 1976; vgl. insbesondere: VI/2. Bachmanns Roman „Malina“ kann als eine Antwort auf Max Frisch verstanden werden; vgl. III, 9–337 mit der prägnanten Feststellung am Schluss: „Es war Mord“.

¹⁶ Sigrid Weigel, Die andere Ingeborg Bachmann. In: Text und Kritik, Zeitschrift für Literatur, hg. v. H. L. Arnold, Sonderband Ingeborg Bachmann, München 1984, 5f, hier: 5.

ber 1973 erleidet sie in ihrer Wohnung bei einem Brandunfall so schwere Verletzungen, dass sie an deren Folgen kurze Zeit später (am 17. Oktober) stirbt.¹⁷

II. Thematische Schwerpunkte

An welchen Orten des Lebens und der Erfahrung kommt jene Wirklichkeit zur Sprache, die in herkömmlicher Rede als „Gott“ bezeichnet wird? In Auseinandersetzung mit Bachmanns Werk sollen vier Perspektiven aufgezeigt werden.

1. Die „Gegenzeit“ der Liebe – wie sie Bachmann nennt – oder (in eigenen Worten) das Rütteln an den Grenzen von Raum und Zeit als eine Weise der Transzendenzerfahrung.

2. Bachmanns Wort „Der ich unter Menschen nicht leben kann“ benennt Unbehaustrheit, Schuld und den Verbrechenszusammenhang als Bedingungen der „conditio humana“.

3. Das „Widerspiel des Unmöglichen mit dem Möglichen“ thematisiert die Spannung von Vision und Faktizität – theologisch gesprochen im Raum von Gnade und Freiheit.

4. Schließlich: Bachmanns Wort „Scharf von Erkenntnis und bitter von Sehnsucht“. Es lässt sich als erkenntnismotivierende Spannung von Kritik und Verheißung verstehen.

1. Die „Gegenzeit“ der Liebe

Bachmanns Lyrik beschreibt die Liebe als Grunderfahrung, die sich begrifflichem Erkennen entzieht. Dazu das Gedicht „Erklär mir, Liebe“, das den kühnen Versuch unternimmt, neue Erfahrungen in Sprache umzusetzen.

Erklär mir, Liebe
 Dein Hut lüftet sich leis, grüßt,
 schwebt im Wind,
 dein unbedeckter Kopf hat's Wolken
 angetan,
 dein Herz hat anderswo zu tun,
 dein Mund verleiht sich neue Spra-
 chen ein,
 das Zittergras im Land nimmt über-
 hand,
 Sternblumen bläst der Sommer an und
 aus,
 von Flocken blind erhebst du dein
 Gesicht,
 du lachst und weinst und gehst an dir
 zugrund,
 was soll dir noch geschehen –

Erklär mir, Liebe!

Der Pfau, in feierlichem Staunen,
 schlägt sein Rad,
 die Taube stellt den Federkragen hoch,
 vom Gurren überfüllt dehnt sich die
 Luft,
 der Enrich schreit, vom wilden Honig
 nimmt
 das ganze Land, auch im gesetzten
 Park
 hat jedes Beet ein goldner Staub
 umsäumt.

Der Fisch errötet, überholt den
 Schwarm,
 und stürzt durch Grotten ins Korallen-
 bett.
 Zur Silbersandmusik tanzt scheu der
 Skorpion.
 Der Käfer riecht die Herrlichste von
 weit;
 hätt ich nur seinen Sinn, ich fühlte
 auch,
 daß Flügel unter ihrem Panzer schim-
 mern,
 und nähm den Weg zum roten [fernen]
 Erdbeerstrauch!

¹⁷ Zur Biografie Bachmanns vgl. die neue bemerkenswerte Publikation: *Sigrid Weigel, Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*, München 2003.

Erklär mir, Liebe!
 Wasser weiß zu reden,
 die Welle nimmt die Welle an der
 Hand,
 im Weinberg schwilkt die Traube,
 springt und fällt.
 So arglos tritt die Schnecke aus dem
 Haus!

Ein Stein weiß einen andern zu
 erweichen!

Erklär mir, Liebe, was ich nicht
 erklären kann:
 soll ich die kurze schauerliche Zeit
 nur mit Gedanken Umgang haben
 und allein
 nichts Liebes kennen und nichts Liebes
 tun?
 Muß einer denken? Wird er nicht
 vermißt?

Du sagst: es zählt ein andrer Geist auf
 ihn ...
 Erklär mir nichts. Ich seh den
 Salamander
 durch jedes Feuer gehen.
 Kein Schauer jagt ihn, und es schmerzt
 ihn nichts.¹⁸

„Erklärung“ ist jener Vollzug der Rationalität, deren sich der Mensch der Neuzeit bedient, um sich seine Welt verfügbar zu machen. Sie prägt seinen Umgang mit der Welt. Doch nicht die Liebe soll als ein Gegenstand erklärt werden – sprachlich weist das Komma darauf hin –, diese wird vielmehr als Subjekt angesprochen, als jene Instanz, von der eine Erklärung der Paradoxien des Menschseins erwartet wird. Was sich in Bachmanns Lyrik sprachlich entfaltet, klingt als Lobpreis und Klage, als bewunderndes Erstaunen und Entdeckung von Neuem. Formal lebt das

Gedicht von dem Reichtum und der Kühnheit seiner Metaphern, der wunderbaren Rhythmisik und einer lebenssteigernden Sinnlichkeit. Das lyrische Ich wendet sich an ein in intensiver Nähe wahrgenommenes Du. Viermal beginnen die Verse der ersten Strophe mit „dein“, einmal ausdrücklich mit „du“ („du lachst und weinst“), das in der letzten Strophe explizit wieder aufgenommen wird („Du sagst“).

Bis zur letzten Strophe hat sich ein Prozess vollzogen, der den drängend wiederkehrenden Wunsch „Erklär mir, Liebe“ nun aussetzt oder transformiert als Ergebung, als Wunscherfüllung, als Hingabe und Zugrundegehen, das sich wie in einen Liebestod hinein transzendent. Ein ganzes Universum wird aufgeboten: Zittergras und Sternblumen, Pfau und Taube, Weinberg und wilder Honig. Es geschehen Dinge, die nur als Wunder der Liebe begreifbar sind oder unbegreifbar bleiben. Dieser Eindruck steigert sich von Strophe zu Strophe. Lachen schlägt in Weinen um und Weinen in Lachen, goldener Staub umsäumt „jedes Beet“ und verleiht den Orten, wo sich Menschen aufhalten, einen königlichen Glanz. Fische erröten, Skorpione tanzen und unter dem wehrhaften Panzer werden Flügel sichtbar, jene hochsensiblen Organe, die es möglich machen, sich von der Erde wegzubewegen – dem Himmel zu. Die Behutsamkeit und Zärtlichkeit des Umgangs der Menschen, Tiere, Pflanzen und aller Kreaturen spiegelt sich in der Natur. Wie Kinder fassen sich die Wellen an der Hand und lassen die Schöpfung als ein einziges großes Fest erleben, das sich in ungetrübtem Spiel vollzieht. So kann sich Unvorstellbares ereignen: Steine lassen sich von Steinen erweichen!

Wie wild bricht nun – unvermittelt und in höchster Emotion – die Klage auf: Warum ist die Zeit so kurz? Warum ist sie so „schauerlich“? Warum ist die Zeit so liebe-leer: „nichts Liebes kennen und nichts Liebes tun“? In der letzten Strophe bringt das Du noch einen „andren Geist“ ins Spiel, der auf den Menschen „zählt“ und mit ihm in Kommunikation tritt. Nun bleibt keine Zeit mehr für Erklärungen und Spekulationen. Das lyrische Ich „sieht“. Ihm wird jene Unmittelbarkeit zuteil, die es – im Doppelsinn des Wortes – aufhebt. Die Sprachform der Liebe ist jener von mystischen Zeugnissen verwandt. In ihr geschieht ein Aufbruch ins Neuland. Doch die reine Liebe und die neue Sprache kann nur von sehr begrenzter Dauer sein. Deutlich ist die Nähe letzter und unbedingter Daseinsmöglichkeiten zum Tod. Dies ist Bachmanns Aussage: Eintreten in diesen göttlichen Bereich, in das Heiligtum der Liebe, heißt untergehen. Das Alte wird vernichtet; eine Neuschöpfung geschieht. „Der andere sein, der ich nie war“ heißt, sich selbst transzendieren, rückhaltlos dem Geheimnis des Lebens überantworten, sich vom Feuer der Liebe verbrennen zu lassen. Die Verbindung des Eros mit dem Tod ist dabei keine nur äußere, sondern in beiden selbst angelegt. Insofern der Eros das Absolute selbst anstrebt, führt er seinen eigenen Untergang herbei.

In dem Gedicht „Dunkles zu sagen“ greift Bachmann diesen Zusammenhang von Liebe und Tod nochmals auf:

„Wie Orpheus spiel ich auf den Saiten des Lebens den Tod und in die Schönheit der Erde und deiner Augen, die den Himmel verwalten,
weiß ich nur Dunkles zu sagen.“

Die letzte Strophe korrespondiert:

„Aber wie Orpheus weiß ich auf der Saite des Todes das Leben und mir blaut dein für immer geschlossenes Aug.“¹⁹

Der Tod ist kein absolutes Ende, da ja „auf der Saite des Todes das Leben“ ist. Wie im Mythos von Orpheus wird die Grenzaufhebung von Leben und Tod beschworen. Im Gesang und im Wort wird die Macht des Todes besiegt. Eros und Thanatos gehören zusammen. Diese Einsicht lässt sich theologisch in eine Christologie einbringen, die durch die innere Verbindung von Tod und Auferstehung konzipiert wird.

2. „Der ich unter Menschen nicht leben kann“

Ingeborg Bachmann hat mit einem untrüglichen Sinn die Paradoxie, ja Absurdität von Lebensräumen und Lebenssituationen aufgespürt. Ihre Erzählung „Alles“ aus dem Band: „Das dreißigste Jahr“²⁰ beginnt so:

„Wenn wir uns wie zwei Versteinte zum Essen setzen oder abends an der Wohnungstür zusammentreffen, weil wir beide gleichzeitig daran denken, sie abzusperren, fühle ich unsere Trauer wie einen Bogen, der von einem Ende der Welt zum anderen reicht [...].“²¹

¹⁹ I, 32. Bert Brecht, der einmal den Versuch macht, Ingeborg Bachmanns Gedichte zusammenzustreichen und auf das Wesentliche zu konzentrieren, scheitert, weil diese Gedichte von der Variation leben und nach dem ihnen eigenen Raum verlangen. Dazu: Gerhard Wolf, An einem kleinen Nachmittag, Brecht liest Bachmann, in: Hans Höller (Hg.), Der dunkle Schatten, dem ich schon seit Anfang folge, Wien-München 1982, 173–184.

²⁰ Vgl. II, 138–158.

²¹ II, 138.

Angedeutet wird ein Menschenpaar, das in tiefer Entfremdung lebt. Die Schuld zieht mit innerer Logik den Tod nach sich, denn wo Menschen keine Lebensmöglichkeit mehr haben, wo ihnen die Luft zum Leben genommen wird, wo sie missbraucht und verzweckt werden, da sind sie dem Tod geweiht. Dieses Thema zieht sich wie ein roter Faden durch Bachmanns Werk.

„Das dreißigste Jahr“ ist für Bachmann eine Sinnachse. Nicht zufällig ist es auch für Jesus von Nazareth das dreißigste Jahr, das in symbolischer Deutung zum Angelpunkt wird: sein Hinaufgehen nach Jerusalem und alles auf eine Karte zu setzen, was zur Katastrophe seiner Hinrichtung führt. Das dreißigste Jahr symbolisiert hier und anderswo die Zeit der Entscheidung, der Lebenswende, des „Alles oder Nichts“.

Damit ist die Kapitulation vor dem faktischen Leben vollzogen. „Das Fleisch ist stark und finster“ sagt Bachmann. Den Menschen bleibt nichts anderes übrig, als sich weiterhin an die „einzig verfügbare Gaunersprache“ zu halten, eine andere steht nicht zur Verfügung. Die wahren Gefühle müssen begraben werden, weil man mit ihnen nicht leben kann, höchstens gegen sie. Dies aber schmerzt.

In ihrem Wittgenstein-Essay formuliert Ingeborg Bachmann: „Diesseits der ‚Grenzen‘ stehen wir, denken wir, sprechen wir. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes entsteht, weil wir selbst, als metaphysisches Subjekt, nicht mehr Teil der Welt, sondern ‚Grenze‘ sind. Der Weg über die Grenze ist uns jedoch verstellt. Es ist uns

nicht möglich, uns außerhalb der Welt aufzustellen.“²² Und weiter in ihrer Rede bei der Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden: „So kann es auch nicht die Aufgabe des Schriftstellers sein, den Schmerz zu leugnen, seine Spuren zu verwischen, über ihn hinwegzutäuschen. Er muß ihn, im Gegenteil, wahr haben und noch einmal, damit wir sehen können, wahr machen. Denn wir wollen alle sehend werden. Und jener geheime Schmerz macht uns erst für die Erfahrung empfindlich und insbesondere für die der Wahrheit.“²³ Offen bleibt die Frage, wie das geschehen soll, wie sich Bekehrung unter den Bedingungen des Alltags vollziehen kann. Ingeborg Bachmann macht das Problem bewusst, zur Lösung finden sich nur Ansätze. Davon soll nun die Rede sein.

3. Das „Widerspiel des Unmöglichen mit dem Möglichen“

Im Hinblick auf Bachmanns Religiosität stellt ihr Kritiker Hapkemeyer fest: „Man kann den in ihrem Werk ständig präsenten Hang zum Absoluten als säkularisierten religiösen Impuls deuten, wie er sich ähnlich in den Arbeiten des von ihr bewunderten Robert Musil ausspricht. Es geht der jungen Bachmann sehr oft um [...] Erlebnisse [der Transzendenz], die in einer Feuer-, Meer-, Flug- und Himmelsbildung zum Ausdruck kommen. Komplementär dazu verhalten sich die Winter- und Kältemetaphorik als Zeichen für Ausgesetztsein, Einsamkeit und Bedrohung [...].“²⁴

Bei Bachmann findet man in der Lyrik sammlung „Anrufung des großen Bä-

²² IV, 20f.

²³ IV, 275.

²⁴ Andreas Hapkemeyer (s. Anm. 2), 23.

ren“ – wie der Literaturwissenschaftler Höller sagt – „das versammelt, was die Menschen in ihrer bisherigen Geschichte gegen die entfremdete Welt aufgeboten haben: Natur, Kunst, Religion, Volksmärchen und utopische Volksfeste, Liebe, Spiel und Arbeit, sie bilden den Schatz an Vorstellungen, Klängen, Farben und Bewegungen zur Versinnbildlichung des augenblicklichen Anbruchs einer erlösten Welt“.²⁵

Was Ingeborg Bachmann von der Literatur sagt, kann auch von der Theologie behauptet werden: Es geht ihr nicht um Vertröstung, sondern darum, die Wahrheit des Glaubens zur Sprache zu bringen. Diese Wahrheit kann nie als sie selbst, sondern immer nur kontextuell thematisiert werden. Bachmann sieht die Aufgabe der Literatur darin, die Spannung offen zu halten zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen, jene Utopien wach zu halten, die mit dem Menschsein zusammenhängen:

„Innerhalb der Grenzen aber haben wir den Blick gerichtet auf das Vollkommene, das Unmögliche, Unerreichbare, sei es der Liebe, der Freiheit oder jeder reinen Größe. Im Widerspiel des Unmöglichen mit dem Möglichen erweitern wir unsere Möglichkeiten. Daß wir es erzeugen, dieses Spannungsverhältnis, an dem wir wachsen, darauf, meine ich, kommt es an [...] Die Wahrheit nämlich ist dem Menschen zumutbar.“²⁶

Der Mensch erfährt sich als Wesen der Transzendenz, angelegt auf jenen offenen Horizont hin, den die theologische Sprache „Gott“ nennt. Weil der Mensch

auf dieses Vollkommene, Unerreichbare angelegt ist, wird ihm das Ausständige spürbar als schmerzlich Vermisstes und Ersehntes. Das Mögliche und das Unmögliche bedingen sich gegenseitig. An ihrer Grenze arbeitet sich der Mensch ab, entwirft er seine Zukunft und erfährt er das Scheitern seiner Entwürfe. Die Kraft, die ihm dies möglich macht, nennt die Theologie die göttliche Tugend der Hoffnung oder schlicht „Gnade“:

In „Malina“ erzählt Bachmann eine utopisch angedeutete Befreiungsgeschichte. Wie Moses flieht die Prinzessin von Kagran²⁷ aus der Knechtschaft in das freie Land. Bachmann schreibt: „Ein Tag wird kommen, an dem die Menschen die Savannen und die Steppen wiederentdecken, hinausströmen werden sie und ihrer Sklaverei ein Ende machen, die Tiere werden unter der hohen Sonne zu den Menschen treten, die frei sind, und sie werden in Eintracht leben [...] es wird der Anfang sein, es wird der Anfang sein für das ganze Leben...“²⁸

Diese Vision findet ihre Fortsetzung in einem kühnen zivilisationskritischen Blick: „Ein Tag wird kommen, an dem unsere Häuser fallen, die Autos werden zu Schrott geworden sein, von den Flugzeugen und von den Raketen werden wir befreit sein, den Verzicht leisten auf die Erfindung des Rads und der Kernspaltung, der frische Wind wird niederkommen von den blauen Hügeln und unsere Brust weiten, wir werden tot sein und atmen, es wird das ganze Leben sein.“²⁹

Ahnlich wie die Flucht aus dem hoch

²⁵ Hans Höller, Ingeborg Bachmann. Das Werk, Frankfurt/Main 1987, 55.

