

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

THEOLOGIE UND LITERATUR

Motté · Verborgene Religiosität

Langenhorst · Bibel als kulturprägende Literatur

Gillmayr-Bucher · Dichterinnen und die Bibel

Raberger · Differenz von Literatur und Theologie

Zisler · Literatur im Religionsunterricht

Schupp · Ort der Theologie Karl Rahners

Singer · Neuscholastik – eine Erinnerung

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Die Nacht der Zeitlosen; Ins Tal der Schatten
(Rudolf Habringer)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Festschrift,
Kirchengeschichte, Lexika, Literatur, Moraltheologie,
Pastoraltheologie, Philosophie, Karl Rahner, Spiritualität

1 2004 152. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2004

Schwerpunktthema: Theologie und Literatur

Franz Gruber: Editorial	2
Magda Motté: Verborgene Religiosität. Ist gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen (noch) sensibel?	3
Georg Langenhorst: „Wörter und Sätze – voller Zauber und Kraft“. Die kulturprägende Bedeutung der Bibel als Literatur	16
Susanne Gillmayr-Bucher: „Sternenrückwärts in der Erinnerung“	28
Walter Raberger: Die Differenz von Literatur und Theologie	39
Kurt Zisler: Literatur in den Büchern für den Religionsunterricht	49

Abhandlungen:

Franz Schupp: Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner	61
Johannes Singer: Neuscholastik – eine Erinnerung	75

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe	86
--	----

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Rudolf Habringer: Die Nacht der Zeitlosen; Ins Tal der Schatten (P. Roth)	93
Besprechungen: Aktuelle Fragen (94), Bibelwissenschaft (96), Festschrift (97), Kirchengeschichte (97), Lexika (99), Literatur (100), Moralthologie (101), Pastoraltheologie (102), Philosophie (103), Karl Rahner (105), Spiritualität (108)	
Eingesandte Schriften	109
Offenlegung nach § 25 Mediengesetz	112
Impressum	112

Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 070/78 42 93-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at Internet: <http://www.ktu-linz.ac.at/thpq>

Anschriften der Univ.-Doz. Dr. Susanne Gillmayr-Bucher, Gutenbergstr. 16, D-99423 Weimar
Mitarbeiter: Rudolf Habringer, Reiterstraße 6c, A-4111 Walding
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Regensburger Straße 160, D-90478 Nürnberg
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Magda Motté, II. Rote-Haag-Weg 24, D-52076 Aachen
Univ.-Prof. DDr. Walter Raberger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Franz Schupp, Am Mühlebruck 10a, D-79249 Merzhausen
Univ.-Prof. Dr. Johannes Singer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Kurt Zisler, Straßgangerstraße 8, A-8020 Graz

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

152. Jahrgang 2004

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



„Ich brauche die Sprache der Poeten als Theologe so nötig wie das tägliche Brot“
(K.J. Kuschel)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Friedolin Stier, der wortmächtige und scharfsinnige Theologe, schrieb in seinem Buch „Vielleicht ist irgendwo Tag“: „Nach der Lektüre theologischer Traktate: Tortur! Schwulstig diese Sprache, auch wirklich an Geschwülsten leidend, bräuchte sie das Skalpell des Sprachchirurgen oder eine Strahlenkur, wenigstens entfettende oder entwässernde Pillen ... Theologen müssten schreiben wie Flaubert, der ganze Tage verbrauchte, um das einzig treffende Wort zu finden“ (Freiburg 1994, 19).

Theologie und Literatur: zwei Sprachspiele, inspirierend, einander fordernd und doch fremd bleibend? Für beide ist Sprache mehr als ein Instrument, sie ist eine „offenbarende“ Form. Wirklichkeit wird erschlossen in der Erzählung, in der Lyrik, nicht weniger im Diskurs. Das Ungesagte wird ausgesprochen und das Unaussprechliche bezeichnet. Dennoch trennt beide eine Kluft: Hier die Erzählung, dort das Argument; hier der Blick auf Welt und Existenz, dort der Bezug zur Transzendenz. Haben sich deshalb Literatur und Theologie wechselseitig so sehr befruchtet und abgegrenzt, angegriffen und nachgeahmt?

Es ist eigentümlich genug: Die theologische Aufmerksamkeit für Literatur steigt heute in dem Maße, als in der Literatur religiöse Themen ad acta gelegt werden. Stimmt Stiers oder Sölles Ursachenverdacht, Theologie habe ihre Sprachsensibilität einem wissenschaftlich abgehobenen Diskursbetrieb geopfert? Oder liegt es daran, dass theologische und religiöse Rede nur noch aus Sprach-Räumen hallt, wo sich kaum jemand mehr aufhält? K.-J. Kuschel, der literaturkundige Tübinger Theologe, hält die Dichter als lebensnotwendig für die Theologie: „Sie sind nicht der Grund meines Glaubens, wohl aber oft dessen Anstifter. Lebenserfahrungen waren für mich oft Leseerfahrungen“ (Im Spiegel der Dichter, Düsseldorf 1977, 1).

Die vorliegende Ausgabe der ThPQ will zu diesem Themenbereich eine Anstiftung für Leseerfahrungen sein. Als erste Orientierung seien die AutorInnen und Themen genannt: *Magda Motté* bietet in ihrem Beitrag *Verborgene Religiosität* einen Überblick zur Frage, ob und welche gegenwärtige Literatur für Religiöses aufgeschlossen ist. *Georg Langenhorst*, ein renommierter Kenner dieser Materie, zeigt in seinem Aufsatz „*Wörter und Sätze – voller Zauber und Kraft*“ die kulturprägende Bedeutung der Bibel auf. Unter dem Titel „*Sternenrückwärts in der Erinnerung*“ macht sich die Alttestamentlerin *Susanne Gillmayr-Bucher* auf Spurensuche biblischer Themen in der Gegenwartslyrik. In theologisch-systematischer Argumentationsform reflektiert der Dogmatiker und Germanist *Walter Raberger* die *Differenz von Literatur und Theologie*. Der Religionspädagoge *Kurt Zisler* geht schließlich der Frage auf den Grund, warum und wie *Literatur in den Büchern* für den Religionsunterricht verwendet wird.

Das Jahr 2004 bringt eine Reihe von erinnerungswürdigen Gedenktagen, etwa den 200. Todestag von Immanuel Kant und den 100. Geburtstag von Karl Rahner. Diesen ehren wir mit einem Beitrag von *Franz Schupp*. Er entfaltet die theologiegeschichtliche Leistung Rahners, für den ja Kants Philosophie rationale Möglichkeitsbedingung war, als brillante und schlaue Überwindung der neuscholastischen Theologie. *Johannes Singer* schließt mit seinem Aufsatz an diese Thematik an und stellt nochmals Profil, Bedeutung und Grenzen der Neuscholastik vor Augen.

So darf ich Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, hiermit das erste Heft des 152. Jahrgangs übergeben und Ihnen bei dieser Gelegenheit ein gesegnetes neues Jahr wünschen.

Für die Redaktion

Ihr Franz Gruber

Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Herder und Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

MAGDA MOTTÉ

Verborgene Religiosität

Ist gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen (noch) sensibel?

Solange die europäische Kultur noch markant christlich geprägt war, fanden explizit religiöse Themen auch in der Literatur ihren deutlichen Niederschlag. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich diese Situation drastisch verändert. Ja, in der Gegenwartsliteratur sind religiöse Themen überhaupt nur mehr marginal vertreten. Die renommierte Literaturwissenschaftlerin und Theologin Magda Motté gibt in ihrem Aufsatz einen orientierenden Überblick, bei welchen Autoren und Autorinnen Religion eine Rolle spielt. Ihr Aufsatz schließt mit einer aufschlussreichen Deutung: Obwohl „Gott“ nur noch selten ein Thema ist, bleibt Literatur offen für die Suche nach den verlorenen Dimensionen von Transzendenz. (Redaktion)

Von Jahr zu Jahr wird die Frage nach Spuren des Religiösen in der Literatur immer brisanter. Das unaufhaltsame Schwinden des jüdisch-christlichen Gottesglaubens, der Rückzug zahlreicher Bürger aus kirchlichen Bindungen, das Desinteresse an Religion und Kirche vor allem bei der jungen Generation und das Ausweichen vieler auf eine vage, oft sentimentale individuell gestaltete Religiosität bilden kaum einen Nährboden für die Gestaltung religiöser Fragen in der Literatur.

So nimmt es nicht wunder, dass in den letzten vierzig Jahren der Begriff des Religiösen immer mehr erweitert, ja aufgeweitet wurde und alle Texte, die Grenzfragen des Lebens wie Suche nach dem Ich, Liebe und Beziehungskonflikte zwischen Generationen und Geschlechtern, Schuld und Versöhnung, Krankheit und Tod thematisier-

ten, als religiöse interpretiert wurden, was Kritiker wie Jens Jessen in seinem Bericht über den Kongress „Autonomie und Verantwortung – Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts“ bereits 1995 in Berlin zu ironischen Kommentaren veranlasste:

Sie zogen durchs weite Kunstgelände und apportierten alles, was irgend als religiös verstanden werden könnte. Es war ein edler und lächerlicher Wettstreit. Jeder wollte von seinem Feld die meisten Funde mitbringen ...¹

Bis heute haben sich diese Fragen nicht erledigt. Seit neuestem wird zudem von Literaturkritikern und Religionspädagogen eine Wiederbelebung religiöser Themen beziehungsweise ein neues unbefangenes Reden von Gott festgestellt.² Doch bleibt zu fragen: Ist das wirklich so? Was verstehen die Rezensenten unter „religiös“? Welches li-

¹ Jens Jessen in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.1.1995, 18.

² Zum Beispiel von Thomas Macho, Ulla Berkéwicz, Arnold Stadler in: „Literaturen“, hg. von Jan Bürger/Hanna Leitgeb/Sigrid Löffler, 11/02; Paul Konrad Kurz in: Die Vernunft der Dichter. In: StdZ 10/1999, 124. Jg.; ders., Göttliches Jetzt, Du Wir. Die Wiederentdeckung des Heiligen, CiG 43 u. 44/02, 54. Jg. u.a. – Siehe auch: Ursula Homann, Welche Rolle spielt Gott in der modernen Literatur. In: <http://ursulahomann.de/WelcheRollespieltGottInDerModernenLiteratur/kap001-0015>. – Vgl. Beitrag der Verf. „Wunsch oder Wirklichkeit? – Religiöse Tendenzen in der Literatur des 21. Jahrhunderts“. HK 3/2003, 138–143.

terarische Niveau erreichen diese Werke? Ist die Feststellung mehr Wunsch als Wirklichkeit?