²⁶ IV, 276f.

²⁷ III, 62–70. Der Abschnitt im Roman ist überschrieben: „Die Geheimnisse der Prinzessin von Kagran“.

²⁸ III, 121.

²⁹ III, 141.

zivilisierten Ägypten zielt diese Zukunftsvision auf zivilisationsferne Naturräume, in denen (wieder) Kommunikation mit dem Göttlichen als dem Ursprung allen Seins möglich erscheint.

4. „Scharf von Erkenntnis und bitter von Sehnsucht“

Wie kommt der Mensch zur Erkenntnis, wie „gehen ihm die Augen auf“, wie findet er den Weg zu wahren Sätzen? Der Glaube daran ist in der Spätmoderne keineswegs selbstverständlich. Bachmann lebt in der philosophischen Tradition des Wiener Empirismus. Sie ist von Wittgenstein und der Unbestechlichkeit seines Denkens fasziniert, doch steht sie auch der Zivilisationskritik Heideggers nahe. Sie spricht von einer „bitteren Sehnsucht“. Bitter ist die Sehnsucht geworden, weil sie schon zu lange der Erfüllung geharrt hat und oft genug enttäuscht worden ist. Rationalität und Emotionalität gehen bei Bachmann eine eigenartige, kreative Spannung miteinander ein. In beiden lebt der Mensch; er wird zum problematischen, sich selbst transzendernden Wesen.

Besonders geprägt hat Bachmann das Denken Wittgensteins. Über ihn schreibt sie: „[Der Satz] ‚Gott offenbart sich nicht in der Welt‘, sagt unausgesprochen das ‚Vere tu es deus absconditus‘ mit. Denn worüber sollte sonst zu schweigen sein, wenn nicht über das Entgrenzende – über den verborgenen Gott, über Ethisches und Ästhetisches als mystische Erfahrungen des Herzens, die sich im Unsagbaren vollziehen? Das ‚Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schwe-

gen‘ schließt dies vollkommen ein. Schweigen über etwas heißt ja nicht nur einfach schweigen. Das negative Schweigen wäre Agnostizismus – das positive Schweigen ist Mystik.“³⁰

Bachmann war keine Gläubige im traditionellen Sinn des Wortes, nämlich hinsichtlich der Merkmale einer kirchlichen Sozialisation. Zudem – und darauf ist in der Bachmannforschung noch kaum eingegangen worden – bleibt sie in einem guten Sinn Protestantin. Sie trägt in sich eine Skepsis gegen jede Weise der „Institutionalisierung“ von Religion und gegen eine naive Sakralisierung der Welt in Symbolen und Riten. Dennoch kann sie als Mensch voller Glauben bezeichnet werden, den Glauben an den Menschen als jenes gefährdete, aber unendlich kostbare Wesen, das in seiner Bedrohung wahrgenommen werden muss. Es bedarf aller Schärfe der Erkenntnis, ihn zu beschützen – auch vor sich selbst – und aller Kraft der Sehnsucht (die auch in der Bitterkeit liegt), ihn Tag für Tag zum Leben im ursprünglichen Sinn des Wortes zu bewegen, zu einem wachen, intensiven, sich selbst wahrnehmenden Leben.

Von einer Dichterin erwartet Bachmann eine besondere Form der Klarheit und Wachsamkeit. Sie sagt: „Der Fragwürdigkeit der dichterischen Existenz steht nun zum ersten Mal eine Unsicherheit der gesamten Verhältnisse gegenüber. Die Realitäten von Raum und Zeit sind aufgelöst, die Wirklichkeit harrt ständig einer neuen Definition, weil die Wissenschaft sie gänzlich verformt hat. Das Vertrauensverhältnis zwischen Ich und Sprache und Ding ist schwer erschüttert.“³¹ Der schlechten Alltagssprache setze die Literatur

³⁰ Sagbares und Unsagbares – Die Philosophie Ludwig Wittgensteins: IV, 120.
³¹ IV, 188.

„ein Utopia der Sprache“ gegenüber. Schreiben bedeute ein „verzweiflungsvolles Unterwegssein“ zu einer reinen Sprache.³²

Was die Wirklichkeit verstellt, nennt sie „schlechte Sprache“³³, „Nachrede“³⁴, „Gaunersprache“³⁵ oder schlicht „Phrasen“³⁶. Sich utopisches Denken zu eignen machen zu wollen, erfordert auch eine neue Sprache. Denn: „Mit einer neuen Sprache wird der Wirklichkeit immer dort begegnet, wo ein moralischer, erkenntnisthafter Ruck geschieht [...] Eine neue Sprache muß eine neue Gangart haben, und diese Gangart hat sie nur, wenn ein neuer Geist sie bewohnt.“³⁷

In ihren Vorlesungen erinnert Bachmann an die von ihr so verehrte und doch von ihr grundverschiedene französische Philosophin Simone Weil, deren Wort über Erkenntnis sie aufgreift: „Poesie wie Brot? Dieses Brot müßte

zwischen den Zähnen knirschen und den Hunger wiedererwecken, eh es ihn stillt. Und diese Poesie wird scharf von Erkenntnis und bitter von Sehnsucht sein müssen, um an den Schlaf der Menschen rühren zu können. Wir schlafen ja, sind Schläfer, aus Furcht, uns und unsere Welt wahrnehmen zu müssen.“³⁸

Bachmann ist sich der Spannung zwischen Realität und Utopie, dem Tatsächlichen und dem nur Möglichen, das noch utopisch erscheint, vollkommen bewusst. Sie sagt: „Ohne Bindung an die Realität verflüchtigen sich die Utopien ins Nichts; ohne Utopie verflacht die Wirklichkeit ins Unerträgliche.“³⁹ So kann ihr Werk als Aufruf interpretiert werden, sich dieser Wirklichkeit mit klarem Verstand zu stellen. Zum Wegweiser wird das Wort der Poesie, jenes, das ans Herz röhrt.

³² IV, 268. Hildegund Keul sprach in ihrer Habilitationsvorlesung in Fundamentaltheologie mit dem Titel „In die Mulde meiner Stummheit leg ein Wort“ – Prophetie bei Gertrud von Helfta und Ingeborg Bachmann“ am 18.7.2002 in Würzburg von „Visionen der Auferstehung im Lebensraum Wort“.

³³ IV, 268

³⁴ I, 116.

³⁵ II, 108.

³⁶ IV, 297.

³⁷ IV, 192.

³⁸ IV, 197f.

³⁹ Vgl. Andreas Hapkemeyer (s. Anm. 2), 69.

BERNHARD A. ECKERSTORFER

Das große Zukunftsthema Stellvertretung

Christof Gestrich, Professor für systematische Theologie in Berlin, betritt mit diesem umfangreichen Werk die Sinnmitte christlicher Existenz und Theologie.¹ In gewisser Weise löst er damit die Verheißung des Titels seines Buches *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung* (Tübingen 1995) ein. Zu Recht bildet für ihn „die Stellvertretung ein großes Zukunftsthema von Theologie und Kirche“, durch das „die Beziehungen von Gott, Welt und Mensch als ein dynamisches, innovatives Gefüge von Vertretungen“ wieder neu aufleuchten können (265). Anlage und Durchführung machen dieses Buch zu einer der herausragenden Erscheinungen der jüngsten deutschsprachigen Theologie. Vermutlich liegt seine Überzeugungskraft im facettenreichen Zusammenspiel dreier Suchbewegungen: das Phänomen der Stellvertretung auf verschiedenen Ebenen zu beleuchten, seine Unersetzbarkeit für die theologische Rede systematisch zu erörtern und dabei seine Bedeutung vor dem Hintergrund der aktuellen Lage von Kirche und Theologie herauszustellen.

Phänomenologisch ist Stellvertretung bereits in der Natur angelegt, wo schwaches Leben unwillkürlich entlastet und gesundes Leben zur Entwicklung gedrängt wird. Auch beim Menschen treffen wir auf einen unreduzierbaren

Vertretungsbedarf, der Identität und Entfaltung erst ermöglicht. Zum Individuum gehören Namen und Orte, eine „Stelle“, die man zuallererst empfängt und sich stets neu erobern muss. Wir können nicht immer, ja kaum einmal wirklich unsere Stelle einnehmen und bekleiden. Deshalb spielen Mitmenschen oder Institutionen Platzhalter und Vermittler, „bis die Person sich in ihrer Entwicklung diesem Vorgriff auf ihr eigenes Selbst angeglichen hat“ (128). Die Freiheit ist dem Menschen geschenkt und aufgetragen durch Mitzug der ihm vorausgehenden Stellvertretung. Freilich, sie wird auch herausfordert durch die naturwidrige Verweigerung eigener und fremder Stellvertretung. Wird stellvertretendes Handeln überzogen oder gar missbraucht, schlägt das, was aus der Verlorenheit befreien kann, ins Destruktive. Stellen werden dann vernichtet, unrealistische Erwartungen geweckt, virtuelle Welten konstruiert, Personen ihrer Entfaltungsmöglichkeiten beraubt, Stellvertreterkriege geführt. Das Recht ordnet und beschränkt daher die menschliche Notwendigkeit stellvertretenden Wirkens; die Ethik bewertet, ob es sich um aufbauende, überfordernde oder zerstörerische Stellvertretungen handelt. Für eine Kultur guter und jeweils zeitgerechter Stellvertretung ist Gestrichs Unterscheidung der verschiedenen Vertretungsarten ein Schlüssel: In einem yieldimensionalen

¹ Christof Gestrich, Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie. Mohr Siebeck, Tübingen 2001. (473) Kart. € 49,00 (D).

Geschehen sind die Grundformen einerseits das Vikariat (Statt-halter zur Entlastung und Aufrechterhaltung) und andererseits die Repräsentation (legitimierte Vergegenwärtigung der Fülle einer Präsenz). In allen Erscheinungsformen werden „Machtverhältnisse kanalisiert im Fluß vom Alten zum Neuen und vom Überindividuellen zum Individuellen“ (431). In der christlichen Existenz verdichten sich Vikariat und Repräsentation in der Interzession. Sie bedeutet einerseits die Fürsprache, die fürbittende Anteilnahme und andererseits das Eintreten, das sich Einsetzen für jemanden.

Theologisch gesprochen ist das innertrinitarische Leben ein Stellvertretungsgeschehen, aus dem für uns Menschen überströmende Kraft – Gnade – fließt. Heil bedeutet die gnadengewirkte Abwendung menschlicher Verlorenheit. Gott tritt unsere Stelle an, die er für uns ausfüllt und freihält: Jesus Christus ist der irdische Repräsentant Gottes und Vertreter unserer wahre Identität; er ruft uns im Heiligen Geist an seine Stelle, die seit Anbeginn der Welt unsere Berufung ist. Gestrich unterscheidet christologisch drei Arten der Stellvertretung, an der die Kirche durch die Zeit festgehalten hat (389f): Jesus Christus leistet exklusive Stellvertretung im Leid; in seinem einmaligen (Kreuzes-)Opfer sühnt er für die Menschen. Er leistet inklusive Stellvertretung als Inbegriff des wahrhaft menschlichen Menschen und ermöglicht die Christusnachfolge. Schließlich leistet er prospektivische Stellvertretung; er ist anwesend, wo wir wegen unserer Sünde noch nicht stehen, wohin wir aber gelangen sollen. Der Mensch ist von daher befreit, weiterhin falsche Stellen aufzusuchen oder zerstörende Vertretungen ausüben zu müssen. Durch den Glauben begibt er

sich in ein neues Gefüge von Stellvertretungen, in dem er sich nicht mehr selbst als Gott aufzuspielen braucht. „Die Glaubenden werden nämlich sich selbst in der gnädigen Weise ‚entzogen‘, dass sie zu Gliedern am Leib Jesu Christi bestimmt werden“ (415). Allein aus Gottes Gnade sind die Christen in den neuen Bund mit Gott aufgenommen und dazu erwählt, Stellvertreter aller übrigen Menschen zu sein. Kirche erscheint hier als „Produkt göttlichen Suchens und Findens“ (32) und insofern als „Stellvertreterin der ganzen Menschheit“ (68). Kirchliche Stellvertretung bedeutet, für die Mitmenschen in die Bresche zu springen, für Gottes Bild im Menschen einzutreten, in selbstloser Verantwortung lebensspender Stellen auszufüllen und neu zu schaffen. Das Wesen dieser Art von Stellvertretung ist dann nicht mehr Opfer, sondern besteht in der Interzession. Dieser für Gestrich zentrale Begriff bedeutet, mit seinem eigenen Sein und Tun dazwischen zu treten und Fürbitte beim Vater einzulegen. Die unüberbietbare göttliche Interzession war die Sendung Jesu in die Welt. Der menschliche Dienst der Interzession ist daher an jedem Punkt christusförmig und vom Heiligen Geist getragen. Interzessoren treten auf, um eine Katastrophe abzuwenden, und riskieren dabei, sich zwischen alle Stühle zu setzen und selbst heimatlos zu werden. Sie übernehmen die oft tödliche Last anderer, indem sie sich – gegenüber Gott und der Welt – vor die Menschen stellen und Christi priesterliches Amt ausüben.

Für die Gegenwart erweist sich nach Gestrich der Stellvertretungsgedanke als Schlüssel, das Christentum neu zu buchstabieren. In der Tat tut es bitter Not, das Wesen der christlichen Identität neu zu erschließen, wenn Begriffe

wie Opfer, Sühne, stellvertretendes Leiden und Erwählung für die Mehrheit der Gläubigen (auch der Theologen?) leer scheinen und nur noch von Randgruppen in der Kirche mit fragwürdigem Inhalt gefüllt werden. Die gegenwärtige sozio-religiöse Lage drängt dazu, im Rahmen der Stellvertretung „unverzichtbares Altes neu zu sagen“ (2), weil die Menschen der westlichen Gesellschaften nicht mehr wie früher dem kirchlichen Milieu zugehören und auch deshalb Repräsentationen und andere Vertretungen unklar und fragwürdig geworden sind. Gestrich spricht unermüdlich Verzerrungen heutiger Kirchenexistenz, Verkündigung und Theologie an, denen er mit der Therapie der Stellvertretung aufzuhelfen sucht. Überzeugend kann er vor diesem Hintergrund die entlastende Wirkung kultischer Opfer neu ins Bewusstsein heben, den Tod Jesu als Sühne verständlich machen, eine angemessene Prädestinationslehre skizzieren und eine Theologie der Intercession entwerfen. Mit einer solchen lebensförderlichen Stellvertretungskultur, die im innertrinitarischen Leben begründet ist, steht und fällt eine individuelle wie kirchliche Identitätsbildung und die Vermittlung zwischen Person und Person, Person und Institution, Mensch und Gott (was heute am Sinnvollsten auf dem Boden der Symboltheorie und Metaphorologie begriffen werden kann, vgl. „Metaphern und Symbole“, 194–215). Die Wirklichkeit göttlicher und menschlicher Stellvertretung neu zur Sprache gebracht, würde nicht zuletzt die Ökumene auf ein neues Fundament stellen (vgl. bes. 135, 371, 446).

Das vorliegende Buch ist eine umfassende Abhandlung zum Thema „Christentum und Stellvertretung“, die eigentlich nicht – wie der Untertitel zu

verstehen gibt – in religionsphilosophischen Untersuchungen besteht, sondern durch und durch theologischer Natur ist. Dass sie phänomenologisch begründet und finalisiert wird und stets die aktuelle Situation von Gesellschaft, Kirche und Theologie im Blick hat, ist nicht bloß bereichernder Zusatz, vielmehr inneres Moment ihrer theologischen Argumentation; das Ereignis der Stellvertretung kann sich für uns nur in diesem dreifachen Blick bewahrheiten. Da Gestrichs Werk nicht nur von systematischem Interesse sein kann, sondern alle Teilbereiche der Theologie betrifft und betroffen machen sollte, ist es um so bedauerlicher, dass sein Aufbau nicht immer durchsichtig ist, Denklinien plötzlich abgebrochen und an anderer Stelle wieder aufgenommen werden, verschiedene Bestimmungen eines einzigen Begriffs weit auseinander liegen, die Anordnung der einzelnen Abschnitte also oft willkürlich erscheint. Störend wirkt auch die Häufung der Ausrufezeichen. Das übersichtliche und detaillierte Sachverzeichnis macht das Buch dagegen sehr benutzerfreundlich, und das Personenregister kann zu einem guten Teil die fehlende Literaturliste am Ende des Buches ersetzen.

Eine katholische Rezension dieses aus protestantischem Geist geschriebenen Meisterwerkes darf schließlich nicht verschweigen, dass die drastische Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Stellvertretung genau jene evangelische Freiheit behindern könnte, zu der nach Gestrich die Stellvertretung führen soll. Der Gedanke, dass Gott uns nicht ersetzt, sondern uns zum guten Handeln befähigt, ist Gestrich zwar nicht fremd; aber seine Gedankengänge – mit vielen Verweisen auf Luther untermauert – geben

doch den Eindruck, dass die exklusive Stellvertretung Christi die Menschen nur zu passiven, von ihm vertretenen Sündern macht. Demgegenüber wäre zu betonen, dass Gott die Freiheit und das Mittun des Menschen garantieren und sogar freisetzen möchte, indem er seine Stellvertretung in die unsere hinnein entbindet. Dieses kühne Zutrauen Gottes gibt den Menschen ihre Würde und Verantwortung: Ihre Entscheidungen und Handlungen sind konstitutiv für das Heil der Welt, und die Kirche kann in der Tat Sakrament und Werkzeug der Liebe Gottes sein. Aus Vertretenen werden so Vertretende, die durch, mit und in Christus zu Stellvertretern, also zu Re-präsentanten seiner Gegenwart, zu Vikaren der Freiheit der noch Unfreien, zu „Intercessoren“ *co-rum Deo et hominibus*, gerufen sind. Gnade und Freiheit wirken zusammen, und der Mensch ist nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Stellvertre-

tung Christi. Diese Gedanken als fundamental für das theologische Stellvertretungsverständnis herausgearbeitet zu haben, ist das bleibende Verdienst von Karl-Heinz Menkes Habilitations-schrift *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln-Freiburg 1991). Menke kann überzeugend H. U. v. Balthasar, N. Hoffmann, J. Ratzinger und W. Kasper als Kronzeugen für das Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Stellvertretung anführen (266–357) und dessen Bewahrheitung bei den Märtyrern, Heiligen und Mystikern zeigen (398–420). Gestrichs Buch kann uns somit auch verdeutlichen, dass selbst ein so hervorragendes Werk über die Stellvertretung noch der Stellvertretung bedarf, um dieses Ur-Phänomen des Lebens und des Mysteriums des Christentums im heutigen Horizont theologisch in seiner ganzen Tiefe erfassen zu können.

Das aktuelle theologische Buch

■ HINTZEN GEORG/THÖNISSEN WOLFGANG, *Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*. (Thema Ökumene, Bd.1) Bonifatius, Paderborn 2001. (136) Kart. € 12,90 (D).

Mit diesem Band wird die neue Reihe „Thema Ökumene“ eröffnet, mit der das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn aktuelle Fragen der Ökumene in leicht verständlicher Form erörtern und mögliche Antworten anzeigen will. Georg Hintzen vertritt in der Hinführung die allgemein geteilte Auffassung, wonach im jeweils unterschiedlichen Kirchenverständnis das eigentliche Kernproblem einer sichtbaren Vereinigung der Christen liegt. Im Beitrag „Verwirklichung kirchlicher Einheit unter reformatorischen Kirchen“ (17–71) referiert Hintzen die beiden Einheitsmodelle, die sich im protestantischen Raum herausgebildet haben. Das ältere Modell der organischen Union sieht einen regelrechten Zusammenschluss diverser Konfessionen eines Territoriums in einer Kirche neuen Namens vor. Besonders fand eine solche Union in früheren Missionsländern statt, am erfolgreichsten wohl in der Kirche von Südinien (1947). Weil aber in diesem Unionsmodell nur schwer verschiedene konfessionelle Identitäten unter einem Schirm gelebt werden können, hat sich dann doch das jüngere Modell der Kirchengemeinschaft durchgesetzt, das die Wahrung des konfessionellen Erbes besser garantieren kann. Hier bleiben die Bekennungsgemeinschaften in selbstständigen institutionellen Einheiten bestehen, erfreuen sich aber der vollen Kirchengemeinschaft (Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft). Hintzen sieht erwartungsgemäß auf europäischer Ebene dieses Modell primär in der Leuenberger Konkordie (1973) verwirklicht, aber auch die Porvoo-Erklärung (1992) anglikanischer und lutherischer Kirchen Nordeuropas vertritt die Vorstellung einer solchen Kirchengemeinschaft ohne Aufgabe eigener Bräuche und Strukturen.

Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung des Beitrages von Wolfgang Thönissen

besonders klar (73–125). Der leitende Direktor des Möhler-Instituts stellt sich in „Einheitsverständnis und Einheitsmodell nach katholischer Lehre“ der drängenden Aufgabe, den protestantischen Einheitsmodellen ein katholisches gegenüberzustellen und zu erkunden, inwieweit sich von daher Konvergenzen einstellen. Ausgehend vom Konzil will er die Kirche vom Mysterium Gottes her verstanden wissen und ihr Wesen in der *Communio* begrifflich fassen. Diese *Communio*-Ekklesiologie sieht er gleichbedeutend mit der sogenannten Eucharistischen Ekklesiologie, denn die gottgeschenkte Gemeinschaft ereignet sich in erster Linie an der Teilhabe von Brot und Wein des eucharistischen Mahlopfers. „Aus dieser als Teilhabe gedeuteten Gemeinschaft folgt die Gemeinschaft der dadurch Geheiligen. Aus der Gemeinschaft mit Christus folgt die Gemeinschaft in Christus“ (88). Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt von Kirchengemeinschaft bestimmt deshalb die Einheit der Kirche. Weil den Sakramenten „kirchenbegründende Wirkung“ zukommt, kann gefolgt werden: „Die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen noch getrennten Kirchen kann durch die Wiederentdeckung und schließlich durch die gegenseitige Anerkennung des ganzen sakralen Lebens der Kirchen gelingen“ (105). Die Verkündigung des Evangeliums im Glauben der Kirche und die Dienstvollmacht des kirchlichen Amtes bilden mit der sakralen Wirklichkeit der Kirche eine untrennbare Trias (Evangelium, Sakramente und Amt).

Das katholische Modell von Kirchengemeinschaft ist für Thönissen als „Teilhabe-Modell“ zu bestimmen. Wie dieses konkret aussieht, ist im Teilkirchen-Modell grundgelegt, in dem sich die Katholizität als versöhlte Vielfalt von Ortskirchen in universaler, durch das Bischofsamt sichergestellter Einheit zeigt. Der Weg zur Kirchengemeinschaft heute getrennter Konfessionen ist dann die Anerkennung als Teilkirchen. „Weil die Anerkennung ihres ekklesialen Status dem Grad der Verwirklichung ihrer sakralen Grunddimension folgt, können von der römisch-katholischen Kirche getrennte Kirchen als ‚ekklesiale Einheiten‘

erkannt werden" (124). Dies würde für eine unterschiedliche Gestaltung im kirchlichen Leben und theologischen Denken auf dem Boden des geteilten sakramentalen Kirchenverständnisses einen Freiheitsraum schaffen, das heißt die spezifische Identität der christlichen Gemeinschaften in einem bestimmten, durchaus verbindlichen Rahmen wahren, und damit mit dem reformatorischen Modell der Kirchengemeinschaft konvergieren. – Die hier angezeigte Gangrichtung ist katholischerseits wohl kaum zu hinterfragen; inwieweit der Weg auch tatsächlich mit genau diesen Markierungen für alle Beteiligten gangbar ist, wird die weitere interkonfessionelle Diskussion zeigen. Die ökumenische Theologie hat in diesen knappen und doch so substanzreichen Ausführungen Wolfgang Thönissens jedenfalls eine unverzichtbare Programmschrift erhalten. Und da das Anliegen der Vereinigung christlicher Gemeinschaften nicht nur Sache einer Teildisziplin ist, sondern die ganze Theologie betrifft, sind diese grundlegenden Überlegungen über das Wesen der einen Kirche Jesu Christi jeder Theologin und jedem Theologen dringend zu empfehlen.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert betätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechungen erhalten die Rezessenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

■ RAJMOHAN GEORGE, *Speaking Across Boundaries. A Theoretical Study on Intercultural Relationship Focussing on the Communication Theory of Habermas*. (Carmel International Publishing House No. 101), Trivandrum 1998, (304), Kart. § 20,-

Das vorliegende Buch des indischen Philosophen George Rajmohan ISM ist die überarbeitete Fassung seiner im Studienjahr 1997/98 an der Innsbrucker Universität eingereichten philosophischen Dissertation und erweist sich als eine besondere Form der Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen

Handelns“. Rajmohan, seit einigen Jahren Direktor des *Maitri-Bhavan-Instituts* für interreligiösen Dialog in Varanasi (Nordindien) sowie Dekan des dortigen *Visva Jyoti College*, stellt die drängende Frage nach dem Gelingen kommunikativer Verständigung angesichts schwerwiegender interkultureller Konflikte: „Speaking across the cultural and national boundaries is a necessity of our age. We live in a new era in history. Communication among people and nations have achieved the paramount importance for the very survival of mankind“ (1).

Nach der Einführung (1–6) gibt Rajmohan im ersten Hauptteil (*Universal Pragmatics: An Overview* [7–181]) einen Überblick über eine Reihe von Theorieansätzen, die in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der Theorie des kommunikativen Handelns stehen (Max Weber, George Herbert Mead, Emile Durkheim, Talcott Parsons sowie Vertreter der Postmoderne). Der „universalpragmatische“ Ansatz von Habermas wird als Öffnung des verengten westlichen Vernunftverständnisses (vgl. 97, 125–126) gewürdigt. Die Etablierung einer sprachlich-argumentativen Praxis der Kommunikation brachte nicht nur die Ablöse *traditioneller* Normen und Zuordnungen mit sich, sondern bedeutet auch ein kritisches Potenzial gegenüber *modernen* Systemzwängen: „Habermas tries to show a way out of the subordination of the lifeworld of the system imperatives. This can only be done with an increasing linguification of the lifeworld“ (176).

Im zweiten Hauptteil (*Language Relationship* [182–252]) geht Rajmohan auf vier methodische Zugänge ein und fragt, inwiefern sie dem Anspruch interkultureller Verständigung gerecht werden: Phänomenologie, Sprachanalyse, Hermeneutik und Universalpragmatik. Hier zeigt sich eine Ambivalenz des Habermas'schen Ansatzes: Zum einen nimmt er die sprachliche Vermittlung und Fähigkeit zur Argumentation ernst, zum anderen kommt in ihm die Wirkung konkreter Unrechtsgeschichte (vor allem des Kolonialismus [245]) nicht adäquat zur Geltung. Es muss noch deutlicher, als es Habermas da und dort andeutet, darum gehen, die Dominanz westlicher Lebens- und Denkformen als schwerwiegender Hindernis einer „interkulturellen Kommunikationsgemeinschaft“ zu begreifen: „The first step in achieving consensus in action or speech in our times is to set right the distorted history of mankind. Only this will enable peoples and nations to enter into dialogue as equal partners and participants“ (249). Im Anschluss an die Zusammenfassung (253–259) findet sich noch ein Anhang: *Psychoanalyse und Sprachphilosophie* (260–283) mit Untersuchungen zur Entwicklung des ethischen Urteilsvermögens.

Die Studie von George Rajmohan ist einem speziellen Anliegen verpflichtet: im Kontext postkolonial-konfliktiver Auseinandersetzungen Möglichkeiten und Grenzen einer kommunikationstheoretischen Begründung eines interkulturellen Diskurses aufzuweisen. Auf diese Weise stellt das Buch einen bedenkenswerten Beitrag zu einem Problem dar, das Habermas in seiner berühmten Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (am 14.10.2001) so umriss: „Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen“ (Glauben und Wissen, Frankfurt 2001, 11).

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

eine Skizze der politischen Parteien und deren Wahlergebnisse von 1999 und 2003 illustriert.

Der letzte Teil beschäftigt sich mit dem jüdischen Leben von heute, allgemein und im Staat Israel im besonderen, und greift auch sehr heiße Themen an wie zum Beispiel die Frage der biblischen Landverheißungen und ihre Auswirkungen in der heutigen Politik und im interreligiösen Dialog. Dieser Dialog, der ein besonderes Anliegen des Autors war, ist am Schluss noch speziell angesprochen und in 14 Thesen umrissen. Ein Verzeichnis grundlegender und weiterführender Literatur beschließt das handliche und überaus informative Büchlein. Möge das Vermächtnis des Autors in viele Hände kommen!

Linz

Franz Hubmann

BIBELWISSENSCHAFT

■ DEXINGER FERDINAND, *Der Glaube der Juden* (Topos plus Taschenbücher Band 474) Butzon & Berker, Kevelaer 2003 (158) Kart.

Der Autor, emeritierter Ordinarius für Judaistik in Wien, erlebte das Erscheinen seines Buches leider nicht mehr. Man merkt jedoch von Seite zu Seite sein Bemühen, die Grundzüge seines Lehrgegenstandes noch einmal kompakt darzustellen und der Nachwelt zu überlassen.

Nach einer einführenden Klärung, wie die Begriffe „Judentum“ und „jüdisch“ verwendet werden können, wendet sich der Autor den Grundlagen zu. Als erstes legt er Umfang und Anordnung der hebräischen Bibel dar und fügt daran einen Aufriss ihrer Auslegungsgeschichte, der bis in die Gegenwart reicht und mit einem Beispiel historisch-kritischer Bibelinterpretation endet. Letztere ist nur in christlicher Theologie vorherrschend geworden.

Als nächstes folgt eine kurze Geschichte der jüdischen Religion von den Anfängen in der Bibel bis in die Neuzeit; sie endet mit einem Blick auf die jüdische Mystik (Kabbala) und ihre Entwicklung. Nach der Frage des Glaubensbekenntnisses wird der jüdische Gottesdienst mit den Festen des Jahreskreises und deren jeweilige Feier sowohl in der Synagoge wie auch zu Hause in beeindruckender Knappheit und Präzision beschrieben.

Der nächste Abschnitt behandelt die Entfaltung der hauptsächlichen Richtungen des Judentums in der Neuzeit. Das wichtiges Kriterium ihrer Unterscheidung ist die Art und Weise, in der das Religionsgesetz praktiziert wird. Daneben gibt es noch ein so genanntes säkulares Judentum, zu dem vor allem die zionistischen Bewegungen gehören, welche sehr viel zur Entstehung des Staates Israel beigetragen haben. Die gegenwärtige politische Situation im Staat Israel wird durch

■ NIEMAND CHRISTOPH (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs*. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 7), Peter Lang, Frankfurt/M. 2002. (424) Geb. € 60,30.