Deshalb ist es notwendig, zunächst den Begriff „religiös“ näher zu bestimmen, auch wenn eine genaue Begriffsdefinition nahezu unmöglich ist (1), sodann den Autorenkreis zu strukturieren (2), um schließlich an einigen Beispielen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur die Sachlage zu veranschaulichen.

1. Kategorisierung der Literatur unter „religiösen“ Aspekten

Bei der Suche nach religiösen Verweisen oder Motiven in literarischen Texten dürfte klar sein, dass man grundsätzlich alle Werke in den Blick nehmen kann, die sich ernsthaft mit menschlichem Schicksal und der Sinnfrage befassen. Im Speziellen aber wird man Bücher untersuchen, die mehr oder weniger deutlich *existenziell, religiös oder christlich* ausgerichtet sind. Hier wird mit Bedacht zwischen diesen drei Begriffen unterschieden, die nicht identisch sind, oft aber synonym gebraucht werden.

Die ethisch-existenzielle Ebene

Zu dieser Gruppe gehören Texte mit allgemein menschlichen Themen wie der Frage nach dem Ich und dem Du, der Einsicht in persönliches Versagen, der Sorge für die Umwelt, dem Teilen der Güter, dem Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, der Krankheit und dem Tod. Sie führen den Leser an zentrale Realitäten unserer Welt und an Fragen des persönlichen Lebensentwurfs heran. Sie zeigen diese und lei-

ten zur Reflexion an. Zwar stellen sie gelegentlich die Erfahrung des Hingeeordnetseins auf vorgegebene Ordnungen und Gesetze dar³, gehen aber nicht über das Sichtbare hinaus, öffnen kein Fenster mit Blick auf eine andere, größere Welt, sondern bleiben im Gehäuse des begrenzten, rein innerweltlich menschlichen Erfahrungsraums. Aus vielen klingt die Zuversicht, dass der Mensch mit seinen Kräften eine gute Welt, das Paradies, schaffen könnte, wenn sich nur die Verhältnisse änderten. All diese Texte sollte man nicht als „religiöse“ bezeichnen, auch nicht als „latent“ oder „anonym“ religiöse, sondern als existenzielle oder ethische. Sie verharren letztlich im Horizontalen, im Innerweltlichen, im Vorraum des Glaubens. „Die Sinnfrage ist nicht durchweg Religion“, sagte Kardinal Karl Lehmann 1995 auf einem Kongress in Berlin.⁴ Diese Einschränkung gilt auch dann, wenn die literarischen Texte biblische Motive oder liturgisch geprägte Metaphern zitieren.

Die meisten literarisch bedeutsamen Werke unserer Zeit gehören in diese Kategorie, selbst dann, wenn sie sich mit Relikten einer christlichen Sozialisation auseinandersetzen, wie zum Beispiel die Werke von Barbara Frischmuth, Norbert Gstrein, Günter Grass, Bodo Kirchhoff, Robert Menasse, Adolf Muschg, Sten Nadolny, Christoph Ransmayr, Martin Walser u.v.a.

Die transzendental-religiöse Dimension

Wenn jedoch der Mensch in der Erfahrung von Liebe und Gemeinsamkeit, von Angst und Einsamkeit, von Leid und Tod an die Grenzen seiner Erkenntnis- und Erlebnissfähigkeit ge-

³ Vgl. Hans Waldenfels, Artikel Religion(en), in: Christian Schütz (Hg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg/Basel/Wien 1988, Sp. 1050f.

⁴ Vgl. Karl Lehmann/Hans Maier (Hg.), Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts. Regensburg 1995, 44 u. 138.

führt wird, wenn er zudem die Erlösungsbedürftigkeit unserer Welt nicht durch Selbsterlösungsprogramme beantwortet und das Ich nicht zum Mittel- und Zielpunkt des Universums stilisiert, sondern diese Erfahrungen transzendiert, das heißt, sich auf einen letzten, alles umfassenden Sinngrund verwiesen fühlt, von dem er sich abhängig weiß und dem er sein Leben verdankt, so deuten die Menschen diese Verwiesenheit auf etwas Höheres von altersher als „Religion“. Eine solche Erfahrung führt meistens zum staunenden Schauen, zur meditativen Betrachtung, oft auch zum Lobpreis oder zur Anbetung. Texte, die davon etwas *expressis verbis* deutlich machen, können als „religiöse“ eingestuft werden.

In einigen Werken zum Beispiel von *Tankred Dorst*, *Barbara Frischmuth*, *Ulla Hahn*, *Peter Handke*, *Thomas Hürlimann*, *Michael Köhlmeier*, *Reiner Kunze*, *Inge Merkel*, *Ralf Rothmann*, *Ernst Stadler* finden sich solche Passagen.

Die christliche Botschaft

Kaum jemand wird heute die bekennnistshafte Behandlung von Glaubensproblemen in literarischen Werken erwarten, wie sie seinerzeit christliche Autoren darstellten. Vielleicht kann man wie *Heinz Michael Krämer* das Christliche eines Textes so umschreiben, dass er „unter dem Eindruck der Geschichte Jesu von Nazaret [...] Menschengeschichte ebenso inszeniert und damit die Erfahrungen des Lesers in spezifisch christlichem Sinne organisiert“.⁵ Zudem gibt es nicht den *christlichen Text*, sondern höchstens Werke, in denen das Christusereignis spürbar wird,

und zwar in seiner Erniedrigung wie in seiner Erhöhung.⁶ In diesem Sinne finden sich auch unter den neueren Titeln etliche, denen diese Ausrichtung zugesprochen werden kann. Allerdings ist der Befund unter den literarisch befriedigenden Werken mager, zu nennen sind Titel zum Beispiel von *Johannes Kühn*, *Patrick Roth*, *Hanns-Josef Ortheil*, *Arnold Stadler*.

Probleme der Einordnung

Was sich definitorisch relativ klar abgrenzen lässt, erweist sich im Umgang mit einzelnen Texten als problematisch. Bei der Kategorisierung einzelner Texte wird deutlich, dass eine solche Zuordnung weder vom Vokabular noch von der Intention des Autors allein abhängt, sondern dass als entscheidender Faktor das Verständnis des Lesers hinzukommen muss. Daraus ergibt sich allerdings nicht selten die Gefahr einer Vereinnahmung oder eines Missbrauchs literarischer Texte hinsichtlich religiöser Tendenzen.

2. Überblick über die Publikationen der letzten vierzig Jahre

Seit der Absage an die sogenannte christliche Literatur vor fast 40 Jahren ist die Suche nach Spuren des Religiösen in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur ein wichtiges Thema der Motivforschung, und von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wird eine Fülle an Publikationen vorgelegt, die mehr oder weniger auf die Religion im Allgemeinen und den christlichen Glauben im Besonderen Bezug nehmen. Allerdings wird solchen Untersuchungen gelegentlich der nicht unberechtigt-

⁵ *Heinz Michael Krämer*, *Elemente theologischer Ästhetik*, in: *Anneliese Werner* (Hg.), *Es müssen nicht Engel mit Flügeln sein*. München/Mainz 1982, 110.

⁶ Vgl. *Siegfried Schröer*, *Jugendliteratur und christliche Erlösungshoffnung. Vom Widerstand junger Menschen gegen die Mächte des Bösen*, Essen 2001, bes. 85–98.

te Einwand entgegengebracht, sie unterwürfen die Literatur artfremden, ideologischen Kategorien. Dem ist entgegenzuhalten, dass die Frage nach *Spuren des Religiösen* in der Literatur der Erforschung geistesgeschichtlicher Entwicklungen in unserer Zeit dient, die der sensible Künstler – weitaus tiefgründiger als jede Demoskopie – seismografisch erfasst; mit anderen Worten, die Gegenwartsliteratur gibt Aufschluss darüber, wie Menschen heute mit den Fragen nach Transzendenz, nach Gott, nach Christus umgehen und inwieweit diese für den Zeitgenossen noch relevant sind. Darüber hinaus dient die Aufarbeitung literarischer Werke unter dieser Problemstellung religionspädagogischen Zielen, denn die Ergebnisse können für TheologInnen, besonders SeelsorgerInnen und LehrerInnen aller Schulgattungen, eine Hilfe zur Situationsanalyse und bei der Erörterung von Lebensfragen sein.

Es ist ratsam, drei Gruppen von noch schaffenden Autoren/Autorinnen zu unterscheiden, bei denen ethisch-religiöse Verweise in verschiedenster Aussageintention zu erwarten oder festzustellen sind:

1. Die der älteren Generation, die seit etwa 30–40 Jahren die literarische Szene beherrschen, wie *Günter de Bruyn*, *Hans Magnus Enzensberger*, *Tancred Dorst*, *Dieter Forte*, *Günter Grass*, *Peter Handke*, *Dieter Kühn*, *Johannes Kühn*, *Günter Kunert*, *Reiner Kunze*, *Helmut Lange*, *Inge Merkel*, *Adolf Muschg*, *Botho Strauß*, *Arno Surminski*, *Martin Walser*, *Urs Widmer*, *Christa Wolf* u. a., sind zum größten Teil in einem konfessionell oder weltanschaulich homogenen Milieu aufgewachsen, das, wie viele von ihnen bekennen, die meisten belastet hat. Das liegt nicht zuletzt daran, dass die religiöse Erziehung ein-

gebunden war in den allgemeinen Erziehungskodex von Moral und Vorschriften, die zu übertreten schwere Sanktionen nach sich zog.