Dem Linzer Ordinarius, der für seine Arbeiten zur Synoptischen Frage (Deuteromarkus-Hypothese) bekannt ist, wird mit dieser von seinem Kollegen *Christoph Niemand* edierten Festschrift zum 65. Geburtstag gratuliert. Sie enthält 20 Beiträge international bekannter Alt- und Neutestamentler unterschiedlicher Konfessionen. – Das Vorwort von *Ch. Niemand* würdigt A. Fuchs als scharfsichtigen Synoptiker-Forscher, Herausgeber und Rezensenten. – Der Beitrag des Alttestamentlers *L. Ruppert*, „Abraham als Stammvater und Vorbild Israels“, erhebt – vom „Primat der diachron(isch)en Exegese“ ausgehend – die unterschiedlichen Bilder des Stammvaters vom Jähwisten bis zur Priesterschrift und zeigt, wie seine Gestalt jeweils neu für die Besinnung auf Israels eigene Berufung im Rahmen verschiedener geschichtlicher Situationen fruchtbar gemacht wurde. – In Auseinandersetzung mit den recht einheitlichen Datierungen in neueren Einleitungswerken gelangt *P. Dschulnigg* in „Wann sind die Evangelien entstanden?“ zu einer Modifikation, welche die Entstehung der Evangelien rund ein Jahrzehnt vor dem üblichen Konsens ansetzt, sich aber von einzelnen Extremdatierungen jüngerer Zeit distanziert. – *F. W. Horns* Aufsatz „Die politische Umkehr in der Verkündigung Jesu“ kommt in einer Analyse von Lk 13,1–5 unter Berücksichtigung zeitgenössischer Quellen (bes. Josephus) zum Ergebnis, dass das prophetische Doppelwort Jesu zwei zeitgeschichtliche (gewaltsame Todes-)Fälle verwendet, um zur Abkehr von antirömischer Praxis und zu politischer Umkehr aufzurufen. Damit sei Lk 13,1–5 neben Mk 12,13–17 „ein weiterer

wichtiger Zeuge für die Auseinandersetzung Jesu mit dem Zelotismus". – Im Beitrag „Der Sohn Gottes – geliebt und geprüft“ verdeutlicht M. Hasitschka den Zusammenhang von Taufe und Versuchung Jesu bei den Synoptikern. Der „geliebte Sohn“ wird darin näher charakterisiert als in singulärer Gottesbeziehung stehender wahrer Mensch (Mk) beziehungsweise wahrer Mensch und Glied des Gottesvolkes, der im Hören auf Gott Anfechtungen überwindet (Mt/Lk). Dieser bedeutsame Zug wird in allen drei Evangelien christologisch entfaltet, gewinnt aber auch paradigmatische Bedeutung für die Glaubenden. – Dem umfangreichen Beitrag von Ch. Niemand, „Jesu Abendmahl. Versuche zur historischen Rekonstruktion und theologischen Deutung“, geht es um eine „versuchsweise Erhellung des letzten Mahles Jesu“. Dessen Ablauf entsprach festlichen jüdischen Freundschafts- und Gastmählern. Brot-handlung und Brotwort (nach der Mk-Tradition) sind „zugespitzter Ausdruck und zeichenhaft aktueller Vollzug von Jesu proexistenter Lebens- und Sterbehaltung“. In der Kelchhandlung gab Jesus, vom üblichen Brauch abweichend, seinen eigenen Becher allen zum Trinken weiter und sprach dazu ein eindrückliches Wort, das sich aber nicht im jetzigen Kelchwort Mk 14,24/1 Kor 11,25 finde, sondern im Logion Mk 14,25. Dieses sei Ausdruck der Todesbereitschaft Jesu und seiner Hoffnung auf die Durchsetzung der Gotesherrschaft, außerdem – zusammen mit dem „Senden“ des Kelches – Vollzug seiner proexistenten Lebens- und Sterbehaltung sowie Ermutigung der Jünger, „den Weg der *basileia*-Wahrnehmung ... weiterzugehen“. Ein sorgfältig argumentierender Beitrag, der ein plausibles Bild des letzten Mahles Jesu und seiner Bedeutung zeichnet. – In „Jesu Sendung zu Israel und die Heiden im Matthäusevangelium“ fragt H. Gießen, wer nach Mt die *ethne* beziehungsweise *ethnikoi* sind: nur die Heiden oder die Völker unter Einschluss Israels? Die nicht immer durchsichtige Argumentation ergibt, dass Mt die Begriffe nicht einheitlich verwendet. Im Gegenüber zu Israel sind die Heiden gemeint, auch legt der Kontext häufig eine Einschränkung auf diese nahe. Die Situation der mt Gemeinde aus ehemaligen Juden und Heiden bewirke aber zuweilen eine inklusive Ausweitung. Der universale Missionsbefehl 28, 16–20 setze die Sendung zu Israel nicht außer Kraft (vgl. 10,23), wohl aber deren vorösterliche Exklusivität. Am Ende müssen sich „alle Völker“ (25,32) ohne Ausnahme vor dem Menschensohn verantworten. – Im Beitrag „Ist der ‚faule‘ Knecht faul? Zur Übersetzung von *oknēs* in Mt 25,26“ votiert H. K. Nielsen, unter Verweis auf die Verwendung im sonstigen NT, in der Septuaginta, bei griechischen Klassikern und bei Josephus,

gegen die gängige Übersetzung mit „faul“ und für die Bedeutung einer durch Bedenlichkeit, Angst und Furcht bestimmten Zurückhaltung beziehungsweise Passivität. – F. G. Untergässmair erörtert „Jesus und die jüdische Gesetzestradition im Lichte urchristlicher Interpretation (Mk 7,1–13)“. Gemäß der vormarkinischen, „jesuani-sches Urgestein“ enthaltenden Tradition (V. 1–2,5–6a.9–13) verdeutlichte Jesus am konkreten Beispiel des Korban-Gelübdes, dass eine Gesetzesauslegung, welche eine „Verelendung“ des Menschen zugunsten der Gottesverehrung in Kauf nimmt, Gottes Willen nicht entspricht. Sekundäre Erläuterungen belegen eine Entfremdung gegenüber jüdischer Tradition. Die Mk-Redaktion (V. 6b–8) macht daraus eine grundsätzliche Gesetzeskritik, welche die „Lehren“ der Juden und die „Überlieferung der Alten“ nur als Menschensatzungen erachtet, die sich vom Willen Gottes entfernt haben. Entfremdung und zunehmende Polemik spiegeln die missionarische Erfahrung heidenchristlicher Ge-meinden. – Im Beitrag „Augen habt ihr und seht nicht und Ohren habt ihr und hört nicht?“ (Mk 8,18). Lernprozesse der Jünger Jesu im Markus-evangelium“ stellt K. Scholtissek Mk 8,14–21 als Schlüsseltext für das mk Jüngerverständnis vor, diskutiert die Kontextbezüge der Stelle, erhebt auf dieser Basis die Lernprozesse der Jünger im MkEv und wertet diese in ihrer pragmatischen und katechetischen Bedeutung für die Adressaten des MkEv aus. – In „Scandal and Salt. Is Mark Dependent on Q in 9,42–50“ sucht J. Lambrecht an einem overlap-Text zu zeigen, dass Mk selbst – anders als es die Deuteromarkus-Hypothese annimmt – direkten, doch selektiven Gebrauch vom Q-Text, den er aus Lk 17,1–2 und 14,34–35 rekonstruiert, gemacht haben könnte. – In „Machtwill und Dienstbereitschaft. Zur Jünger-belehrung in Mk 10,35–45“ bietet O. Schwankl eine vorwiegend synchrone Analyse des Bittge-prächs V. 35–40 wie der Instruktion V. 41–45 und wertet sie nach Situationsebenen pragmatisch aus: narrativ-fiktional als Vorfall im Jüngerkreis Jesu, historisch-ekklesial als Hinweis auf ein virulentes Gemeindeproblem und anthropologisch als Lösungsmodell für das allgemein-menschliche Problem des Geltungs- und Macht-strebens. Die christologische Begründung (V. 45) zeigt, dass die Gemeinderegel vom Groß-Sein im Dienen kein „Allerweltsprinzip“, sondern eine interne Unterweisung für die Jüngergemeinde Jesu darstellt. – In „Du centurion de Caphar-nâum au centurion de Césarée. Luc 7,1–10 et sa fonction proleptique par rapport à Actes 10,1–11,18“ zeigt M. Gourguet, dass Lk durch die bewusst gestalteten Affinitäten der beiden Hauptmannperikopen die Ausweitung der Mis-

sion über den jüdischen Bereich hin zu den Heiden rechtfertigt. Das Verhalten der Kirche steht in Kontinuität zum Verhalten Jesu. Die positive Einstellung des heidnischen Hauptmanns gegenüber den Juden und die Zustimmung letzterer (Apg 11,18) will judenchristliche Leser einladen, sich auf die neue Perspektive einzulassen und das in Apg 10,35 geäußerte Prinzip zu beherzigen. – *F. Müsner* sucht in seinem kurzen Beitrag „Die Skepsis des Menschensohns. Zu Lk 18,8b“ nachzuweisen, dass das Logion „ursprünglich (im Munde Jesu?) zum Überlieferungsmaterial der Parusiehethematik gehörte“. Die tiefe Skepsis des Menschensohnes gegenüber dem von ihm gestifteten Glauben habe neben Lk 21,12–17 auch in Mt 24,12 und 2 Thess 2,3 Entsprechungen und zeige ihre aktuelle Berechtigung „angesichts des sich global ausbreitenden Glaubensschwundes und alles dessen, was mit ihm verbunden ist“. – *St. Schreibers* Aufsatz „Ars moriendi“ in Lk 23,39–43. Ein pragmatischer Versuch zum Erfahrungsproblem der Königsherrschaft Gottes“ erörtert anhand des Gesprächs der beiden Verbrecher mit Jesus am Kreuz den lukanischen Lösungsversuch zur Frage nach der Erfahrbarkeit der in Jesus anfangs schon gegenwärtigen Basileia in und angesichts der Sterbesituation. Das Heil der vollendeten, zukünftig-jenseitigen Basileia ist keine rein himmlische Realität, sondern reicht für den, der sich glaubend an Jesus hält, punktuell schon in die Welt hinein. Lk möchte damit einladen, der Anerkenntnis Jesu durch den zweiten Verbrecher zu entsprechen, und zu einem an Jesu Verheißung orientierten Umgang mit dem Sterben führen. – In „Vom Verfolger zum Verkünder. Inhalt und Tragweite des Damaskusgeschehens“ fragt *U. Schnelle*, ob das Damaskusereignis das gesamte paulinische Denken von Anfang an prägt oder ob eine sachgemäße Paulusinterpretation „multifaktoral“ anzulegen ist. Die Verfolgertätigkeit und deren Begründung durch Paulus zeigen: Anlass war die Verkündigung, ein Gekreuzigter sei der verheißene Messias. Pauli eigene Aussagen über das Damaskusgeschehen belegen, dass nicht die Frage der Gesetzeskritik (wie oft aus Apg 6,8–15 erschlossen) beziehungsweise der Rechtfertigung im Zentrum stand, sondern die überwältigende Erkenntnis der Gottzugehörigkeit Jesu und der Berufung zum Apostel. Sie erlauben also nicht, seine gesamte Theologie in all ihren Wändlungen einfach als Applikation der bei Damaskus gewonnenen Erkenntnis zu werten. Doch verstand Paulus Damaskus als gnadenhaftes Geschehen, das ihm grundlegend neue, sein Leben prägende Einsichten vermittelte. – Im Beitrag „Verkünder – Botschaft – Gemeinde. Überlegungen zu 1 Thess 2,1–12. 13–16“ erörtert *R.*

Hoppe die Beziehung des Paulus zur mazedonischen Gemeinde und die Bedeutung seiner Botschaft. Das vehemente Selbstzeugnis in 2,3ff sei weder Apologie gegen nichtchristliche Angriffen noch bloße Selbstdempfehlung, sondern behandle – in prophetischer Manier – die „Frage nach der Wirksamkeit des Evangeliums angesichts der auf die Gemeinde zukommenden Anfeindungen“. In diesem Gefälle sind auch die oft als „antijudaistisch“ gewerteten Aussagen 2,13–16 zu verstehen. Wie in Röm 11,2–5 rekurrierte Paulus hier auf die Tradition vom gewaltsausamen Prophetengeschick und zeige, dass seine Bedrängnis und die der Gemeinde keinen Widerspruch zur Rettung durch das Evangelium bedeuten. Offen bleibt, wieso Paulus in V. 15fin massiv gängige Topoi antiker Judenpolemik aufgreift. – *D. Catchpole* erörtert in „Q's Thesis and Paul's Antithesis“ die Diskrepanz zwischen Logienquelle und paulinischer Theologie, besonders was die Orientierung am historischen Jesus anlangt. Die Aussage von 2 Kor 5,16, die C. einseitig als Zurückweisung einer Orientierung am jüdischen Jesus und als ausschließliche Orientierung am Gekreuzigten und Auferstandenen deutet, stehe in diametralem Gegensatz zur *kata sárka*-Ausrichtung von Q, wie sie offenbar die von Paulus scharf kritisierten Pseudopostel vertraten (vgl. 2 Kor 11,13–22). Der Gegensatz verdeutlicht die Diversität der im Frühchristentum vertretenen Positionen. – In „Timothy and Titus. On Reading the Pastoral Epistles“ will *R. F. Collins* die narrative Analyse auf die Pastoralbriefe anwenden und betrachtet v. a. die Weise, wie der Verfasser die (fiktiven) Adressaten „Timotheus“ und „Titus“ charakterisiert: neben „Bruder“ v. a. mit „geliebtes Kind“ beziehungsweise „echter Sohn“. Die Pastoralbriefe liefern so das Bild zweier loyaler „Söhne“ des „Vaters“ Paulus. In 1 Tim betrifft die Loyalität wesentlich die zu vermittelnde Lehre, in Tit stärker die Gemeindeordnung. Der testamentarisch stilisierte 2 Tim empfiehlt Timotheus als den, der durch intime Kenntnis des „Vaters“ befähigt ist, anderen Paulus nahe zu bringen. Überspitzt könnte man daher die Pastoralbriefe als paulinische Halacha (1 Tim; Tit) beziehungsweise Haggada (2 Tim) werten, welche paulinische Tradition nach dem Tod des Apostels weitergeben. Trotz guter Beobachtungen dürfte das Programm einer „narrativen Analyse“ der Pastoralbriefe nicht recht geglückt sein. – *W. Pratscher* skizziert „Grundlinien der Begründung der Ethik im Neuen Testamente“. Dazu erschließt er zunächst die Implikationen der eschatologischen wie weisheitlichen Verkündigung Jesu und erörtert dann exemplarisch die Begründungen der Paräne bei Paulus, im johanneischen Schrifttum, im Hebräerbrief,

im Jakobusbrief und in der Offenbarung. Insgesamt dominiert im NT die theologisch-christologische Begründung der Ethik beziehungsweise Paränese im Heilshandeln Gottes in Christus; verschiedentlich wird sie durch eine pneumatologische und sakramentale sowie durch eine spezifisch eschatologische integral ergänzt; die weisheitliche und schöpfungstheologische Begründung dient demgegenüber als sekundäre Verstärkung. – Der wie ein Nachtrag wirkende Artikel „Synoptisches“ aus dem Jeremiabuch“ von F. Hubmann widmet sich den Doppelüberlieferungen in Jer, wie sie der Masoretentext im Gegensatz zur Septuaginta zeigt. Nach einem Forschungsüberblick mit besonderer Berücksichtigung von Jer 15,13–14 // 17,3–4 stellt H. neue Überlegungen zu 15,11–14 an und vermag den Masoretentext eingeschränkt zu rehabilitieren. – Eine Liste der wissenschaftlichen Arbeiten von A. Fuchs (ohne Rezensionen) und ein Verzeichnis der Festschrift-Mitarbeiter runden den Band ab. Insgesamt eine sorgfältig edierte (nur im Beitrag von K. Scholtissek gibt es einige Tippfehler) und ansprechend gestaltete Festschrift, welche die Vielfalt heutiger methodischer Textzugänge belegt und eine Fülle von qualitätsvollen, kritisch-innovativen oder präzise Überblicke verschaffenden, jedenfalls bereichernden Beiträgen enthält. So bleibt zu hoffen, dass diese Festschrift nicht zu einem „Friedhof schöner Ideen“ wird, sondern in der Lerngemeinschaft der Bibelwissenschaftler wie in Verkündigung und Bibelpastoral reiche Früchte trägt.