2. Die zwischen 1940 und 1960 Geborenen, wie *Marcel Beyer*, *John van Dülffel*, *Babara Frischmuth*, *Reinhard P. Gruber*, *Ulla Hahn*, *Christoph Hein*, *Wolfgang Hilbich*, *Thomas Hürlimann*, *Elfriede Jelinek*, *Bodo Kirchhoff*, *Michael Köhlmeier*, *Monika Maron*, *Robert Menasse*, *Anna Mitgutsch*, *Sten Nadolny*, *Hanns-Josef Ortheil*, *Christoph Ransmayr*, *Patrick Roth*, *Ralf Rothmann*, *Robert Schlinck*, *Robert Schneider*, *Arnold Stadler*, *Peter Turrini*, wurden noch in weltanschaulich geschlossenen Milieus groß. Aber sie hatten bereits mehr Möglichkeiten, daraus auszubrechen, zumal die Hippie-Kultur und die Studentenbewegung in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts die Protestler auffingen.

3. Die nach 1960 Geborenen, wie *Thomas Brussig*, *Ulrike Draesner*, *Karen Duve*, *Durs Grünbein*, *Norbert Gstrein*, *Kerstin Hensel*, *Judith Hermann*, *Thomas Kling*, *Michael Krüger*, *Markus Orths*, *Ingo Schulze*, *Lutz Seiler*, *Uwe Timm*, *Birgit Vanderbeke* u. a., kennen konfessionelle Gebundenheit meist nur aus Erzählungen ihrer Eltern oder Großeltern und stehen dem Religiösen offen, aber distanziert gegenüber.

Je nachdem wie eng oder wie weit man den Begriff „religiös“ oder „christlich“ auffasst, ist das Lektüreergebnis befriedigend oder mager. Überblickt man nämlich ausschließlich die deutschsprachige Literatur der letzten 25 Jahre, so finden sich zwar in den Werken der Autoren vereinzelte Hinweise, zum Beispiel

– in Autobiografien: *Günter de Bruyn* „Zwischenbilanz“, *Ulla Hahn* „Das verborgene Wort“, *Christoph Hein* „Von allem Anfang an“, *Martin Walser* „Ein springender Brunnen“,

- in autobiografisch geprägten Romanen und Erzählungen: *Peter Handke* „Langsame Heimkehr“ und „Mein Jahr in der Niemandsbucht“, *Thomas Hürlimann* „Die Tessinerin“ und „Fräulein Stark“, *Adolf Muschg* „Das gefangene Lächeln“, *Hanns-Josef Ortheil* „Lo und Lu“, *Ralf Rothmann* „Stier“, „Wäldernacht“ und „Milch und Kohle“, *Arnold Stadler* „Ich war einmal“, „Feuerland“ und „Mein Hund, meine Sau, mein Leben“,
- in Romanen: *Barbara Frischmuth* „Kopftänzer“, *Michael Kohlmeier* „Spielplatz der Helden“, *Inge Merkel* „Die letzte Posaune“ und „Das große Spektakel“, *Patrick Roth* „Riverside“ und „Corpus Christi“, *Markus Orths* „Corpus“,
- in Gedichtsammlungen: *Hans Magnus Enzensberger*, *Richard Exner*, *Michael Krüger*, *Johannes Kühn*, *Reiner Kunze*, *Ralf Rothmann* u. a.,
- in verschiedenen Essays: *Franz Fühmann* „Meine Bibel“, *Hanns-Josef Ortheil* „Blauer Weg“, *Botho Strauß* „Anschwellender Bocksgesang“, *Christa Wolf* „Kommentar zu J. Haydns ‚Missa in Tempore Belli‘“;
- aber von einer generellen Tendenz, die Frage nach Gott oder nach einem tragbaren Lebenskonzept aus dem Glauben als zentrales Motiv für eine Erzählung zu wählen, kann man nicht sprechen, besonders dann nicht, wenn man sich auf die Autoren beschränkt, die die literarische Szene in Deutschland bestimmen. Das heißt jedoch nicht, dass sich nicht einige Autoren in resignierender oder in rebellischer Weise mit religiösen Fragen und mit Gott auseinandersetzen, wie die folgenden Betrachtungen zeigen.

3. Beispiele

Bei der Auswahl möglicher Beispiele aus der deutschsprachigen Literatur erweisen sich zum einen biografisch geprägte Romane als ergiebig, zum anderen bieten besonders Gedichte Aufschluss über den Zeitgeist. Ich beschränke mich auf einige wenige Romane, Erzählungen und Gedichte der letzten Jahre von *Adolf Muschg*, *Arnold Stadler*, *Hanns-Josef Ortheil*, *Ralf Rothmann*, *Lutz Seiler*, *Hans Magnus Enzensberger*, deren Protagonisten beziehungsweise Sprecher aus der Erinnerung an eine christlich oder marxistisch geprägte Erziehung beglückende oder schmerzliche Erlebnisse und deren Folgen thematisieren und Zustandsbeschreibungen unserer jüngsten Vergangenheit bieten.

3.1 Kindheitserfahrungen

Besonders ergiebig ist das Motiv Kindheitserfahrungen. Nach ihrem Glauben und ihrer Gottesvorstellung befragt, haben die meisten Autoren in Interviews und biografischen Notizen immer schon Bezug auf ihre frühkindliche Entwicklung genommen.⁷ Dennoch ist auffallend, wie viele Autoren im letzten Jahrzehnt in ihren Werken auf Erlebnisse einer protestantisch oder katholisch, gelegentlich auch jüdisch geprägten Sozialisation zurückgegriffen haben. Entweder mangelt es ihnen an interessanten Stoffen, oder sie wollen im fortgeschrittenen Alter dem abgelegten Kinderglauben und den Ursprüngen ihres Lebens nachspüren. Unter diese Rubrik fallen etliche Autobiografien und Romane, die im letzten Jahrzehnt für Aufsehen sorgten. In *Martin Walsers* „Ein springender Brun-

⁷ Vgl. dazu *Magda Motté*, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart. Mainz 1996, bes. 14ff, und die dort angegebene weiterführende Literatur.

nen“ (1998) gehören die Passagen über religiöse Praktiken und Erlebnisse mit der Kirche allerdings zu den schwächsten. Sie beschreiben nur jugendlichen Übermut und Missachtung. – Ulla Hahns Roman „Das verborgene Wort“ (2001) enthält eine Fülle an Verweisen. Dabei hat das Kind Hildegard mehr unter der rigiden Religionsausübung bei Großmutter und Eltern als unter dem Einfluss des katholischen Kindergartens, der Grundschule oder der Kirche gelitten. Hier fand sie eher Zuflucht und Verständnis. – Aus eindeutig positiver Sicht stellt Günter de Bruyn in „Zwischenbilanz“ (1992) die Atmosphäre im Elternhaus gegen die der Nazi Herrschaft, die Welt der katholischen Jugend gegen die der Hitlerjugend, die alles vereinnahmte. – Der Roman „Corpus“ (2002) von Markus Orth, einem Vertreter der jungen Generation, ist zwar offensichtlich im katholischen Milieu angesiedelt: die jungen Freunde spielen „Messe“, geraten in Folge unglücklicher Umstände in schwere Schuld, die den einen zum Priesterberuf drängt, basiert aber nicht überzeugend auf religiösem oder christlichem Grund. Das katholische Messritual, dem die Kapitelüberschriften entnommen sind, dient als formales Gerüst.⁸ – Einige neuere und weniger beachtete, aber literarisch interessante Werke seien etwas genauer untersucht.

Adolf Muschg: „Das gefangene Lächeln. Eine Erzählung“ (2002)⁹

Auch Adolf Muschg bringt in seiner jüngsten Erzählung eine Art Glaubensgeschichte, die Geschichte einer Schuld

und deren Bewältigung, wie sie mancher Zeitgenosse ähnlich erlebt haben mag. Drei Generationen sind nötig, um das „gefangene Lächeln“, ein schweres Erbe der Familie Kummer, zu befreien. Die Kindheit und Jugend des Ich-Erzählers Kaspar Josef Kummer ist überschattet von der streng puritanischen Erziehung im Elternhaus, die der herrische und selbstherrliche Vater Kaspar Kummer autoritär bestimmt. Aus den Banden dieses puritanischen Familienerbes kann sich Kaspar Josef nicht befreien. In den entscheidenden Jahren seiner Entwicklung vom Kind zum Mann findet er keine Hilfe, lebt vielmehr im Bewusstsein, dass alles, was mit Sexualität im Zusammenhang steht, jede Regung, jedes Wort, jede Geste Sünde sei.¹⁰ Muschg lässt seinen Protagonisten alle Qualen einer unbewältigten Sexualität durchmachen, von zaghafter Annäherung an eine Frau über Eifersucht und Voyeurismus bis zum exzessiven Gewaltausbruch. Im Bewusstsein, seine Verlobte Magda umgebracht zu haben, was sich erst 20 Jahre später als Irrtum herausstellt, flieht er aus seinem bisherigen Leben nach Ägypten.

Dort wird er „erlöst“. Zoé, Tochter aus reichem Hause, findet Gefallen an dem scheuen Menschen und verführt ihn zu Liebe und Zärtlichkeit. Josef wird mit ihr glücklich, beider Sohn Pierre ist der Vater des Enkels John, dem der Großvater angesichts seines nahen Endes in Form eines langen Briefs diesen Lebensbericht verfasst. Ausgelöst wird das Bekenntnis durch ein anscheinend harmloses Spiel des Enkels, als dieser die Krippenfiguren Maria, Josef

⁸ Vgl. zu Markus Orths Roman „Corpus“ die Besprechung der Verfasserin „Wunsch oder Wirklichkeit? Religiöse Tendenzen in der deutschen Literatur des 21. Jahrhunderts“, in: HK 57, 138–143, bes. 140f.

⁹ Adolf Muschg, Das gefangene Lächeln. Eine Erzählung, Frankfurt 2002.

¹⁰ Ein ähnliches Sujet hat Thomas Hürlimann in seinem Roman „Fräulein Stark“ gewählt, es aber mehr ins Ironisch-Komische gewandelt.

und Jesus so arrangiert, dass eine Szene der Gewalt entsteht.¹¹

Obwohl die Erzählung viele Anspielungen auf die Bibel (Krippenfiguren, Heilige Familie, Namengebung, Josefs Flucht nach Ägypten, Sprachpathos) aufweist, ist von religiöser oder christlicher Substanz kaum etwas zu spüren; sie spricht eher gegen das Christentum, gegen den puritanischen Protestantismus. Der Vater beherrscht seine Rolle als pater familias, der zwar zu Weihnachten das Lukasevangelium vorliest, aber das Christentum zu einer kalten Morallehre verkommen lässt, die alles, was natürlich ist oder glücklich macht, unter das Diktum der Sünde stellt.

Auch der Versuch des Protagonisten, mit der Schuld fertig zu werden, bleibt im Innerweltlichen. Denn von jeher gelten Briefe, Tagebuchaufzeichnungen und Bekenntnisse an Dritte als eine Art Beichte, wobei der Vorgang des Schreibens als Akt der Befreiung dient. Mit Überantwortung der Schuld an eine höhere Instanz, die sie vergeben könnte, hat das nichts zu tun. Auch die Erlösung vollzieht sich nicht im religiös christlichen Bereich, sondern durch die freigeistige Zoé in Ägypten, dem Land ursprünglicher „Göttervielmehrheit“ (A. Muschg).

Die Erzählung „Das gefangene Lächeln“ geht zwar unbekümmert mit religiösen Fragen um und thematisiert die gelungene Befreiung aus einem er-

starrten, missverstandenen Christentum, greift aber dessen heilende Kraft nicht auf. Die positiven Elemente in diesem Buch könnte man zwar als anonymes Christentum aufwerten, doch geht dies über die Intention des Autors hinaus. In einem Interview gibt Muschg auf die Frage von Brückenbauer¹²: „Das Buch nimmt christliche Themen auf wie heilige Familie, Fügung, Segen – welche Rolle spielen diese Themen für Sie heute?“ – eine Antwort, die den Interpreten aller Spekulation enthebt:

Das ist genau die Frage, die sich mir in den Figuren dieser Erzählung gestellt hat. Christliche Themen spielen für mein Bewusstsein heute eine weniger bedeutende Rolle als früher. Ich fühle mich aber auch von früheren negativen Gefühlen und Widerständen stark entlastet. Dass die Hauptfigur im Buch, Josef Kummer, nach Ägypten geht, spielt nicht nur auf den biblischen Weg des Josef an, sondern ist auch ein Weg zurück zu den alten Göttern, zur Göttervielmehrheit. Josef möchte sich furchtbar gern die sinnensfreudige Welt des Heidentums zu eigen machen, aber gleichzeitig wurzelt er im streng protestantisch geprägten Zürcher Oberländer Boden. Diesen Zwiespalt teile ich mit der Hauptfigur.

Arnold Stadler: „Ich war einmal“ (1989)

„Mein Hund, meine Sau, mein Leben“ (1994)

„Ein hinreissender Schrotthändler“ (1999)¹³

Der 1999 mit dem Georg Büchner-Preis

¹¹ Aus einem Gespräch des Autors mit Heide Soltau vom NDR erfährt man, dass die Krippengeschichte auf einen „autobiografischen Kern“ zurückgeht. Vor 30 Jahren hat Muschg ähnliches „mit seinem eigenen Sohn erlebt, der sich zu tun traute, was er selbst nie gewagt hätte: Aggressionen zu zeigen“, in: http://www.ndrinfo.de/pages/info_std/0,2235,OID37600_REF00.htm, vom 29.12.02, 1.

¹² Interview von Carl J. Wiget: Adolf Muschg schreibt „Das gefangene Lächeln“. Eine Erzählung, in: Brückenbauer, Wochenzeitung der Migros (CH); zit. nach <http://www.brueckenbauer.ch/INHALT/0233/33iview.htm>, vom 31.08.02, 1f.

¹³ Arnold Stadler, *Ich war einmal*. Roman. Salzburg/Wien 1989 (st 2997); ders., *Feuerland*. Roman, Salzburg und Wien 1992; ders., *Mein Hund, meine Sau, mein Leben*. Roman. Salzburg/Wien 1994 (st 2575); ders., *Ein hinreissender Schrotthändler*. Roman, Köln 1999 (btb 72678). Die Gattungsbezeichnung Roman sollte ernst genommen werden, sucht der Autor doch dadurch sich zu seinen eigenen Erfahrungen, auch wenn sie seiner tatsächlichen Biografie entsprechen, in Distanz zu setzen und sie zu objektivieren, ein Erzählmuster, das viele Autoren wählen, wenn sie persönliche Erlebnisse chiffrieren wollen (vgl. u.v.a. Alfred Andersch, Ralf Rothmann u.a.).

ausgezeichnete Schriftsteller Arnold Stadler verbrachte sein Leben in den 1950er und 60er Jahren in einem von dörflich strenger Gläubigkeit geprägten Katholizismus, wovon er in seinen autobiografisch geprägten Romanen „Ich war einmal“ (1989), „Feuerland“ (1992) und „Mein Hund, meine Sau, mein Leben“ (1994) Auskunft gibt.

Der Grundton in Stadlers Romanen ist geprägt von Schmerz über den Verlust der Heimat, eines naturverbundenen Landlebens und von der Sehnsucht nach einem geheilten Leben. So vergegenwärtigen denn auch die Berichte des Ich-Erzählers, anders als die vieler Autoren, die ihre Kindheit meist in verklärten Farben schildern, viele schmerzliche Situationen, ja sie bilden eine „kleine Passionsgeschichte“, die mehr von Kindheitsverlusten und Erniedrigungen als von Glücksmomenten erzählt. Sie werden allerdings nicht auf eine belastende moralische Erziehung durch die katholische Kirche zurückgeführt, sondern auf die Tradition der bäuerlichen Familie und Gemeinde, die mit Kindern generell hart umging. Aus diesem Umfeld will der Ich-Erzähler ausbrechen, Theologie studieren und Priester werden. Die Gründe, die er nennt, überzeugen nicht, aber sie geben Auskunft über seine psychische Situation und die vieler Zeitgenossen in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts:

Wie kam ich überhaupt zur Theologie? Theologie interessierte mich doch gar nicht. Theologische Fragen auch nicht, längst nicht mehr. Gewiß, ich wollte immer noch wissen, was mit Caro, Gigi und vor allem Frederic [seine toten Lieblingstiere: Hund, Katze und Ferkel] jetzt war. Gewiß wollte ich damals auch noch die Welt retten, meine diffusen Anstrengungen richteten sich also einerseits ganz auf hier, andererseits ganz auf dort aus. Das Ergebnis ins-

gesamt, die Summe war so dürftig, daß ich sie vergessen habe.

Mich retten – dazu mußte ich möglichst weit weg von Schwackenreute und mir. Ich mußte ans andere Ende der Welt meiner selbst. Ich sah, daß ich, um mich zu retten, weg von mir mußte, daß ich mich verlassen mußte, weg von so einem Menschen wie mir. Ich habe es versucht.

Auch war ich fromm, aber ich wußte nicht, daß dies nichts mit Theologie zu schaffen hatte, weil ich auch ein wenig dumm war. Dazu kommt der Ehrgeiz, der Ehrgeiz eines Kindes, in den Himmel zu kommen, was immer dies sein mochte. (Mein Hund, 70)

Hier sind die Beweggründe geschildert, die junge Menschen bewegen können, den Priesterberuf anzustreben: Sie flüchten aus beengenden, gestörten Familien, suchen Klarheit über sich selbst und geistige Geborgenheit. Für nicht wenige endet das Studium mit Enttäuschung. So auch für den Ich-Erzähler in Stadlers Werk; er erreicht dieses Ziel nicht, denn er wird infolge einer kleinen Ohnmacht bei der ärztlichen Untersuchung wegen Verdachts auf Epilepsie von der Priesterweihe ausgeschlossen.

Was Struktur und Erzählstil der Bücher angeht, so bietet Stadler eine Art Kaleidoskop einzelner Episoden, die der Leser zu einer Lebensgeschichte zusammensetzen muss. Er zeigt eine scharfe Beobachtungsgabe, verfügt über prägnanten Wortwitz, so dass humorvolle Situationen entstehen. Dennoch ist der Tenor ernst. Nicht ohne Hintersinn beginnt der erste der drei Romane mit der Kapitelüberschrift „Schmerzsfreitag“, wie in der Heimat des Autors der Karfreitag genannt wird, es ist sein Geburtstag, und der dritte Roman endet mit dem Hinweis auf „einen Selbstmörder als Lebenshilfe“ (Mein Hund, 151), auf Adalbert Stifter.

Dennoch bleibt für den Schriftsteller Arnold Stadler, der im dörflich katholischen Milieu erzogen und als ehemaliger Priesteramtskandidat mit römischen Machenschaften bestens vertraut ist, die Religion auch nach allen unliebsamen Erfahrungen wie Zurücksetzung, Verlust, Abschieden, Einsamkeit der Angelpunkt der Welt,

*die für mich nach wie vor aus Sichtbarem und Unsichtbarem besteht. Die Faktizität ist das eine, und die Sehnsucht nach etwas, was nicht sichtbar ist und das es doch gibt, wie Glaube, Hoffnung und Liebe, ist das andere.*¹⁴

In seinem Roman „Ein hinreissender Schrotthändler“ lässt er den Ich-Erzähler seinen Lebensbericht mit den Worten schließen:

Und ich sehnte mich nach einem Menschen, mit dem ich über alles hätte reden können, selbst über Gott, ohne ausgelacht zu werden. Ihn, der mir >näher als meine Halsschlagader< war, suchte ich auch noch. Die alte Irinissima hat noch mit neunzig über mich gelacht, weil ich sie nach Gott fragte. Gott? Alte Weiber reden über Gott und Kuchen, sagte sie. (208)

Solche Passagen weisen Stadler als einen auch religiös suchenden Autor aus, und sie dokumentieren die Scheu des modernen Menschen, über Gott zu sprechen, obwohl die Sehnsucht danach lebendig ist.