Wien

Roman Kühnelm

DOGMA TIK

■ NIEWIADOMSKI JÓZEF – WANDINGER NIKOLAUS (Hg.), *Dramatische Theologie im Gespräch*. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung. Hg. Herwig Büchel, u. a., Band 14). LIT-Verlag / Druck- und Verlagshaus Thaur, Münster 2003. (252). Kart.

Dieser Sammelband dokumentiert ein Symposium, das unter dem Titel „Die Theologische Fakultät arbeitet, betet und feiert mit Raymund Schwager anlässlich seines 65. Geburtstags“ am 10./11. November 2000 an der Universität Innsbruck stattfand. In insgesamt dreizehn Beiträgen wird deutlich, inwiefern das Forschungsprogramm der mimetischen Theorie beziehungsweise der dramatischen Theologie neue Problemstellungen mit „klassischen“ Paradigmen sowie gesellschaftliche Fragen mit biblischen Kontexten vermitteln kann. Schwagers Reformulierung der neutestan-

mentlichen Heilsbotschaft in einem Drama von fünf Akten (Verkündigung des Reiches Gottes, Konfrontation und Gerichtsworte, Passion, Auferstehung, Geistsendung [vgl. 14f; 57; 106, Anm. 35]) versteht sich nicht nur als systematischer Neuentwurf der Soteriologie, sondern darüber hinaus als Reflexion „über die unverzichtbare Rolle der Religion, v[or] a[ll]em der christlich-jüdischen Impulse zur Wiedergewinnung jener Aspekte der Vernunft, die uns nicht nur in der akademischen Arbeit in den letzten Jahrzehnten verloren gegangen sind“ (Niewiadomski, 17).

Schwagers Kollegen aus dem Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ formulieren eine Reihe von Einsichten und Anfragen, deren Relevanz wohl auf der Hand liegt: „Wie ist ‚soziale Einheit in Freiheit‘ in einer Gesellschaft, einer Weltgesellschaft, möglich, die zwar immer auch vom Willen zur Verständigung, aber doch entscheidend von Emotionen und Leidenschaften geprägt ist, von Machtbehauptungs-, Aneigungs- und Rivalitätskonflikten, von untergründigen Affekten wie Wut, Eifersucht, Neid, Geiz und Hass?“ (22) – so fasst Herwig Büchel eine zentrale Frage der mimetischen Theorie zusammen. Eine kritische Reflexion des Korrelationsparadigmas im Licht der Dramatischen Theologie formuliert als Leitthese: „Das Evangelium bejaht den Menschen gerade dadurch, dass es ihm eine grundsätzliche Bekehrung zumutet und abverlangt“ (Siebenrock, 58). Moraltheologie bezieht ihre Identität – im Rahmen der Dramatischen Konzeption – nicht (wie man vermuten würde) aus dem ersten oder zweiten, sondern aus dem fünften Akt: christliche Ethik verfällt nicht der „gnadenlosen Fordeung nach Vollkommenheit“ (Guggenberger, 69), sondern versteht sich als „Ethik des Weges“ (71). Dass die Orientierung am Phänomen der Mimesis schließlich nicht auf eine „Ontologisierung der Gewalt“ (113) hinausläuft, zeigt Wolfgang Palaver durch seinen Vergleich zwischen Thomas Hobbes und René Girard; während Hobbes‘ Formel „homo homini lupus“ einen gewalttätigen Naturzustand voraussetzt, orientiert sich Girards mimetische Theorie an der Erbsündenlehre und bezieht sich auf die „Entstehung der menschlichen Zivilisation“ (121).

Das vorliegende Buch, das mit einer vollständigen Bibliographie Raymund Schwagers schließt (erstellt von Dietmar Regensburger, 219–249), gibt Zeugnis davon, dass das Streben nach einem „offensiven Katholizismus mit der denkbar größten Dialogbereitschaft“ (Niewiadomski, 17) sehr wohl vermittelbar ist mit der Überzeugung von der „Unbeliebtheit der Wahrheit im Allgemeinen und der Wahrheit des Glaubens im Besonderen“ (Siebenrock, 60). Für dieses glaubwürdige

Die Lehre vom Heiligen Geist



Wer oder was ist Heiliger Geist überhaupt? Wann und wie ist er erfahrbar?

Die Lehre vom Heiligen Geist ist ein aktuelles, facettenreiches Thema, das nicht nur die theologische Spekulation beschäftigt, sondern auch von hoher praktischer Relevanz für Spiritualität und Glaubensvollzug ist.

Kompetente Autoren bieten eine fundierte, gut lesbare Einführung in die Pneumatologie, die heutige Fragestellungen und theologische Zusammenhänge transparent und verständlich macht.

Bernhard Nitsche (Hg.)
**Atem des
sprechenden Gottes**
**Einführung in die Lehre
vom Heiligen Geist**
 Mit Beiträgen von Erwin Dirscherl,
 Hans Kessler, Bernhard Nitsche,
 Thomas Söding
 175 Seiten, kart.
 € (D) 19,90/sFr 34,60
 ISBN 3-7917-1856-8

Verlag Friedrich Pustet 
 D-93008 Regensburg

und unangepasste Bemühen ist Raymund Schwager zu danken.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

■ SCHWAGER RAYMUND, NIEWIADOMSKI JÓZEF (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!* Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (Beiträge zur mimetischen Theorie, Band 15), LIT-Verlag Münster/Druck- und Verlagshaus Thaur 2003. (379) Kart.

Die gemeinsame Arbeit am Forschungsprogramm „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck kommt im vorliegenden Band auf eindrückliche Weise zur Geltung. In vier gemeinsamen Texten, die bereits in theologischen Zeitschriften veröffentlicht wurden, in Kommentaren und weiteren Beiträgen wird eine Antwort gesucht auf den Vorwurf, die monotheistischen Religionen seien im Wesentlichen für die (religiös motivierte) Gewalt der jüngeren Zeit verantwortlich. Demgegenüber vertreten Raymund Schwager und Józef Niewiadomski in ihrer Einführung (9–38) die Position: „Das intellektuelle Dogma des ‚unverdaulichen Monotheismus‘ und des ‚bekömmlichen Polytheismus‘ muss einer Revision unterzogen werden“ (13).

Der erste gemeinsame Text (*Dramatische Theologie als Forschungsprogramm* [40–77]) formuliert als Grundthese: „Ein tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen Menschen, der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung auf Feinde auskommt, ist sehr schwer erreichbar, ja übersteigt menschliche Kräfte. Wenn er dennoch Wirklichkeit wird, ist dies ein klares Zeichen, dass Gott selber (der Hl. Geist) in den Menschen am Wirken ist. Diese inkarnatorische Logik ist sowohl an der biblischen Botschaft als auch an den zahlreichen ekklesiastischen ‚Zeichen der Zeit‘ in der menschlichen Geschichte ablesbar“ (64). Entsprechend dieser Sicht verdeutlicht Willibald Sandler in seiner Auseinandersetzung mit dem Friedensgebet der Religionen in Assisi (78–97), „dass die Erschließung der christlichen Offenbarung in einem dramatischen heilsgeschichtlichen Prozess erfolgte, in dem die Botschaft vom wahren, (friedlichen!) Gott sich nur gegen manigfache Widerstände und Missverständnisse der Menschen behaupten konnte“ (83).

Der zweite gemeinsame Text (*Pluralismus – ethnische Grundintuition – Kirche* [100–142]) arbeitet – auf dem Hintergrund der mimetischen Theorie René Girards – die „Perspektivenumkehr“ (120) der biblischen Texte heraus, welche die Erfahrung von Gewalt aus der Sicht der Opfer formulieren, „während in mythischen Texten der Sündenbockmechanismus aus der Sicht der Ver-

folger dargestellt wird“ (ebd.). Die Christen verstanden sich in ihren Gemeinschaften von Anfang an als „Kontrastgesellschaften“ zu ihrer vom Sündenbockdenken strukturierten heidnischen Umgebung“ (133) und feierten den Grund und Ursprung ihres neuen Lebens in der Eucharistie (vgl. ebd.). Nikolaus Wandinger zeigt in seinem Kommentar zu den kirchlichen Vergebungsbitten vom Ersten Fastensonntag 2000 (143–179) den Schuld- und Verantwortungszusammenhang auf, in dem gerade auch Christen stehen. Durch diese raum- und zeitübergreifende Kontinuität des kirchlichen Selbstverständnisses wird deutlich, dass die „diachrone Identität der gesamten Menschheit wesentlich tiefer ist, als es die moderne Gesellschaft gerne wahrhaben will“ (178).

Der dritte gemeinsame Text (*Der 11. September 2001 und die Theologie der Zeichen der Zeit* [182–196]) versucht, die authentischen Anliegen sowie die bleibenden Differenzen zwischen der westlichen Gesellschaft und den islamisch geprägten Ländern zu reflektieren und die „Frage der Gewalt“ (195) offen und ehrlich anzusprechen. Der Beitrag von Dietmar Regensburger über die Zerstörung der „Twin Towers“ (197–216) macht – gegen die gewohnten Klischees – auf die „irritierenden Nahtstellen“ (210) der Politik und Wirtschaft zwischen islamischer und westlicher Welt aufmerksam, und Wolfgang Palaver weist in seiner Analyse des religiös motivierten Terrorismus (217–232) auf die dringende Notwendigkeit hin, Gewalt und Unrecht in der Welt aufzudecken, um „ein explosives Ansteigen von Rivalitäts- und Neidpotentialen“ (220) im Ansatz zu verhindern.

Im vierten gemeinsamen Text (*Israel und Palästina. Hoffnung in hoffnungsloser Situation* [234–252]) kommt – neben der politischen und kulturellen Dimension – der „Glaube an den einen Schöpfergott“ (249) als tragfähige Grundlage „für die Überzeugung von der Universalität der Menschenrechte“ (ebd.) zur Sprache. Entsprechend faszinierend und umstritten ist die Symbolik der „Stadt Jerusalem“ für Judentum, Christentum und Islam, wie dies Andreas Vonach in seinem Beitrag (253–269) beleuchtet.

Die vier Forschungstexte, ihre Kommentare sowie die weiteren Beiträge dieses Bandes (Matthias Scherer [272–286], Franz Weber [287–301], Herwig Bücheler/Erich Kitzmüller [304–363] und Werner M. Ernst [364–379]) tragen zum einen der Tatsache Rechnung, dass das Phänomen „Gewalt“ häufig religiöse Züge trägt und scheinbar untrennbar mit religiösen Lebenswelten verbunden ist, zeigen zum anderen aber sehr klar auf, dass diese Gewalt nicht einfach von Religionen – speziell in ihrer monotheistischen Aus-

prägung – verursacht wird. Der „Einspruch“ der Innsbrucker Forschungsgruppe ist keine simple Zurückweisung religiöskritischer Anfragen, sondern eine differenzierte Auseinandersetzung mit aktuellen Fragen, die in der jüngsten Vergangenheit die gesamte Weltöffentlichkeit bewegten. Auch wer die spezifischen Voraussetzungen und Implikationen der mimetischen Theorie Girards nicht (zur Gänze) teilt, wird in diesem Band viele wertvolle Anregungen finden. Vor allem aber sollte sich jeder selbst fragen, welche *theologische* Antwort er angesichts der realen Erfahrung von Gewalt und der biblischen Verheißung des Friedens – ohne „Opferung“ und „Polarisierung“ (vgl. die These dieses Buches, 64) – zu bieten hat.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

F U N D A M E N T A L T H E O L O G I E

■ MIRBACH SABINE, „Ihr aber seid Leib Christi“. Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral. Friedrich Pustet, Regensburg. (254) Kart.

Sabine Mirbach, Assistentin bei Prof. Verwegen in Freiburg, hat es sich zur Aufgabe gemacht, den ekklesiologischen Leitbegriff des „Volkes Gottes“ kritisch zu ergänzen durch den Gedanken der Kirche als „Leib Christi“. Es liegt allerdings nicht in der Absicht der Verfasserin dieser Studie, für ein veraltetes oder harmonisierendes Kirchenbild zu plädieren, sondern die zentralen theologischen Impulse des „Leib Christi“-Bildes für die gegenwärtige Situation der Kirche fruchtbar zu machen.

Das erste Kapitel (17–121) stellt wichtige Positionen aus der *patristischen Literatur* (Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Irenäus von Lyon, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Cyprian von Karthago und Augustinus) vor, ebenso die entscheidenden Entwicklungen im *Mittelalter*, besonders das „Auseinandertreten von Eucharistielehre und Ekklesiologie“ (115), das sich in der bekannten Begriffsumkehr von „corpus Christi mysticum“ im 13. Jahrhundert manifestierte. Das zweite Kapitel (122–160) untersucht die Enzyklika *Mystici corporis* (1943), das Konzilsdokument *Lumen gentium* (1964) sowie den *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992). Dabei zeigt sich – besonders mit Blick auf die Verhältnisbestimmung von „mystischem Leib Christi“ und „römisch-katholischer Kirche“ –, wie sehr die vorsichtige Öffnung unter Pius XII. (vgl. die Lehre vom „votum ecclesiae“ [135]) durch das Zweite Vatikanische Konzil mutig weitergeführt (vgl. das berühmte „subsistit in“ von LG 8 [151]), aber im Katechismus der Katholischen Kirche wieder auf den Status einer

„Rückkehrökumene“ (158) zurückgedrängt wurde. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die ekklesiologische Relevanz von Buße (vgl. 131) und Taufe (vgl. 146). Im dritten Kapitel (161–201) arbeitet Sabine Mirbach den gegenwärtigen Stand der Exegese zur „Leib Christi“-Theologie bei den *Paulusbriefen* und den *Deuteropaulinen* heraus. Während dieser Gedanke bei Paulus dreierlei bedeutet – nämlich 1. Christus persönlich als „Leib für“, 2. dessen Vermittlung im eucharistischen Leib und in der Taufe als durch Christi Tod eröffneten „Heilsraum“ (167) sowie 3. Kirche als Ortsgemeinde, – verwenden die Deuteropaulinen (Kol, Eph) den „Leib Christi“-Begriff rein ekklesiologisch. Ausgehend von dieser geschichtlichen und biblischen Analyse zieht die Autorin im vierten Kapitel (202–238) einige *Konsequenzen für die Pastoral*. Unter den vielen bemerkenswerten Anstößen ragen einige Überlegungen zum Thema „Ein Brot – ein Leib“ (214–218) in besonderer Weise hervor. Mit Blick auf das paulinische Eucharistieverständnis macht Sabine Mirbach den inneren Bezug von Gemeindeleben und Eucharistie, Liturgie und sozialem Auftrag sowie von Gemeindeleitung und Vorsitz bei der Eucharistiefeier deutlich.

Das vorliegende Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Ekklesiologie und ein Beispiel für eine gelungene interdisziplinäre Aufarbeitung einer aktuellen Frage.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

K I R C H E N G E S C H I C H T E

■ GATZ ERWIN (Hg.), *Die Kirchenfinanzen*. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. 6). Herder, Freiburg 2000. (512) Ln. € 46,66 (D)/sFr 84,00.

Diesem Werk über die „Kirchenfinanzierung“ gingen im Rahmen einer breit angelegten „Geschichte des kirchlichen Lebens“ Bände über die „Bistümer und ihre Pfarreien“ (1991), „Kirche und Muttersprache“ (1992), „Katholiken in der Minderheit“ (1994) und den „Diözesanklerus“ (1995) sowie über „Caritas und soziale Dienste“ (1997) voraus; sie wurden jeweils auch in dieser Zeitschrift besprochen. Zwei weitere Bände sind in Vorbereitung; sie werden die Themen „Laien“ und „Orden“ behandeln. Der inzwischen völlig vergriffene Band 1 über die Bistümer soll durch ein zweibändiges Bistümer-Lexikon ersetzt werden, das schon weit gediehen ist und demnächst erscheinen soll.