Hanns-Josef Ortheil: „Lo und Lu. Roman eines Vaters“ (2001)¹⁵

Der Autor der bekannten Künstler-Bücher über Mozart, Goethe, Don Juan erzählt hier völlig unspektakulär und gelassen von seinen eigenen Aufgaben

als Vater. Mit Humor und Gelassenheit beobachtet er die Entwicklung seiner beiden Kinder, Lotta und Lukas, die er als „Heimarbeiter“ betreut, während die Mutter außer Haus beschäftigt ist. Es ist selten, dass ein Autor heute den Mut aufbringt, unverhohlen von „Glück“, „Wonne“, „Lachen“ zu sprechen. Er erzählt Episoden, die den Kindern Ehrfurcht, Geborgenheit und Grundvertrauen vermitteln. Ganz unaufdringlich wird eine religiöse Ausrichtung eingefügt, wenn sich der Vater anlässlich eines Besuchs im Kölner Dom an seine Taufe an diesem Ort und an seine katholische Kindheit, die für ihn ganz positiv besetzt ist, erinnert und beschließt, seinen Sohn Lukas auch hier taufen zu lassen. In einer Besprechung verweist Paul Konrad Kurz auf eine Aufzeichnung Ortheils in „Blauer Weg“ zum Stichwort „katholisch“:

*Langsam wird er wieder katholisch. Gedanklich hatte er sich von seiner Kindheitsreligion seit Jahrzehnten entfernt, vielleicht ist er aber in seiner Seele so etwas geblieben wie ein zeitfremder Katholik des Mittelalters, ein Lateinisch sprechender Mönch, mit vielen Zweifeln und klugen Bedenken, letztlich aber doch auf der Seite des Glaubens.*¹⁶

Das Buch, wenn auch gelegentlich etwas zu breit erzählt, besticht ob seiner heiteren positiven Grundstimmung und lebensbejahenden Atmosphäre.

Ralf Rothmann: „Stier“ (1991) – „Wäldernacht“ (1994) – „Milch und Kohle“ (2000) – „Gebet in Ruinen“ (2000)

„Langsam wird er wieder katholisch“ – besser religiös – ein solcher Satz könnte auch zu Ralf Rothmann passen. In sei-

¹⁴ Arnold Stadler in: Größ Gott. Literaturen (s. Anm. 2).

¹⁵ Hanns-Josef Ortheil, Lo und Lu. Roman eines Vaters, München 2001.

¹⁶ Hanns-Josef Ortheil, Blauer Weg. Zit. nach Paul Konrad Kurz, Familienalbum: Lo und Lu, blauer Weg. Hanns-Josef Ortheils Vaterroman, in: CiG 26/02, Jg. 54, 214.

nen Romanen schildert er unverblümt, aber präzise das Leben von Jugendlichen in den 1960er und 70er Jahren im Ruhrgebiet. Mangel an Geborgenheit im miefigen Elternhaus und an Zukunftsperspektive bestimmt das Dasein der jungen Leute und führt sie zu Alkoholkonsum, Drogen und Gewalt gegen Dinge und Menschen. Ihre Treffpunkte auf Schutthalden und Picknickplätzen aus Beton sind nicht dazu angetan, eine positive Sicht von Welt aufzubauen. Was die Romane von anderen Darstellungen solcher hoffnungslosen Situationen unterscheidet, ist die unaufdringliche Erwähnung einer katholischen Sozialisation. Es ist zum Beispiel nicht unbedeutend, wenn im Roman „Wäldernacht“ die Abrechnung einer Clique mit dem Unterdrücker Racko an einem „Fronleichnamstag“ eingeleitet wird. Dieses Fest gilt als ausgesprochen katholische Feier mit Gepränge und Liedern und steht in krassem Gegensatz zur kaputten Welt dieser Jugendlichen. Es vermittelt etwas von ästhetischer Schönheit und religiösem Gefühl, was Ralf Rothmann in einem Interview ausdrücklich bejaht:

Das war auch eine frühkindliche Erfahrung. Ich bin ja brachial katholisch erzogen worden und war bis zur Pubertät inbrünstig katholisch. Schon in der katholischen Kirche mit all dem Gold und dem Glitter und Weihrauch-Pomp drängte sich bei mir die Ahnung auf, das Schöne und das Göttliche – irgendwie sind sie eins. Das haben die Klassiker vorher wahrscheinlich ähnlich formuliert. Für mich gab es da immer eine klare Affinität.¹⁷

Und wenn Rothmann einer seiner Figuren den Satz „Der Sinn aller Lieder

kann doch nur das Rühmen, der Lobgesang sein“ in den Mund legt, so führt dieses Bekenntnis zur Lyrik.

3.2 Lyrik von Ralf Rothmann – Lutz Seiler – Hans Magnus Enzensberger

Obwohl Gedichte nie den Bekanntheitsgrad dramatischer oder epischer Werke erreichen, sind sie für die hier aufgeworfenen Fragen von hoher Bedeutung; geben sie doch die unmittelbare Reaktion eines sensiblen Beobachters auf die Zeichen der Zeit, deuten sie und bringen sie pointiert und komprimiert zur Sprache.

Ralf Rothmann nennt seinen neuen Gedichtband „Gebet in Ruinen“.¹⁸ Schon der Titel macht hellhörig, verbindet er doch in der Metapher „Ruinen“ die Zustandsbeschreibung einer Örtlichkeit und in „Gebet“ eine religiöse Ausrichtung. In überwiegend freirhythmischen Versen wird Alltägliches und Außergewöhnliches in überraschenden Metaphern verknüpft und der Leser gedrängt, „Die Leidhaftigkeit des Daseins“ in „Die Liedhaftigkeit des Daseins“ (52) umzumünzen, so wie es auch der Titel andeutet. Ob Liebesgedicht oder Psalm – alle Texte leben von der Spannung oppositioneller Bilder des Dunklen, Ekelhaften, Obszönen, Banalen auf der einen und des Lichten, Versöhnlichen, Sinnvollen auf der anderen Seite.

Immer münden die Verse in eine Zuversicht weckende Aussage, ohne in sentimentale Tröstung zu verfallen:

*Du müßtest wieder an uns glauben, Herr,
es eilt. Ich bin durchs letzte Loch
gekrochen,
habe den Engel gesehen.
Er staunte mich an mit Rattenaugen*

¹⁷ Ralf Rothmann im Gespräch mit Steffen Richter, Freitag im Internet – Archiv&Recherche – Abonnement-trotznichtdesto, www.freitag.de/2000/31/00311701.htm. 28.07.2000.

¹⁸ Ralf Rothmann, *Gebet in Ruinen*. Gedichte, Frankfurt 2000.

*und riß das Maul zum Gähnen auf.
Ich hörte Liebesschreie in der Hölle. (17)*

Ein solcher Gestus ist Gebet. Mit einer Aufforderung zum Gebet schließt der Band:

*Baum für Baum
entziffere die Schrift.
Äpfel duften
am schönsten nachts.
Komm zur Ruhe,
sei Gebet.
Reinige den Tempel
mit einem Lächeln. (68)*

Baum und Frucht, Wachsen und Reifen sind die Lehrmeister für ein geglücktes Leben, das keine Aktion oder Revolte verlangt, sondern nur stilles Dasein und Lächeln. Das ist Gebet.

Das zweite Beispiel stammt von *Lutz Seiler* (geb. 1963), einem mit vielen Preisen ausgezeichneten Lyriker der jungen Generation.

sonntags dachte ich an gott

*sonntags dachte ich an gott wenn wir
mit dem autobus die stadt bereisten.
am löschteich an der straße stand
ein trafohaus & drei & vierzig
kabel kamen aus der luft in dieses
haus aus hart gebrannten ziegelsteinen;
dort*

*im trafo an der straße wohnte gott. ich sah
wie er in seinem nest aus kabel enden
hockte zwischen seinen ziegelwänden*

*ohne fenster dort am grund
im dunkel an der straße hinter
einer tür aus stahl*

*saß der liebe gott; er war
unendlich klein & lachte
oder schlief¹⁹*

Besonders auffallend sind hier die Metaphern. Sie entstammen nicht wie in der Tradition üblich der Natur, sondern der Technik: Straße, Autobus, Ziegel, Kabel, Stahl. In diese Welt hinein wird die Erinnerung an Gott verlegt, und zwar *sonntags*. Aber dieser Gott ist klein, hockt eingesperrt in absoluter Dunkelheit und Untätigkeit, lacht oder schläft, erregt also weder Furcht noch umgibt ihn etwas Geheimnisvolles.

Das Gedicht ist mehrdeutig: Zum einen verweist es ironisch auf eine kindlich naive Gottesvorstellung, die gebunden an traditionelle Sonntagsrituale Gott im Trafohaus vermutet, da hier die Verbindung von Himmel und Erde sichtbar ist. Sodann regt das Bild zum Nachdenken über die Verabsolutierung der Technik an, die Gott gleichsam gefangen gesetzt hat, der aber dennoch, wenn auch „unendlich klein“, im Nest aus „kabel enden“ die Fäden in der Hand hat. Vom Gesamtton besonders der letzten Terzine her liest es sich allerdings als Satire auf Gottes Bedeutungslosigkeit: „unendlich klein & lachte oder schlief“; denn die Stellung des „lachte“ verbietet es hier, dieses Lachen Gottes als Triumph über seine Feinde zu interpretieren. So zeugt das Gedicht zwar von einer zwanglosen, unbekümmerten neuen Redeweise über Gott; aber als *religiös* ist es nicht einzuordnen.

Eine Spur von religiöser Fragehaltung klingt hingegen in „Die Grablegung“ von *Hans Magnus Enzensberger* an, der keineswegs als Autor religiöser Lyrik bekannt ist, aber in einem seiner letzten

¹⁹ Lutz Seiler: *pech & blende*. Gedichte. Frankfurt 2000, 42.

Gedichtbände eine bemerkenswerte Offenheit zeigt, die das Stichwort von einer neuen Religiosität in der Literatur möglicherweise mit begründet.

*Eine sterbliche Hülle,
so heißt es,
aber was war drin?
Die Psyche,
sagen die Psychologen,
die Seele,
die Seelsorger,
die Persönlichkeit,
sagen die Personalchefs.*

*Dazu noch die Anima,
die Imago, der Dämon,
die Identität, das Ich,
das Es und das Überich.
Der Schmetterling,
der sich aus diesem Gedrängel
erheben soll,
gehört einer Art an,
von der wir nichts wissen.²⁰*

Hier ist die uralte Frage nach Wesen und Sitz der Seele thematisiert, die auch die Wissenschaften der Gegenwart nicht gelöst haben. Dass das Phänomen den Menschen stark berührt, davon zeugen die Reflexion des lyrischen Ichs angesichts einer „Grablegung“ über die innerste Wesenheit des Menschen und die Fülle der Umschreibungen für dieses Geheimnis. Alle Fragen münden ganz bescheiden in das Bild vom Schmetterling, das von jeher als Symbol für die Seele gilt.²¹

Schlussbemerkungen

Die wenigen Beispiele stehen stellvertretend für verschiedene Zugänge zur

religiösen Frage: Während A. Muschg ein falsches Religionsverständnis schildert und alle Verweise auf eine tiefere Religiosität ausklammert, lässt A. Stadler seine Figuren in einem katholischen Raum agieren und Einzelne gegen Unrecht und Gleichgültigkeit kämpfen. H.-J. Ortheil legt dem Vater ein offenes Bekenntnis seiner christlichen Grundgesinnung in den Mund, und R. Rothmann verweist auf den uralten Zusammenhang vom Schönen und Göttlichen. Die drei Gedichte von Autoren der verschiedenen Generationen dokumentieren unterschiedliche Redeweisen über Gott und Mensch: L. Seidler satirisch abwertend, H.M. Enzensberger bescheiden reflektierend und R. Rothmann leidenschaftlich fragend.

Insgesamt ist das Ergebnis bescheiden. Das gilt auch dann, wenn weitere Werke analysiert würden. Bereits 1997 hat Brigitte Schwens-Harrant in ihrer Studie „Erlebte Welt – Erschriebene Welten“ das Problem an einer Reihe bekannter österreichischer Romane untersucht. Ein Zitat aus ihrer Zusammenfassung schließt diesen Beitrag ab und bietet einen Ausblick auf weitere Forschungen:

Außer bei MERKEL, FRISCHMUTH und KÖHLMEIER (und HENISCH, der Pepi auf mystische Gottesnamensuche schickt) ist „Gott“ kein Thema, weder als an- noch als abwesender. Es gibt keine Erfahrungsweisen, die ihn erleben lassen. Das „Geheimnisvolle“ wird nie als Person, als Gegenüber benannt. Entsprechend unergiebig wäre hier ein Gespräch von Literatur und Theologie über Gottesbilder. Was erfahren wird, bekommt keinen Namen. Das kann

²⁰ Hans Magnus Enzensberger, Die Grablegung, in: Kiosk. Neue Gedichte, Frankfurt a. M. 1995, 129.

²¹ Vgl. dazu Magda Motté, „Der Verwandlung sichtbarstes Zeichen“ – Die Schmetterlingsmetaphorik im Werk der Nelly Sachs, in: Michael Kessler/Jürgen Wertheimer (Hg.), Nelly Sachs – Neue Interpretation, Tübingen 1994, 179–202. – Vgl. bes.: der griech. Name für Schmetterling *psyche* ist wortidentisch mit ‚Lebensprinzip‘, ‚Seele‘.

eine große Chance sein, zunächst einmal dem Erleben Raum zu geben. Die Theologie muß in einem Gespräch über solche Erfahrungsweisen den Mut aufbringen, Gott nicht immer zu benennen – sondern (seine Spuren) auch in anders Benanntem zu entdecken. Die Literatur ist Ausdruck einer Suche.²²

²² Brigitte Schwens-Harrant, *Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart*, Innsbruck/Wien 1997, 248f.

Literaturliste (Auswahl) Quellen

- Günter de Bruyn: Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin. Frankfurt 1992
 Hans Magnus Enzensberger: Kiosk. Neue Gedichte. Frankfurt a. M. 1995
 Barbara Frischmuth: Kopftänzer. Roman. Salzburg 1984
 Dieter Forte: Der Junge mit den blutigen Schuhen. Roman. Frankfurt 1995
 Franz Fühmann: Meine Bibel. Essay. In: Die Schatten. Hamburg 1986
 Ulla Hahn: Das verborgene Wort. Roman. München/Stuttgart 2001
 Peter Handke: Mein Jahr in der Niemandsbucht. Frankfurt 1994
 Christoph Hein: Horns Ende. Roman. Berlin/Weimar 1985
 Von allem Anfang an. Berlin 1997
 Gert Hofmann: Der Blindensturz. Darmstadt/Neuwied 1985
 Thomas Hürlimann: Fräulein Stark. Novelle. Zürich 2001
 Bodo Kirchhoff: Olmayra Sanchez und ich. In: Ferne Frauen. Erzählungen. Frankfurt 1987
 Michael Köhlmeier: Spielplatz der Helden. Roman. München 1988
 Reiner Kunze: Sensible Wege. Gedichte. Reinbek bei Hamburg 1969
 Inge Merkel: Die letzte Posaune. Roman. Salzburg 1985
 Adolf Muschg: Das große Spektakel. Roman. Salzburg 1990
 Sutters Glück. Roman. Frankfurt 2002
 Hanns-Josef Ortheil: Lo und Lu. Ein Vaterroman. München 2001
 Markus Orths: Corpus. Roman. Frankfurt 2002
 Patrick Roth: Riverside. Christusnovelle. Frankfurt 1991
 Corpus Christi. Frankfurt 1996
 Die Nacht der Zeitlosen. Frankfurt 2001
 Ralf Rothmann: Stier. Roman. Frankfurt 1991
 Wäldernacht. Roman. Frankfurt 1994
 Milch und Kohle. Roman. Frankfurt 2000
 Gebet in Ruinen. Gedichte. Frankfurt 2000
 Arnold Stadler: Ich war einmal. Roman. Salzburg und Wien 1989
 Feuerland. Roman. Salzburg und Wien 1992
 Mein Hund, meine Sau, mein Leben. Roman. Salzburg und Wien 1994
 Ein hinreissender Schrotthändler. Roman. Köln 1999
 „Die Menschen lügen. Alle“ und andere Psalmen. Frankfurt 1999
 Arno Surminski: Malojawind. Eine Liebesgeschichte. Hamburg 1988
 Martin Walser: Ein springender Brunnen. Roman. Frankfurt 1998

Sekundärliteratur

- Paul Konrad Kurz: Die Vernunft der Dichter. In: Stimmen der Zeit, 10/1999, 696–708
 Paul Konrad Kurz: Gott in der modernen Literatur. München 1997
 Karl-Josef Kuschel: Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Düsseldorf 1997
 Georg Langenhorst: Theologie und Literatur 2001. In: Stimmen der Zeit, 2/2001, 121–132
 Magda Motté: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart. Mainz 1997
 Die Rede von Gott in der modernen Literatur. In: Spuren zum Geheimnis, hg. von Thomas Schreijäck. Ostfildern 2000, 13–52
 „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 2003
 Brigitte Schwens-Harrant: Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart. Innsbruck/Wien 1997

GEORG LANGENHORST

„Wörter und Sätze – voller Zauber und Kraft“

Die kulturprägende Bedeutung der Bibel als Literatur

Vielen Menschen ist gar nicht bewusst, in welchem Ausmaß auch die moderne Literatur Inspirationen von der Bibel bezieht. Seit einiger Zeit verfolgen aber gerade Theologen diese Entwicklung und zeigen auf, wie moderne Menschen über die Literatur einen Zugang zur Bibel finden können. Der Verfasser des Beitrags gehört zu den besten Kennern dieser Entwicklung und schlüsselt sie auch regelmäßig für die Öffentlichkeit auf. Ein besonderer Punkt des gegenwärtigen Beitrags ist u.a. der Einbezug von Nacherzählungen biblischer Überlieferungen. (Redaktion)

1. Sammlung von Urerzählungen

„Die Schriftsteller haben schon lange gewusst, dass die Bibel eigentlich alle Geschichten enthält, die sich denken lassen.“ Mit diesen Worten leitet *Michael Krüger* (*1943) – erfolgreicher Erzähler, Lyriker und einflussreicher literarischer Leiter des Münchner Hanser-Verlags – einen Sammelband ein, in dem junge deutschsprachige Autoren im Jahr der Bibel 2003 „biblische Geschichten neu erzählen“, so sinngemäß der Untertitel des Buches. Denn mit „welcher Leidenschaft, mit welcher Sprachgewalt, mit welcher Ehrfurcht“ seien dort Geschichten erzählt, Urerzählungen, die beides zugleich sind: viel zu wenig gelesen und zu unbekannt, und dennoch die bleibenden Grundschriften der westlichen Kulturen. Krügers Konsequenz aus dieser Spannung im Blick auf „die Bibel als literarisches Kunstwerk“: „Es kommt (...) darauf an, sie aus der Sprache des Alten Testaments in unsere Sprache zu

übersetzen“¹ – und genau das ist das Programm jenes lesenswerten Bandes. Die *Bibel als Literatur* zu lesen², das ist zum einen also der Verweis darauf, dass diese unvergleichliche Menschheitsbibliothek jene umfassenden Grunderzählungen enthält, in denen sämtliche Facetten der Beziehung von Menschen zu anderen Menschen ausgelotet werden. Ihren spezifischen Reiz aber erhält diese Sammlung dadurch, dass sich – ihrem eigenen Anspruch zufolge – in diesen menschlichen Beziehungsgeschichten in einzigartiger Weise die Beziehung von Mensch und Gott spiegelt. In Figurenrede lässt der österreichische Schriftsteller *Robert Menasse* (*1954) einen der Protagonisten seines großen Romans „Die Vertreibung aus der Hölle“ (2001) erkennen, was den zeitüberdauernden Reiz der Bibel ausmache: Es handelt sich um „Berichte, über zahllose Generationen weitergegeben, die davon erzählen, was Menschen, wenn sie das Unerklärliche befragen, erklären kön-

¹ *M. Krüger*, Das Buch der Bücher, in: F. Vilshofen (Hg.), Und Gott sprach... Biblische Geschichten neu erzählt, München 2003, 7.