Die Gesamtkonzeption lässt erkennen, dass zahlreiche und wichtige – wenn auch nicht alle – Aspekte des religiös-kirchlichen Lebens zur

Sprache gebracht werden. Da das Bemühen vorherrscht, jeweils die Brücke zur unmittelbaren Gegenwart zu schlagen, lässt sich an Hand des Werkes die Entwicklung von Seelsorge und kirchlichem Leben über einen Zeitraum von mehr als 200 Jahren verfolgen.

Der vorliegende Band ist den „Kirchenfinanzen“ gewidmet. Auch die Kirche kommt ja für die Erfüllung ihres Auftrags nicht ohne Geld und ohne Vermögenswerte aus. Dieser Umstand zog immer wieder einmal Auseinandersetzungen nach sich, die aber nicht nur zu Behinderungen führten, sondern auch Befreiungen bedeuteten. Nicht selten erwies sich sogar ein und dieselbe Maßnahme als hinderlich und förderlich zugleich, wie zum Beispiel der 1. Teil des Buches über die „Zeit der Aufklärung und der Säkularisation“ deutlich macht. So stellte etwa der josephinische Klostersturm einen gewaltsausseren staatlichen Eingriff dar, der aber auch eine „bessere Pfarreinteilung“ zur Folge hatte (R. Puza). Selbst die viel radikalere „Säkularisation im links- und rechtsrheinischen Deutschland von 1802/1803“ war nicht eine reine Verlustgeschichte für die Kirche, führte doch „das Ende der geistlichen Staatlichkeit in Deutschland“ auch zu einer bis dahin in diesem Ausmaß nicht gegebenen „Konzentration auf die kirchlichen Kernaufgaben in Seelsorge und Kulturarbeit“ (W. Müller).

Der 2. Teil des Bandes geht den aus der Säkularisation resultierenden Entwicklungen nach, wobei in den einzelnen deutschen Ländern neben dem Eigenaufkommen kirchlicher Rechtsträger auch weiterhin staatliche Leistungen eine Rolle spielten. Im Österreich-Kapitel von R. Puza wird deutlich, in welchem Maß der Staat, über die Revolution von 1848, die liberale Gesetzgebung von 1868 sowie 1874 und die Aufkündigung des Konkordates von 1855 hinaus, die Kirche und ihr Wirken förderte; dadurch wurden die auch getroffenen kulturmäpferischen Maßnahmen erheblich „abgemildert“ (212).

E. Gatz berichtet darüber, dass in Deutschland und Österreich zur Finanzierung „überörtlicher Aufgaben“ sowie der Missionen vielfach „Hilfsvereine“ herangezogen wurden, die zu diesem Zweck errichtet wurden.

Der Zeit von der Weimarer Republik – beziehungsweise in Österreich der Ersten Republik – bis zur NS-Herrschaft ist der 3. Teil des Buches gewidmet. H.-G. Aschoff handelt über die rechtlichen Rahmenbedingungen der Kirchenfinanzierung in der Weimarer Republik, die im wesentlichen auf einen Übergang von der „Landesgesetzgebung“ zum „Reichsrecht“ hinausliefen; doch auch Letzteres ermöglichte den Ländern immer noch eine „sehr beträchtliche Bewegungsfreiheit“ (270). Die NS-Zeit bedeutete nach E.

Gatz einen „faktischen Anspruch auf staatliche Kirchenhoheit“ (272f), der sich freilich im einzelnen sehr verschieden auswirkte. In Österreich wurden damals alle staatlichen Leistungen an die Kirche eingestellt. Durch die im Zusammenhang damit eingeführten „Kirchenbeiträge“ änderte sich das Verhältnis Staat/Kirche grundlegend (R. Puza, 290). Auch wurde damit, was in dem Beitrag nicht direkt gesagt wird, eine finanzielle Unabhängigkeit der Kirche vom Staat erreicht. Puza betont, dass die vom Regime auf Grund des erlassenen Kirchenbeitragsgesetzes, der Einziehung der Religionsfonds etc. „erwartete [Kirchen-]Austrittswelle“ nicht eintrat (290). Man sollte wohl eher sagen, dass diese nicht das Ausmaß erreichte, das man sich vorgestellt hatte. Im Literaturverzeichnis ist der Autorennname „Rheingrabner“ auf „Reingrabner“ zu korrigieren (281).

Die „Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ sind Gegenstand von Teil 4 des Buches. Eine Folge der faktischen Aufteilung Deutschlands bei Ende des Zweiten Weltkriegs war es, dass in Ost und West zwei grundsätzlich verschiedene Systeme der Kirchenfinanzierung entstanden. In der Bundesrepublik erfolgte eine Vereinheitlichung des Kirchensteuerwesens, indem auch in den ehemals preußischen Gebieten statt der bis dahin geltenden Ortskirchensteuer die Diözesankirchensteuer eingeführt wurde (K. E. Schlieff); in der DDR wurde aus der ehemaligen Kirchensteuer nach und nach eine freiwillige Abgabe, weshalb hier die Kirche massiv auf Unterstützungen aus dem Westen angewiesen war (Th. Schmitz). Im Österreich-Kapitel von R. Puza wird die gegenwärtige Rechtssituation beschrieben, die sich u.a. aus der Anerkennung des Konkordates von 1933 und der Beibehaltung des NS-Kirchenbeitragsgesetzes sowie dem Vermögensvertrag von 1960 ergeben hat. Im Literaturverzeichnis wird auch diesmal der Autorennname „Reingrabner“ als „Rheingrabner“ wiedergegeben (341). Über das kantonal recht unterschiedliche kirchliche Finanzwesen in der Schweiz hinsichtlich der Einbringung und Verwendung von Geldern referiert M. Ries. (Wieso in den früheren Teilen des Buches die Schweiz nicht behandelt wurde, ist übrigens nicht erkennbar). Die vollständige Neuordnung der Kirchenfinanzierung in Südtirol auf Grund des Italienischen Konkordates von 1984 stellt J. Michaeler sehr prägnant dar. Das alte Benefizialwesen wurde abgeschafft; durch die den Bürgern gegebene Möglichkeit, 0,8 Prozent ihrer Einkommensteuer einem bestimmten Zweck zu widmen, zum Beispiel einer Gläubergemeinschaft, wurde ein Weg beschritten, welcher „den Willen der Staatsbürger respektiert“ und „die Zusammenarbeit zwischen Staat

Rollenbilder des Pfarrers und ihre liturgische Inszenierung

Studien zur Pastoralliturgie

Christoph Freilinger

**Die Amtseinführung
des Pfarrers**
Die liturgische Ordnung
und ihre Bilder
des Gemeindeleiters –
eine Studie zum
deutschen Sprachgebiet
in der Neuzeit

Verlag
Friedrich Pustet

Die berufliche Praxis und das Rollenempfinden der Pfarrer haben sich in den vergangenen eineinhalb Jahrhunderten tiefgreifend geändert. Die vorliegende Studie leistet einen Beitrag zur Erhellung dieser Entwicklung, indem sie die Liturgie zur Amtseinführung untersucht.

Freilinger ordnet die Einführungsefeiern in den Kontext der kanonischen Amtsübertragung ein und stellt die liturgischen Formulare in ihrer Eigenart, im Umfeld ihrer Entstehung und in ihrer Beeinflussung von anderen Riten dar. Ferner werden das Verhältnis zwischen Liturgie und Rechtsakt, die Wirkung der Feier auf Pfarrer und Gemeinde und einige ekclesiologische Aspekte der Amtseinführungsefeiern erläutert.

Christoph Freilinger
**Die Amtseinführung
des Pfarrers**
**Die liturgischen Ordnungen und
ihre Bilder des Gemeindeleiters –
eine Studie zum deutschen
Sprachgebiet in der Neuzeit**
 Reihe: Studien zur Pastoralliturgie,
 Band 16
 472 Seiten, kart.
 € (D) 49,90/sFr 83,-
 ISBN 3-7917-1854-1



Verlag Friedrich Pustet
 D-93008 Regensburg

und Kirche ... in beiderseitigem Interesse regelt“ (392). E. Hillengäf^s behandelt die kirchlichen Hilfswerke (wie Missio und Caritasverband in Deutschland beziehungsweise Caritas-Zentrale und Europäischer Hilfsfonds in Österreich), durch welche zusätzlich erforderliche Geldmittel für missionarische Aufgaben und zur Linderung der Not aufgebracht wurden und werden. J. Binder bietet einen Überblick über staatliche Förderungen der Kirche in Deutschland, die sich auf gesellschaftliche Leistungen und den Denkmalschutz beziehen. Die Bestimmungen zur Kirchenfinanzierung nach dem CIC/1983 und die entsprechenden Auswirkungen neuer konkordatärer Vereinbarungen zeigt R. Puza auf.

Abschließend (5. Teil) werden „Struktur und Ausgaben des Finanzhaushaltes“ an Hand einzelner Diözesen (Augsburg, Dresden-Meissen, St. Pölten) exemplifiziert. Dabei bringt W. Hagel am Beispiel St. Pöltens auch nochmals die Problematik und die Vorteile des österreichischen „Kirchenbeitragssystems“ zur Sprache (Anlass für Kirchenaustritte; Unabhängigkeit von staatlichen steuerlichen Maßnahmen).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der besprochene Band über seine engere Zielsetzung hinaus interessante Einblicke sowohl in das Zusammenwirken von Staat und Kirche als auch in die Austragung von Konflikten gewährt, welche sich aus der Kirchenfinanzierung ergeben haben und ergeben. Dass zu allen Zeiten, besonders aber in der Gegenwart, die Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben auch der Spenden der Gläubigen bedarf, wird ebenfalls deutlich gemacht. Insgesamt werden die Konturen der Entwicklung auf dem Sektor der Kirchenfinanzierung markant herausgearbeitet. Ein größerer Reichtum an Details wäre für die Darstellung wünschenswert gewesen. Doch ist zu bedenken, dass dem Werk sowohl durch vorhandene Forschungslücken als auch vom Umfang her Grenzen auferlegt waren.

Linz

Rudolf Zimnhöbler

LITURGIEWISSENSCHAFT

■ GERHARDS ALBERT/KRANEMANN BENE-DIKT (Hg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*. (EthSchr 30) St. Benno, Leipzig 2002. (VII + 345) Brosch. € 16,00 (D)/€ 16,50 (A)/sFr. 28,00.

Die Begräbnisliturgie der christlichen Kirchen stellte über Jahrhunderte die gesellschaftlich prägende Form zur rituellen Bewältigung der Lebenswende des Todes dar. Zwar genießt die kirchliche Beerdigung immer noch eine verhältnismäßig breite Akzeptanz, aber der Markt für

freie Trauerredner/innen und Ritendesigner wächst nicht nur im städtischen Bereich. Der Funktionsverlust der Kirchen und die zunehmende Konfessionslosigkeit markieren nur einen Teil der gesellschaftlichen Umbrüche seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, welche die Grenzen der gewachsenen Liturgie deutlich machen: Sterben und Tod sind weitgehend aus dem Alltag von Gesellschaft und Christengemeinde ausgesgrenzt und an die Professionisten in Krankenhäusern, Bestattungsunternehmen und Kirchen delegiert. Wie kann Liturgie unter diesen Bedingungen ihre heilsame Kraft entfalten, gleichzeitig dem Proprium des Christlichen und den Bedürfnissen der postmodernen Menschen gerecht werden?

Diesen Problemstellungen hat sich die Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiedozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) auf ihrem Kongress im September 2000 gewidmet, auf dem der „Umgang mit dem Tod“ in Verbindung mit der „Wiederentdeckung des Rituals“ reflektiert wurde. Der vorliegende Sammelband dokumentiert das breite Spektrum der Beiträge von Fachleuten verschiedener Konfessionen aus Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie, aus Kultur- und Religionswissenschaft in Zuordnungen zu drei Themenbereichen: Ein erster Abschnitt erkundet die *Wiederentdeckung des Rituals in der Gegenwart* (15–60). Dabei werden nicht nur die gegenwärtigen Trends dargestellt; aufgezeigt werden auch Deutungsversuche und theologische Forschungsperspektiven.

Der zweite Abschnitt (61–201) ist *historischen und zeitgenössischen Ausprägungen der christlichen Begräbnisliturgie* gewidmet. Die Untersuchungen der katholischen Liturgiewissenschaftler erläutern unter anderem Geschichte, Theologie, Funktion und Bedeutung der Feiergestalt nachkonziliärer Begräbnisliturgie und einzelner ihrer Elemente. Sie zeigen den Wegcharakter des Begräbnisritus und verdeutlichen, wie sehr die liturgischen Vollzüge davon leben, dass Verstorbene und Angehörige eingebunden sind in eine Glaubens- und „Feiergemeinde, die auch in der dunklen Stunde sich dem dankbar verbunden weiß, von dem alles Leben kommt“ (111). Die Diskrepanz zu den tatsächlichen Bedürfnissen und Bedingungen wird insgesamt mehrfach herausgestellt. Die Beiträge von Seiten der evangelischen Praktischen Theologie erläutern, wie die jüngeren Agenden der evangelischen Kirchen auf die sozio-kulturellen Veränderungen reagiert haben. Der dritte Abschnitt (202–295) nimmt *gesellschaftliche Trends und innerkirchliche Perspektiven* heutiger Begräbnispraxis in den Blick. Daraus sei das – auch für die Kirchen relevante – zunehmende Bedürfnis nach individuell gestalteten Begräbnisriten.

nisfeiern/Ritualen herausgegriffen, in denen das Leben der Verstorbenen gewürdigt wird. Hervorgehoben werden sollen auch die ermutigenden Ausführungen über die pastorale Praxis im säkularisierten Frankreich (vgl. 252–276), wo nach einem langjährigen Evangelisierungsprozess die ehrenamtliche Trauerbegleitung zur Regel geworden ist. Dass die Liturgie notwendigerweise in die umfassende Sorge der Gemeinde um ihre Toten und Trauernden eingebunden sein muss, streicht auch der resümierende vierte Abschnitt (297–319) heraus: Dieser diakonale Dienst müsse (wieder) zum Selbstverständnis jeder christlichen Gemeinde werden. Nur auf dieser Basis kann Kirche auch Fernstehenden in Gebet und Liturgie das letzte Geleit geben. Das Resümee bündelt außerdem die Herausforderungen für künftige amtliche Ordnungen (wie sie für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachraums zur Zeit durch Überarbeitung des seit 1973 geltenden Ritualefaszikels vorbereitet wird). Eine thematisch geordnete Literaturübersicht (322–343) samt ausgewählten einschlägigen Internet-Adressen bietet eine wertvolle Hilfe für die Weiterbeschäftigung in Wissenschaft und pastoraler Praxis.

Auch wenn die gesammelten Beiträge mitunter in Spannung zueinander stehen und keinen einfachen und eindeutigen Lösungsweg bieten können, empfiehlt sich die Lektüre nicht nur für die wissenschaftliche Auseinandersetzung. Viele theologisch und praktisch wichtige Hinweise machen den Band zu einer anregenden Quelle für alle in der (Begräbnis-) Pastoral Tätigen. Es ist zu hoffen, dass ihnen bald auch schon die Umsetzung vieler Erkenntnisse in einem neuen Rituale an die Hand gegeben werden kann.

Linz

Christoph Freilinger

PHILOSOPHIE

■ GUITTON JEAN, *Mem Jüngstes Gericht*. Der Philosoph und der Tod. Styria, Graz u.a. 2001. (263). Kart.

Szene 1: Jean Guitton, der große Philosoph, stirbt. An seinem Sterbebett stellen sich Gäste ein: Luzifer, Blaise Pascal, Henri Bergson und Paul VI. Mit ihnen diskutiert Guitton die Fragen nach Religion im Allgemeinen, nach einer Wahrheit des Christentums wie dem Spezifikum des Katholizismus. Szene 2: Für einige Augenblicke befindet sich Guitton mit El Greco in Toledo, kommentiert dann auf der Empore des Invalidendomes in Paris sein eigenes Begräbnis und parliert mit seinem Nachfolger in der Academie Francaise. Mit de Gaulle spricht Jean Guitton über das Problem des Bösen, er belauscht Ge-

spräche von Trauergästen über seine Person, diskutiert dann mit Sokrates über philosophische Fragen, befragt Maurice Blondel über die Unsterblichkeit der Seele und tauscht sich mit Dante über Liebe und Poesie aus. Szene 3: Im himmlischen Gerichtssaal. Hauptakteure des Prozesses sind so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Sankt Peter, Theresia von Lisieux und Francois Mitterand. Sie befragen Guitton und werben für ihn, der nach der Liebe gerichtet werden soll. So wird im Laufe der Erzählung die Leserin, der Leser auf recht lebendige Weise in viele Themenkreise hineingeführt und nimmt teil an Guittons Ringen wie an seinen Selbstgefälligkeiten, an seinen tiefen Zweifeln wie seinem augenzwinkenden Kommentieren verschiedener Gegebenheiten. Dem spannenden, humorvollen wie nachdenklich-kritischen Erzählstil des 1998 verstorbenen Schriftstellers und Philosophen kann man sich wohl kaum entziehen, und so sei das Büchlein besonders jenen empfohlen, die wie Guitton Fragen des Lebens und Glaubens in ehrlichem Ringen und mit einer begrüßenswerten Portion Humor auf den Grund gehen wollen.