² Vgl.: G. Langenhorst, Bibel und Literatur 2003, in: *StdZ* 221 (2003), 407–417; ders., Ein ungeheurer Stoff. Was Literaten heute an der Bibel reizt, in: *HerKor* 57 (2003), 559–563; ders., Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde, München 2001.

nen. Wie nah der Gott diesen Menschen war und zugleich wie fern. Wie besessenen Menschen sein konnten, wenn sie diesem Gott alles unterordneten, und wie vernünftig zugleich, wenn sie ihm im Zweifelsfalle vertrauten. Die war das Buch der Menschen“³. Die Bibel enthält tatsächlich „einen ungeheuren Stoff für einen Schriftsteller“⁴, so *Stefan Heym* in einem Interview mit *Karl-Josef Kuschel* aus dem Jahre 1984. Denn welche Geschichten sind dort aufbewahrt: Erzählungen um Liebe, Schuld und Scham (Adam und Eva), um Eifersucht und Brudermord (Kain und Abel), um Massensterben und Rettung (Noach), um Größenwahn und Sprachverwirrung (Turmbau zu Babel), um Segen und Betrug (Isaak und Jakob), um Selbstaufopferung und Tyrannenmord (Ester und Judit), um Liebe, Klugheit und Aufnahme (Rut), um Menschwerdung und Rettungstod (Jesus), um Treue und Verrat (Petrus), um Berufung und Mission (Paulus) – und damit sind nur wenige Erzählpunkte schlaglichtartig benannt. Wahrlich – was für Stoffe für Schriftstellerinnen und Schriftsteller! Umso mehr, da die Bibel derartige Geschichten erzählt, aber nicht ausschöpft. Diese Erzählungen sind voller Leerstellen und Fragezeichen, ihnen fehlen psychologische Feinzeichnung und dramaturgische Vollendung, denen sich die Schriftsteller widmen können.

2. Vom einzigartigen Reiz biblischer Sprache

Der Reiz der Bibel für Schriftsteller erschöpft sich jedoch nicht im Stoff ihrer

Geschichten. Vor allem die Sprache der Bibel trägt in sich einen stimulierenden Reiz, der bis heute von seiner Produktiv- und Anregungskraft nichts eingebüßt hat. Zwei Zeugnisse aus der Romanliteratur des noch jungen Jahrhunderts möchte ich zur Veranschaulichung nennen.

2.1 Ulla Hahn; *Das verborgene Wort* (2001)

Kaum ein deutschsprachiger Roman wurde in den letzten Jahren so kontrovers und heftig diskutiert wie *Ulla Hahns* (*1946) fiktiv umkleidete Autobiografie „Das verborgene Wort“ aus dem Jahre 2001. Die Autorin, bis dahin vor allem als vielfach preisgekrönte Lyrikerin bekannt geworden, schildert hier in narrativer Verfremdung ihre Kindheit und Jugend im rheinischen Monheim. Feinfühlig wie in kaum einem Werk davor wird das Aufwachsen im Nachkriegsdeutschland in einem kleinbürgerlichen Milieu einer rheinisch-katholischen Provinz beschrieben. Zwei zentrale Momente kennzeichnen das Aufwachsen von „Hildegard Palm“ – so der Name des Mädchens im Buch. Zum einen die besondere Rolle der Sprache: Über Sprache beginnt sich Hildegard aus ihrem als repressiv erlebten Milieu zu lösen; Literatur wird ihr zur Entdeckung von Individualität; mit dem Lesen und Schreiben formt sich ihre Persönlichkeit. Selten zuvor hat ein Roman in so genauer Schilderung diesen Prozess nachgezeichnet.

Für unsere Fragestellung zentral: Sprache ist eng geknüpft an Religion. Im Bereich der Kirche – die sehr wohl kri-

³ R. Menasse, *Die Vertreibung aus der Hölle* 2001, Frankfurt 2003, 447.

⁴ S. Heym, *Die Bibel als Stoff für Schriftstellerinnen und Schriftsteller. Über Marxismus und Judentum, Gespräch mit Karl-Josef Kuschel*, in: K.-J. Kuschel, *Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftstellerinnen und Schriftsteller über Religion und Literatur*, München/Zürich 1985, 102–112, hier: 106.

tisch betrachtet, alles andere als idealisiert, in aller Differenziertheit durchleuchtet wird – findet Hildegard Anregung, Stütze, Förderung. Gerade die Sprache der Bibel fördert den benannten Wachstumsprozess. Wie folgt schildert die Erzählerin den speziellen Reiz der Bibellektüre. Was war das Besondere der Bibel im Vergleich mit den anderen faszinierenden Lesestoffen der Kindheit? Zunächst nichts:

„Es waren nicht die Geschichten, die Hexter, Holmes und Märchen den Rang abliefen. Erkannte Jesus, dass die Tochter des trauernden Vaters nur schlief, lag der Fall wie bei Schneewittchen. Scheintot. (...) Jesus verwandelte Wasser in Wein, mit fünf Broten und zwei Fischen machte er fünftausend Menschen satt; ‚Tischlein, deck dich‘, sagte das Schneiderlein; Stern-taler regnete es Geld ins Hemd, und die Müllerstochter spann Stroh zu Gold.“

Nein, nicht der Inhalt macht das Besondere aus, sondern die Form, die Magie der hier eben einzigartigen Sprache. Hahn fährt fort:

„Die Geschichten waren es nicht. Es waren die Sätze. ‚Ich bin das Brot der Welt‘, sagte Jesus. ‚Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben‘. ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‘. (...) Wo immer ich das Buch aufschlug, seine Wörter und Sätze waren schön und geheimnisvoll, voller Zauber und Kraft.“⁵

Dieser Zauber, diese Kraft, diese „schiere Magie“ haben nicht nur das Heranwachsen und die Identitätsbildung der Romanheldin maßgeblich beeinflusst, sondern auch das lyrische Werk der Autorin Ulla Hahn. Immer wieder greift sie in ihren zahlreichen Gedichtbänden gerade auf biblisches Sprachmaterial zurück. „Dieses Denken in Bildern, wie es uns die Bibel vor-

macht – das ist eine wunderbare Sprache, die mich immer wieder fasziniert“⁶, so Ulla Hahn direkt in einem Interview aus dem Jahre 1986. Die Bibel, qualifiziert nicht über ihren Inhalt, sondern durch ihre Ästhetik...

2.2 Christoph Meckel: *Suchbild* (2002)

Die so benannte Doppelung – das Bekenntnis zur Faszination der biblischen Sprache im fiktiv verkleideten Roman verbunden mit der Einlösung dieser Faszination dadurch, dass in den Gedichten die Bibel zu einer zentralen Quelle für eigene Themen, Bilder und Sprachformen wird – teilt die katholische Autorin Ulla Hahn mit dem evangelisch aufgewachsenen Autor Christoph Meckel (*1935). Bekannt geworden ist er als vielfach begabter Lyriker, Erzähler und Grafiker; als Schlüsselroman gilt vor allem sein feinfühliges Buch der Vater-Sohn-Beziehung „Suchbild“ von 1979. Im Jahr 2002 veröffentlichte Meckel ein Gegenbuch, das erneut den Titel „Suchbild“ aufnimmt; nun jedoch geht es – so der Untertitel – um „meine Mutter“. War das Vaterbuch ein Zeugnis sensibler Suche nach Eigenidentität und der ringenden Annäherung an den schwierigen Repräsentanten der Kriegsteilnehmergeneration, so überrascht das Mutterbuch in seiner rigorosen Abrechnung mit Person und Stellvertreterrolle. Wie schon im ersten Buch dient auch dieser Roman einem Prozess des Sich-Freischreibens, doch dieses Mal wird auch das Thema Religion benannt. Der Vater, Katholik, überließ der Mutter, Protestantin, die religiöse Erziehung des Kindes. Und in der Abrechnung mit der Mutter wird die Abrechnung mit der Welt des von ihr vertretenen

⁵ U. Hahn, *Das verborgene Wort*. Roman, München 2001, 88.

⁶ U. Hahn, Schreiben um die Sehnsucht wach zu halten, in: K.-J. Kuschel, „Ich glaube nicht, dass ich Atheist bin“, *Neue Gespräche über Religion und Literatur*, München/Zürich 1992, 18.

Protestantismus in aller Härte verbalisiert. Provokativ gekleidet wird dies etwa in überraschende, in dieser Weise in unserer Zeit selten gelesene „Liebeserklärungen“ an den Katholizismus: „Von Kindheit an, mit Neugier und heller Erwartung, liebte ich alles, was katholisch war... Der Gott, der mir zustand, musste katholisch sein.“⁷

Von der Absage an die Religionsformen der mütterlichen Welt bleibt nur eine Sphäre explizit ausgenommen: die Zauberwelt der religiösen Sprache, ausgedrückt in den Worten der Lieder der evangelischen Tradition (nicht in den Melodien!) und in der Bibel.

„Hinter Sonntagsgesang und Predigerpathos, weit hinter Betulichkeit und Prüderien, bleibe eine Sprache übrig, vielleicht nur ein Ton, den ich festhielt und mitnehmen konnte allein für mich. Sprache der Bibel, die Wortlaute alter Lieder... Gott, falls es das gab, war nur in der Sprache von Versen für mich zu Haus. ...Die Bibel war ein Bericht, und ich konnte ihn lesen. Die Liederdichtung wurde Privatbesitz.“⁸

Biblische Sprache: In ihr wurde eine wundersame Welt erschlossen, die auch über die Kindheitsgrenzen hinaus ihre bleibend prägende Faszination und ihren eigenen Zugang zur Wirklichkeit behält. „Es war das erste Mal, dass ich auf die Schönheit von Sprache stieß, auf dieses Geheimnis“⁹, so schildert auch der Büchnerpreisträger Arnold Stadler (* 1954) seine Begegnung mit der in seinem Fall in katholischer und latinisierter Kirchensprache vermittelten Begegnung mit der Sprache der Bibel, die ihn noch 1999 zu einer

eigenen Neuübertragung der Psalmen inspirierte.

3. Bibelkenntnis als Bildungswissen

Das also macht den Reiz der Bibel als Literatur aus: sie verbindet archetypische Urerzählungen mit wirkungsgeschichtlich einzigartig präziser, bildreicher, emotional ansprechender Sprache. Die Mythen der Genesis, die in ihrer Poesie unübertroffenen Psalmen, die weisheitlich geprägten Juwelen im Prediger Kohelet und im Hiobbuch; die Weihnachtserzählungen von Matthäus und Lukas, der Johannesprolog, die Bergpredigt, die Passionsgeschichte des Markus – diese subjektiv zu ergänzenden Schriften gehören als literarische Kernstücke in jede Literaturgeschichte der westlichen Zivilisation. Unabhängig von der Frage, ob man den mit der Bibel verbundenen Offenbarungsanspruch der monotheistischen Religionen teilt, gehört die Kenntnis zentraler biblischer Schriften zum Anspruch an Bildung.