Bad Hall

Maria Obereder

THEOLOGIE

■ AIGNER MARIA ELISABETH, *Dient Gott der Wissenschaft?* Praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 12) LIT-Verlag, Münster 2002. (272) € 13,90 (D).

Die hier vorliegende Dissertation stellt den Versuch dar, im theologisch-wissenschaftlichen Kontext die Frage nach Gott zu stellen, und das gerade in Bezug auf Theologische Fakultäten und deren wissenschaftliches Personal. Die Verfasserin Maria Elisabeth Aigner ist Vertragsassistentin am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Im ersten Kapitel (23–78) geht die Autorin von der Rolle und Funktion der Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten aus. Nach einem kurzen Problemaufriss erläutert sie die Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie, die der Staat – zumindest in formaler und rechtlicher Hinsicht – an sie stellt. Neben den allgemeinen Zielen streicht Aigner die kulturelle Bedeutung und das kritische Potenzial der Fakultäten heraus. Im nächsten Schritt geht sie auf die spannungsreiche und konfliktträchtige Beziehung zwischen Kirche und Theologie ein, speziell auch auf die Rolle des bischöflichen Lehramtes. So gewinnt die Theologie beispielsweise durch das

II. Vatikanum wieder an Eigenständigkeit, andererseits wird im Weltkatechismus „erneut auf die Hilfestellung der Theologie und nicht auf deren Eigenständigkeit verwiesen“ (61). Aigner betont den Stellenwert der Kirche als primären Ort und Kontext der Theologie, wobei sie dabei den weltbezogenen und befreienden Charakter der Theologie herausstreckt. Abgeschlossen wird dieses Kapitel durch den Weis auf die interdisziplinäre Bezogenheit und Kontextualität von Theologie hin zu anderen Wissenschaftsbereichen und durch das Herausstreichen ihrer spezifischen Rolle(n), die da wären: die Leistung der „Integration trotz Differenzierung“ (75), die Frage nach der Wahrheit und der Wirklichkeit und der auch selbstkritisch gemeinte Hinweis, dass „es weder eine voraussetzunglose noch eine letztbegründete Wissenschaft gibt“ (77).

Im zweiten Kapitel (79–133) geht Aigner auf den Betrieb des Forschens und Lehrens konkret und praxisnahe ein. Die Bedeutung von Wissenschaftstheorie und Kontextualität wird in einem ersten Schritt knapp und präzise in Bezug auf Forschung dargelegt. Des Weiteren streicht sie die Wichtigkeit von Subjekthaftigkeit und Didaktik bei Lehr- und Lernprozessen im theologischen Kontext heraus. „Methoden und didaktische Anwendungen müssen beim Theologietreiben eng mit den Inhalten verbunden sein“ (124). Im nächsten Schritt betont Aigner im Besonderen den strukturellen und organisatorischen Rahmen des Theologietreibens, da dieser meist übersehen wird. Die Beziehungs- und Bedingungsstrukturen sind auf individueller, sozialer und institutioneller Ebene oft ambivalent, unklar und meist nicht frauenfördernd. Die Autorin plädiert zum einen für den Mut zu Veränderungen in struktureller und institutioneller Hinsicht und zum anderen für „alternative Werte, Arbeitsweisen und Lebensformen innerhalb der akademisch-wissenschaftlichen Arbeitwelt“ (133).

Das dritte Kapitel (135–178) handelt vom bleibenden Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis. Die Autorin geht bei ihrer Darlegung vom Selbstverständnis der Praktischen Theologie im historischen Kontext aus – beginnend mit dem 18. Jh. und endend mit aktuellen wissenschaftstheoretischen Entwürfen. Im nächsten Schritt legt sie die Spur der Entwicklung von der sogenannten Anwendungswissenschaft hin zur Reflexion menschlicher Erfahrung und Praxis. „Den Blick auf die Erfahrung zu lenken, bedeutet für die Praktische Theologie, dass sie diakonisch wird, weil es ihr radikal um die Menschen und ihr menschenwürdiges Dasein geht.“ (154). Der Blick auf die Menschen wird mittels Empirie durch den gesellschaftlichen und biographischen Kontext erweitert. Zudem gibt es in der Praktischen Theo-

logie die Tendenz, dass sie „sich selbst kontextualisiert“ (166). Abschließend geht die Autorin exemplarisch und vertiefend auf die Pastoralpsychologie ein, die sie „als Teilgebiet und Grunddimension der Praktischen Theologie“ (ebd.) sieht. Sie versteht diese insofern als Grunddimension, als die Pastoralpsychologie den Menschen in seiner ganzen Dimension sieht und die „Erfahrung“ jene Chiffre ist, die die Kluft zwischen Theorie und Praxis überwinden kann.

Im vierten Kapitel (179–210) stellt sich Aigner der Frage, ob „die gegenwärtige Situation wissenschaftlicher Theologie als Zeichen der Zeit“ (179) begriffen werden kann. Sie bejaht diese Frage, indem sie die Praxisrelevanz der Theologie und deren diakonischen Gehalt herausstreckt und auf den prophetischen Charakter sowie auf „das unermüdliche Anstreben zum gemeinsamen Bau von Windmühlen“ (210) hinweist. Diese Form einer kritischen, prophetischen und lebensdienlichen Theologie hat laut Aigner gerade auch an einer theologischen Fakultät ihren Ort.

Im letzten Kapitel (211–249) entfaltet die Autorin eine „diakonisch orientierte wissenschaftliche Theologie“ (211). Die Selbstkontextualisierung ist für sie grundlegend und konstitutiv, in der sich die Theologie selber in den Dienst nimmt und ihren eigenen Kontext benennt und reflektiert. Des Weiteren bezieht sich diese Art des Theologietreibens auf andere kontextuelle Theologien, auf deren diakonische Dimension und ihren Transzendenzbezug. Den entsprechenden Vollzug einer diakonisch orientierten Wissenschaft sieht die Autorin in der „Praxis des Weiter-Gebens und Tiefer-Grabens“ (232) verwirklicht. Sie komponiert ihren Entwurf rund um die Trias von Diakonie – Erfahrung – Kontextualität, wobei das strukturleitende Prinzip die diakonische Haltung und Handlung ist. „Theologie wird dann diakonisch orientierte Wissenschaft und gesellschaftlich relevant, wenn sie Spuren dieses Liebesservices in sich trägt“ (249).

Diese Arbeit ist eine gründliche und fundierte Annäherung an eine künftige Gestalt von Theologie, die in ihrem Selbstvollzug und Selbstverständnis sowohl nach innen als auch nach außen diakonisch ausgerichtet ist. Die Autorin schreibt in einem verständlichen und gut nachvollziehbaren Stil. Es verlässt sie aber leider gerade an jenen Punkten der Mut zu ausführlicherer und pointierterer Darstellung, an denen es spannend und interessant wird (der Umgang mit Wissen und Macht; strukturelle Ungerechtigkeit in der Organisation „Theologische Fakultät“, Frauenfrage...). Abgesehen von diesen kleinen Einschränkungen ist es ein lesenswertes Buch für alle wissenschaftlich und theologisch Interessierten.

Linz

Helmut Eder

Katholisch-Theologische Privatuniversität

Aus der Fakultät – Studienjahr 2002/2003

1. Rektorat

Rektorin: Mag. theol. Dr. theol. Ilse Kögler, Professorin der Katechetik/Religionspädagogik;

Prorektor: Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Johann Lederhilger O'Praem, Professor des Kirchenrechts.

2. Veränderungen im Professorenkollegium

Mit Wirksamkeit vom 1. September 2002 wurde Dr. theol. Dr. theol. habil. Michael Rosenberger zum Professor der Moraltheologie ernannt.

3. Promotionen

Zum Dr. theol. wurden promoviert:

Mag. theol. Christoph Freilinger: *Die Amtseinführung des Pfarrers. Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet seit der Neuzeit* (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie);

Mag. theol. Bozo Raic: *Kroatische Kunst der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Malerei und Neue Medien* (Kunstwissenschaft/Ästhetik);

Mag. theol. Bernhard Vondrasek: *Lebensorientierung durch Freiwilligendienste. Eine qualitative Studie und pastoraltheologische Bewertung von Volontariat in katholischer Trägerschaft* (Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft)

4. Spontionen

Zum Mag. theol. wurden spontiert:

Maria Auer: *Mitgeschöpf Tier. Theologische Grundlagen – Ethische Perspektiven* (Moraltheologie);

Ursula Hingerl: *Mit Gesängen der Stille zum Erfolg? Hintergründe und Kontexte des profanen Gregorianikbooms der letzten 15 Jahre und seine Herausforderung für die Kirchenmusik* (Liturgiewissenschaft);

Sang Jib Jeon: „*Diener der Kirche für alle Menschen*“ (Kol 1,24). Das heutige Amtsverständnis und theologische Grundlagen des ekcllesiologischen Priesteramtes bei Joseph Ratzinger und Walter Kasper (Spirituelle Theologie);

Alfred Kasess: *Die Auslandshilfe der Caritas Österreich am Beispiel der Augustsammlung* (Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft);

Waltraud Kern: *Was ist Politik? Hannah Arendts Theorie politischen Handelns* (Philosophie);

Angela Mair: *Bedürfnisse und Erwartungen der PatientInnen im Krankenhaus an die Krankenhausseelsorge. Empirische Untersuchung* (Pastoraltheologie);

Innocent Masaule: „*Herausgefordert durch die Armen*“. Theologische, biblische und kirchengeschichtliche Aspekte der Option für die Armen (Moraltheologie);

Carmen Nöbauer: *Neuzeitliche Identität bei Charles Taylor. Charles Taylors Anthropologie als Verstehensgrundlage gegenwärtiger Problemstellungen* (Philosophie);

Chan Ho Park: „*Gott schloss den Bund mit der ganzen Schöpfung.*“ Zum schöpfungsethischen Umgang mit der Natur im Hinblick auf den Ökumenischen Konziliaren Prozess (Moraltheologie);

Dr. techn. Roberto Pirastu: *Das Schweigen als Ort der actuosa participatio. Zum frommen Vollzug der Stundenliturgie nach dem II. Vaticanum* (Liturgiewissenschaft);

Christine Rosska: *Psalm 44 (45). Entwicklung christlicher Identität – christologische und ekcllesiologische Auslegung bei Augustinus, Hieronymus und Luther* (Altes Testament);

Josef Scheumayr: „*Hilf, Christus, du allein bist Arzt*“ (IgnEph 7,2). Eugen Biser und das Konzept seiner Therapeutischen Theologie in der Perspektive Jesus als Arzt (Pastoraltheologie);

Hermine Szyhska: *Von Gottes Geist geleitet. Geistliche Begleitung in der benediktinischen und ignatianischen Spiritualität* (Spirituelle Theologie)

5. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 21. Jänner 2003 wurde Universitätsprofessor Dr. Christoph Dohmen (Lehrstuhl für Biblische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg) eingeladen. Das Thema des Festvortrages lautete: „Am siebten Tag aber sollst du ...“ Gottes Zeitmanagement als Geschenk für die Welt.

6. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 8. November 2002 stand unter der Thematik „*Body, Soul and Spirit. Die vergessenen Dimensionen in Religion und Sport*“. HauptreferentInnen waren Univ.-Prof. Dr. Karl-Heinz Braun, Univ.-Ass. Dr. Christoph Etzlstorfer, DAS Markus Hochgerner und Univ.-Ass. Mag. Helmut Eder.

7. 70. Geburtstag von Bischof Dr. Maximilian Aichern

Am 17. Dezember 2002 wurde im Rahmen einer Feier Bischof Dr. h.c. Maximilian Aichern aus Anlass seines 70. Geburtstages die im Auftrag der ProfessorInnen der KTU von Univ.-Prof. Dr. Peter Hofer herausgegebene Festschrift „Aufmerksame Solidarität“ überreicht.

8. Antrittsvorlesung

Am 12. Juni 2003 fand die Antrittsvorlesung von Dr. Michael Rosenberger (Professor für Moraltheologie) zum Thema „*Davon ver-*

steht die Kirche doch gar nichts! Der Stellenwert von Leben und Lehren der Kirche für die ethische Urteilsbildung“ statt.

9. Ökumenische Sommerakademie

In Kooperation mit dem ORF (Religion Fernsehen), Radio Oberösterreich, dem Evangelischen Bildungswerk OÖ, dem Ökumenischen Rat der Kirchen Österreichs, dem Land Oberösterreich u.a. fand vom 09.–11. Juli 2003 die 5. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster statt. Thema: „*Seele wo bist du – Hirnforschung und Menschenbild*“. Vortragende waren u.a. Em. Univ.-Prof. Dr. Jürgen Moltmann (Tübingen), Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Walkowiak (Köln), Univ.-Prof. Dr. Peter Strasser (Graz), Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger (Linz), Univ.-Prof. DDr. Manfred Spitzer (Ulm), Em. Univ.-Prof. Dr. Helen Schüngel-Strauman (Kassel), Univ.-Prof. DDr. Gerald Hüther (Göttingen).

10. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe sind folgende Bände erschienen:

- Bd. 7: Christoph Niemand (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs*, Frankfurt/M. u.a. 2002
- Bd. 8: Severin J. Lederhilger (Hg.), *Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam*.
- 4. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2002, Frankfurt/M. u.a. 2002

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE PRIVATUNIVERSITÄT LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A-4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

DONNERSTAG, 13. UND FREITAG, 14. NOVEMBER 2003

Faszination Mystik

Theologische Auseinandersetzung mit einem Phänomen

Am Phänomen Mystik schieden sich in unserem Kulturkreis immer schon die Geister: Den einen ist sie der wahre Kern der Religion, den anderen eine suspekte Form von Weltflucht. Unbeschadet dieser Zwiespältigkeit zählt „Mystik“ zu den religiösen Leitbegriffen der Gegenwart.

Was fasziniert Menschen am Mystischen? Was überhaupt ist Mystik? Und worin liegt ihre Herausforderung für Theologie und Christentum?

Der diesjährige Dies Academicus stellt sich diesem aktuellen Thema.

13. NOVEMBER 2003

14:00 Uhr

Eröffnung

anschließend

Worte zum 25-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät Linz

Diözesanbischof Dr. Maximilian Aichern

14:30 Uhr

Religionssoziologische Hinführung

Wunderkammern des Seltsamen – Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen

Doz. DDr. Michael Hochschild, Frankfurt/M.