3.1 Bibelwissen als ästhetische Propädeutik

Speziell im Blick auf die ungebrochen produktive Rezeptionsgeschichte der Bibel in Kunst, Musik, Film und Literatur bedarf es einer Neubestimmung auf die Vermittlung biblischer Inhalte: Wie könnte man die großen Werke der abendländischen Kunst auch nur ansatzweise nachvollziehen ohne Hintergrundwissen um die biblische Motivatik?¹⁰ Wie einen Zugang finden zu den Themen der Musik in all ihren Variationen?¹¹ Wie aber auch die Filmge-

⁷ Ch. Meckel, Suchbild. Meine Mutter, München/Wien 2002, 61.

⁸ Ebd., 70f.

⁹ A. Stadler, Die Menschen lügen. Alle. Und andere Psalmen aus dem Hebräischen übertragen, Frankfurt/Leipzig 1999, 10.

¹⁰ Vgl. etwa: H. Schwebel, Die Bibel in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1994.

schichte verstehen, in der keine Gestalt häufiger zum Thema direkter Annäherung oder indirekter motivischer Spiegelung wurde als Jesus?¹² Und wie schließlich die großen Werke der Weltliteratur bis hin zu den ungezählten Neuerscheinungen des jährlichen Literaturmarktes verstehen, in denen die Bibel mehr als jeder andere Bereich zur Quelle, Fundgrube, Anregung wurde und wird?¹³

Didaktisch gesprochen hat diese Einsicht eine entscheidende Konsequenz: Bibeldidaktik braucht im klassischen Bildungsgang einen zweifachen Platz: Zum einen wie bislang im schulischen Religionsunterricht, in dem jedoch gerade der spirituelle Zugang, die direkte Benennung und Einübung der Gottesbeziehung im Zentrum stehen sollte, später gegebenenfalls ergänzt um die theologisch-historisch-kritischen Perspektiven. Zum zweiten gehört Bibeldidaktik auf anderer Ebene jedoch zentral in das Feld jener Grundbildung, die sich einer Zuordnung zu eindeutigen Fächern entzieht. Man könnte hier von der Förderung der mythologischen Kompetenz der Lernenden sprechen, die neben den Mythen der griechischen Antike vor allem auch die kulturprägenden Mythen der Bibel kennenlernen sollen, auf dieser Ebene ohne den Anspruch einer glaubensmäßigen Beziehung. In diesem Sinne nimmt auch *Dietrich Schwanitz* grundlegende Daten der Bibel – leider in allzu flapsig ironischem Ton und zudem in nur wenig reflektierter „Wissens“-Hermeneutik – in den Wissens-

kanon seines 1999 veröffentlichten Bestsellers „Bildung“¹⁴ auf.

3.2 Literarische Bibelnacherzählungen heute

Aufschlussreich, dass ein solches Programm der „literarischen Nachhilfestunde in Sachen Bibel“ zur Antriebsfeder gleich mehrerer Schriftsteller der Gegenwart wurde. Offensichtlich werden die Bemühungen kirchlicher Vermittlung von Bibelwissen als unzureichend empfunden.

3.2.1 Michael Köhlmeier

Das wird vor allem am Erzählprogramm des Vorarlberger Schriftstellers *Michael Köhlmeier* (* 1949) deutlich. Köhlmeier, als Hörspielautor und Romancier vielfach ausgezeichnet, hat sich seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts einem groß angelegten Projekt verschrieben: Er will die Ur-Mythen der westlichen Zivilisation neu erzählen, will so unserer Kultur ihren mythischen Wurzelgrund neu bewusst machen. Fast alle dieser Neu- und Nacherzählungen entstehen dabei ursprünglich als Radioessays, sind also formal von den Rezeptionsbedingungen dieses Mediums maßgeblich bestimmt. Köhlmeier begann mit den „großen Sagen des klassischen Altertums“, also den Gestalten der griechischen Mythologie. Dann wendete er sich den germanischen Mythen zu und erzählte etwa das Nibelungenlied in einer für heute angemessenen Sprache, Psychologie und Dramatik neu. Und seit wenigen Jahren befindet er sich

¹¹ Vgl. etwa: *M. Bocian*, Lexikon der biblischen Personen. Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst, Stuttgart 1989; *S. Remmert*, Bibeltexte in der Musik. Ein Verzeichnis ihrer Vertonungen, Göttingen 1996.

¹² Vgl. *M. Tiemann*, Bibel im Film. Ein Handbuch für Religionsunterricht, Gemeindearbeit und Erwachsenenbildung, Stuttgart 1995.

¹³ Vgl. *H. Schmidinger* (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Mainz 1999; *J. Ebach/R. Faber* (Hg.), Bibel und Literatur, München 1995.

¹⁴ *D. Schwanitz*, Bildung. Alles, was man wissen muss, Frankfurt 1999, 53–60; 81–88.

nun in dem groß angelegten Projekt, die Bibel neu zu erzählen. Er setzt dazu auf zwei Ebenen gleichzeitig an: Zum einen erzählt er die Geschichte Jesu neu. Im Jahr 2001 erschien „Der Menschensohn. Die Geschichte vom Leiden Jesu“. Hier werden die Ereignisse um Jesus aus der Perspektive des Apostels Thomas geschildert – als „Ungläubiger“ und „Zweifler“ eine für heute ideale Erzählerfigur: „Thomas, dieser verzweifelt aufgeklärte Apostel, hat mir eine Geschichte erzählt“, so Köhlmeier in bewusster Selbststilisierung im Nachwort, er „hat mir die Geschichte des Nazareners erzählt“, eine Geschichte, „die unglaublich ist, so unglaublich, dass sie mein Erzähler selbst immer wieder anzweifelt“¹⁵.

Der zweite Ansatzpunkt Köhlmeiers, um die Bibel als Urmythos der westlichen Zivilisation – also bewusst nicht aus der Perspektive des Glaubens, sondern der mythologischen Wirkungsgeschichte – zu erzählen, geht an den Anfang zurück. Aber „Wo beginnen? Bei Adam und Eva? Freilich, dort war unser Anfang. Aber doch nicht der Anfang aller Dinge. Soll die Erzählung dort beginnen, wo Gott seinen Siebentageplan umzusetzen begann? Als er Licht werden ließ über dem Chaos, über dem Tohuwabohu?“¹⁶ – Mit diesen Überlegungen setzt Köhlmeiers Nacherzählung des Alten Testaments ein, die er – vorbereitet durch zwei Teilpublikationen aus dem Jahre 2000 und 2001 – zum „Jahr der Bibel“ als 550 Seiten starken Erzählbogen von der Erschaffung der Welt bis zum Tod des Moses vorlegte. Wie im Blick auf das Jesusbuch geht es dem Autor dabei freilich nie bloß um Paraphrase, son-

dern um kreative Ausgestaltung, um Neuperspektiven, um Auffüllungen der biblischen Erzählvorgaben, die ja voller erzählerischer Lücken sind. Köhlmeier präsentiert geschlossene Erzählungen, psychologisch, ästhetisch, dramaturgisch angereichert. Wer diese Bücher liest, wird demnach in erster Linie unterhalten, nicht in Bildungsabsicht belehrt. Und er bekommt nicht nur eine aufgefrischte und ästhetisch modern gestylte Bibelversion, sondern eine eigenständige Erzählwelt, die zum Teil gegen den Originaltext, in Spannung und Widerspruch zu ihm steht – auch wenn viele Lesende das gar nicht bemerken werden.

3.2.2 *Meir Shalev und Anne Weber*

Versuche, biblische Geschichten vor allem des – wohl als immer mehr in Vergessenheit geratend eingestuft, gleichzeitig als erzähltechnisch besonders ergiebig empfundenen – Alten Testaments neu zu erzählen, finden sich auch in anderen literarisch konzipierten Büchern unserer Zeit. 1997 legte der Zürcher Diogenes Verlag etwa die schon 1985 entstandenen satirischen Erzählungen „Der Sündenfall – ein Glücksfall“ des israelischen Erzählers *Meir Shalev* (*1948) vor. Nicht um das „heilige Buch“ geht es ihm, sondern um das von „Menschen aus Fleisch und Blut“ geschriebene: „Meine Bibel ist anders“, schreibt er programmatisch im Vorwort, sie „regt förmlich dazu an, immer wieder auch über das Geschehen im Hier und Jetzt nachzudenken“¹⁷. Aus dieser ironischen Brechung der Zeitebenen gewinnen seine ernsthaften Bibelsatiren ihren Reiz. Mit ähnlichem Ansatz veröffentlichte die deut-

¹⁵ M. Köhlmeier, *Der Menschensohn. Die Geschichte vom Leiden Jesu*, München/Zürich 2001, 140.

¹⁶ M. Köhlmeier, *Geschichten von der Bibel. Von der Erschaffung der Welt bis Moses*, München/Zürich 2003, 7.

¹⁷ M. Shalev, *Der Sündenfall – ein Glücksfall? Altes aus der Bibel neu erzählt* 1985, Zürich 1997, 9.

sche Schriftstellerin *Anne Weber* (*1964) im Jahr 2000 ihre pointierten, in lakonischer Sprache erzählten, gegen den Strich gebürsteten Nacherzählungen des Alten Testaments¹⁸.

Neben solche Einzelwerke treten aber ganze Reihen historischer Romane, in denen die Konzentration jeweils einer großen biblischen Gestalt gilt, in denen biblische Geschichte so als Abfolge großer Männer und – seltener – großer Frauen erzählt wird. Solche Ansätze finden sich vor allem bei Autoren, die sich grundsätzlich im Bereich des in den letzten 20 Jahren so erfolgreichen historischen Romans etabliert haben. Sie bewegen sich jedoch noch weiter weg von den biblischen Vorlagen als Köhlmeier, Shalev