16:15 Uhr

Der Verwandlungsvorgang der mystischen Versenkung

Prof. Dr. Sebastian Painadath SJ, Kalady, Indien

19:30 Uhr

Podiumsgespräch

Wie Feuer und Wasser? Wege zur Verständigung von Mystik und Theologie

Doz. DDr. Michael Hochschild

Prof. Dr. Ilse Kögl

Prof. Dr. Sebastian Painadath SJ

Prof. Dr. Michael Rosenberger

Ass. Mag. Monika Udeani (Moderation)

14. NOVEMBER 2003

Mystik in den Fächern der Theologie

Fünf Stellungnahmen

8:30–11:00 Uhr

Kunst: Prof. DDr. Monika Leisch-Kiesl

Bibelwissenschaften: Prof. Dr. Franz Hubmann

Philosophie: Ass. Dr. Artur Boelderl

Systematische Theologie: Prof. Dr. Franz Gruber

Praktische Theologie: Ass. Dr. Christoph Freilinger

11:15–12:00 Uhr Diskussion

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 151. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Erinnern und Gedenken

Winfried Haunerland: Gedächtnis unserer Erlösung. Die Liturgie als Ort der Erinnerung ...	4 – 16
Walter Raberger: „Ich benötige keinen Grabstein“ – oder: Über den Umgang mit angstmachender und sinnstiftender Erinnerung	17 – 28
Gottfried Vanoni: Der biblische Kanon. Institutionalisierte Erinnerung	29 – 36
Artur R. Boelderl: „Die Maus im Vogelkäfig“. Zum Status der Erinnerung und deren psychohistorischer Dimension in Phänomenologie und Psychoanalyse	38 – 49
Helmut Wagner: „Selbst die Kirche ist mit ihren eigenen Märtyrern zur Zeit des Nationalsozialismus nicht zurechtgekommen“. Kirchenhistorische Notizen zur kirchlichen Erinnerungs- und Gedenkarbeit nach 1945	51 – 63

Die Zukunft der alternden Kirche

Franz Gruber: Editorial	114
Karl Gabriel: Die alternde Kirche. Religionssoziologische Betrachtungen	115 – 123
Franz Weber: „Neuer Stoff auf ein altes Kleid?“ Gemeindepastoral vor der Herausforderung der Alterspyramide	124 – 135
Helmut Krätzl: Das Erbe des Konzils. Die zornigen alten Männer und ihre Nachfolger	136 – 144
Dolores Bauer: Alte Kirche – Junge Kirche. Ein Erfahrungsbericht	146 – 154
Paul Deselaers: Der alternde Seelsorger	155 – 166
Wilhelm Zauner: Weisheit des Alters	167 – 176

Jesus – Bild und Deutung

Franz Gruber: Editorial	226
Hans Waldenfels: Jesus Christus und das interreligiöse Gespräch	227 – 236
Erich Garhammer/Volker Sehy/Jörg Seip/	
Bernhard Spielberg: „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“. Jesusdarstellungen in der modernen Literatur	238 – 251
Christoph Niemand: „Jesus – wie er wirklich war“? Annäherungen an ein historisch verantwortbares und theologisch ergiebiges Jesusbild	253 – 263
Ilse Kögler: Jesus – One 4 you? Der Sohn Gottes im Schnittfeld von Jugend-szenen, populärer Kultur und Religionsunterricht	264 – 274
Ernst Bräuer: Der Jesus der Leute. Beobachtungen und Vermutungen	275 – 282
Silvia Arzt: Wie Frauen heute von Jesus reden	283 – 291

Beziehungsfähigkeit – Schlüsselkompetenz der Seelsorge

Franz Gruber: Editorial	338
Hermann Steinkamp: „Leiten heißt Beziehung stiften.“ Ja – aber...	339 – 347
Karl Heinz Ladenhauß/	
Liselotte Nausner: „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall finde.“ (GS 1). Pastoralpsychologische Weiterbildung als Lernfeld der Beziehungsfähigkeit	348 – 358
Wunibald Müller: Menschsein heißt In-Beziehung-Sein. Entwicklungpsychologische Voraussetzungen der Beziehungsfähigkeit	359 – 367
Rotraud A. Perner: Liebe und Ehe am Beginn des 3. Jahrtausends – Wunsch und Wirklichkeit	368 – 377
Willi Lambert: Beziehungskultur von Seelsorgern	379 – 388
Franz Gruber: Die Transzendenz der Liebe. Theologische Anmerkungen zur personalen Gottesbeziehung	389 – 399

Abhandlungen:

Alois Halbmayer: Um Gott streiten. Religion und Konflikt im Zeitalter der Globalisierung	64 – 78
Markus Lehner/	
Andrea Schrattenecker: Haussammlungen als pastorale Chance	79 – 89
Karl-Heinz Braun: Das andere Europa: Italien der Barockzeit	90 – 92
Michael Rosenberger: Schwingungen des Lebens	177 – 190
Christoph Dohmen: „Am siebten Tag aber sollst du...“. Gottes Zeitmanagement als Geschenk für die Welt	191 – 202
Martina Gelsinger: KirchenRaumPädagogik als Disziplin der TheologInnen? Querschnitt durch Publikationen eines sich rasch ausbreitenden Forschungs- und Arbeitsfeldes	292 – 297
Michael Hettich/	
Friederike Maier: Am Puls der Zeit. Neue Herausforderungen der Seelsorge durch City-Pastoral	400 – 410
Hanjo Sauer: „Was aber möglich ist, ist in der Tat Veränderung...“	412 – 422
Bernhard A. Eckerstorfer: Das große Zukunftsthema Stellvertretung	423 – 426

Berichte

Severin Lederhilger/	
Herbert Kalb: Römische Erlässe	203 – 210, 298 – 302

Autorenverzeichnis:

Aigner Maria Elisabeth, Dient Gott der Wissenschaft? Praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie (H. Eder)	439
Amon Karl (Hg.), Der heilige Nonnosus von Molzbichl (R. Zinnhobler)	314
Belok Manfred (Hg.), Zwischen Vision und Planung. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral (H. Eder)	326
Berndt Susanna/Grabner-Haider Anton, Das neue Kulturchristentum (A. Kreutzer)	305
Brandt Hans Jürgen/Häger Peter (Hg.), Biographisches Lexikon der Katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848–1945 (R. Zinnhobler)	220
v. Brück Michael, Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß (J. Singer)	329
Bundesverband Kirchenpädagogik (Hg.), Kirchenpädagogik (M. Gelsinger)	297
Chenu Marie-Dominique, Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme (A. Kreutzer)	96
Constitutiones et Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum 1232–2001 (F. Ortner)	316
Dexinger Ferdinand, Der Glaube der Juden (F. Hubmann)	429
Edith Stein Jahrbuch, Das Christentum – Zweiter Teil (B. A. Eckerstorfer)	328
Erker Paul, Dampflok, Daimler, Dax. Die deutsche Wirtschaft im 19. und 20. Jahrhundert (K.-H. Braun)	218
Ewald Günter, Gibt es ein Jenseits? Auferstehungsglaube und Naturwissenschaften (J. Singer)	213
Frielingsdorf Karl, Aggression stiftet Beziehung. Wie aus destruktiven Kräften lebensfördernde werden können (C. Drexler)	106
Frodl Gerbert (Hg.), 19. Jahrhundert. Geschichte der bildenden Kunst in Österreich (J. Rath)	317
Gatz Erwin (Hg.), Die Kirchenfinanzen (R. Zinnhobler)	435
Gelmi Josef, Nikolaus Cusanus 1401–1464. Ein Universalgenie auf dem Brixner Bischofsstuhl (R. Zinnhobler)	101

Gerhards Albert/Kranemann Benedikt (Hg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (C. Freilinger)	438
Gestrich Christof, Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie (B. A. Eckerstorfer)	423
Gilles Beate, Durch das Auge der Kamera. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen (L. Mosses)	319
Glockzin-Bever Sigrid/Schwebel Horst (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik (M. Gelsinger)	297
Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 7,2 (C. Baumgartinger)	102
Guggenberger Wilhelm/Ladner Gertraud (Hg.), Christlicher Glaube, Theologie und Ethik (M. Rosenberger)	320
Guitton Jean, Mein jüngstes Gericht. Der Philosoph und der Tod (M. Obereder)	439
Heller Christian, John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption (A. Kreutzer)	217
Hersche Peter, Italien im Barockzeitalter (K.-H. Braun)	90
Hintzen Georg/Thönißen Wolfgang, Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion (B. A. Eckerstorfer)	427
Höhn Hans-Joachim, zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins (A. Kreutzer)	99
Hofer Peter (Hg.), Aufmerksame Solidarität. Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum siebzigsten Geburtstag (E. Drechsler)	215
Holtz Leonard, Geschichte des christlichen Ordenslebens (R. Zinnhobler)	222
Julius Christine-B./v. Kameke Tessen/Klie Thomas/Schürmann-Menzel Anita, Der Religion Raum geben. Eine kirchenpädagogische Praxishilfe (M. Gelsinger)	297
Kaffanke Eva-Maria, Der deutsche Heiland. Christusdarstellungen um 1900 im Kontext der völkischen Bewegung (M. Leisch-Kiesl)	318
Klie Thomas (Hg.), Kirchenpädagogik und Religionsunterricht (M. Gelsinger)	297
Lienkamp Andreas/Söling Caspar (Hg.), Die Evolution verbessern? Utopien der Gentechnik (M. Rosenberger)	306
Lüning Peter/Miggelbrink Ralf/Urban Hans Jörg/Wanke Joachim, Gerechtfertigt durch Gott. Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung (B. A. Eckerstorfer)	106
Melchardt Sylvia, Theodizee nach Auschwitz? Der literarische Beitrag Elie Wiesels zur Klärung eines philosophischen Problems (H. Wagner)	222
Menke Karl-Heinz, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? (J. Singer)	109
Mirbach Sabine, „Ihr aber seid Leib Christi“. Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Patal (F. Gmainer-Pranzl)	435
Moxter Michael, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie (F. Gmainer-Pranzl)	330
Münch-Labacher Gudrun, Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyril von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen in seinem Johannes-Kommentar (F. Gmainer-Pranzl)	326
Münk Hans.-J. (Hg.), Organtransplantation (M. Rosenberger)	211
Nauer Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (M. Udeani)	107
Neumann Birgit/Rösener Antje, Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen (M. Gelsinger)	297
Niemand Christoph (Hg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt (R. Kühnschelm)	429
Niewiadomski Józef/Wandinger Nikolaus (Hg.), Dramatische Theologie im Gespräch. Symposion/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager (F. Gmainer-Pranzl)	432
Pannenberg Wolfhart, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich (F. Gmainer-Pranzl)	330

Pfannkuchen Markus, Archäologie der Moral. Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik (C. Drexler)	104
Pittner Bertram/Wolbold Andreas, Zeiten des Übergangs. FS für F.G. Friemel (J. Singer)	312
Raberger Walter/Sauer Hanjo (Hg.), Vermittlung im Fragment. Franz Schupp als Lehrer der Theologie (J. Wohlmuth)	303
Rajmohan George, Speaking Across Boundaries. A Theoretical Study on Intercultural Relationship Focussing on the Communication Theory of Habermas (F. Gmainer-Pranzl)	428
Ratzinger Joseph/Maier Hans, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen (B. A. Eckerstorfer)	307
Reemts Christiana, Vernunftgemäß Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus (F. Gmainer-Pranzl)	327
Reuter Rainer, Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments. Teil II: Die Pastoralbriefe (C. Niemand)	96
Robrecht Josef, Woher kommt mir Hilfe. Empirische Studie zur Religiosität seelisch leidender Menschen am Beispiel 25- bis 40-jähriger Männer in Psychotherapie (B. Vondrasek)	322
Salmann Elmar/Hake Joachim (Hg.), Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen (B. A. Eckerstorfer)	98
Schäfer Hans, Gott im Kosmos des Menschen. Gedanken eines Naturwissenschaftlers (J. Singer)	213
Scheidler Monika/Hilberath Bernd Jochen/Wildt Johannes, Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie (C. Drexler)	100
Scheuer Manfred (Hg.), Ge-denken. Mauthausen/Gusen, Hartheim, St. Radegund (A. Kreutzer)	314
Schnelle Udo (Hg.), Neuer Wettstein, Bd. I/2 (C. Niemand)	96
Scholtissek Klaus, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (C. Niemand)	308
Schulz Michael, Hans Urs von Balthasar begegnen (H. Steinhauer)	214
Schwager Raymund/Niewiadomski Józef (Hg.), Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! (F. Gmainer-Pranzl)	434
Sedmak Clemens, Sozialtheologie. Theologie, Sozialwissenschaft und der „Cultural Turn“ (F. Gmainer-Pranzl)	331
Strasser Peter, Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung (M. Hofer)	93
Theologische Realenzyklopädie TRE, Bd. XXXII: Spurgeon – Taylor (G. Bachl)	102
Valverde Carlos, Der Mensch als Persön. Philosophische Anthropologie (M. Obereder)	223
Vanoni Gottfried/Heininger Bernhard, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (C. Niemand)	310
Voderholzer Rudolf, Fundamentaltheologie/Ökumenische Theologie (F. Gmainer-Pranzl)	216
Wagner Gerhard, Herausforderung Vielfalt. Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie (F. Gmainer-Pranzl)	108
Wald Berthold, Philosophie im Studium der Theologie (F. Gmainer-Pranzl)	108
Werwick Jürgen, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss (M. Udeani)	323
Werlitz Jürgen, Die Bücher der Könige (W. Urbanz)	312
Wohlmuth Josef u.a. (Hg.), Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Bd. 3 (R. Zinnhobler)	100
Zentrum für Medien Kunst Kultur (Hg.), Kirchenräume – Kunsträume. Hintergründe, Erfahrungsberichte, Praxisanleitungen für den Umgang mit zeitgenössischer Kunst in Kirchen (M. Gelsinger)	294
Zinnhobler Rudolf, Das Bistum Linz. Seine Bischöfe und Generalvikare (J. Gelmi)	101
Zulehner Paul/Lobinger Fritz, Um der Menschen und der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung von Priestern (W. Haunerland)	95
Eingesandte Schriften	109, 332

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: „Theologie und Literatur“

- Magda Motté Verborgene Religiosität
 Georg Langenhorst „Wörter und Sätze – voller Zauber und Kraft“
 Walter Raberger Zur Differenz von Literatur und Theologie
 Franz Schupp Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 76010085 Bayer. Hypobank Regensburg 6700505 292 BLZ 75020314 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 75050000
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156, E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998

Bundesrepublik Deutschland
und Ausland € 32,00
Österreich € 32,00
Schweiz sFr 58,50

Jahresabonnement

€ 32,00
€ 32,00
sFr 58,50

Einzelheft

€ 9,00
€ 9,00
sFr 18,50

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum
Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November
vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg
 Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 070/784293-4142, Fax -4156
 E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
 Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
 Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz
 Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Was geschah, was geschieht in Lourdes?



Lourdes, Februar 1858. Bernadette Soubirous, Tochter aus einer heruntergekommenen Arbeiterfamilie, kränklich und physisch wie psychisch in einer unerträglichen Notsituation, berichtet von einer plötzlichen Vision, die sich über fünf Monate wiederholt und vom Volk sehr bald als „Marienerscheinung“ interpretiert wird.

Um zu verstehen, was in Lourdes passierte, begibt sich der Autor auf eine spannende Entdeckungsreise in die innere Erlebniswelt eines analphabetischen Armenkindes aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Dondelinger gibt am konkreten Beispiel einen tiefen Einblick in das Geflecht psychischer, sozialer und historischer Bedingungen religiöser Visionen und Heilungswunder. Damit liegt erstmals ein umfassendes und überzeugendes humanwissenschaftliches Verständnismodell für die Vorgänge an der Grotte von Massabielle vor.

Patrick Dondelinger

**Die Visionen der Bernadette
Soubirous und der Beginn der
Wunderheilungen in Lourdes**
240 Seiten, 36 Abbildungen, Hardcover
€ (D) 24,90 / sFr 43,-
ISBN 3-7917-1852-5

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg





„Frauen sind anders! Männer auch!“ – Sind wir imstande, mehr über Frauen und Männer zu sagen? Können wir uns nicht damit zufrieden geben, dass wir alle einfach nur Menschen sind – mit der einen oder anderen sexuellen Ausrichtung? Die theologische Anthropologie kann Orientierung geben, wenn sie den Mut zur Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition, aber auch mit der eigenen Gegenwart hat.

Marion Wagner
Für eine Zukunft in Partnerschaft
Mann und Frau in christlicher Sicht
Reihe: *topos plus positionen*
152 Seiten, 4 Abb., kart.
€ (D) 8,90/sFr 16,-
ISBN 3-7867-8480-9



Was ist der Mensch? Wie findet er Identität? Warum sucht er unablässig nach Glück? Wie soll er sein Leben, das von der Macht der Liebe und des Todes bewegt wird, leben? Seit jeher bewegen diese Fragen – der Autor Franz Gruber findet eine Antwort im Begriff der Liebe. Denn die Liebe ist nicht nur die Erfüllung des Menschseins, sondern die spezifisch christliche Erfahrung Gottes.

Franz Gruber
Das entzauberte Geschöpf
Konturen des christlichen Menschenbildes
Reihe: *topos plus positionen*
158 Seiten, kart.
€ (D) 8,90/sFr 16,-
ISBN 3-7867-8486-8

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg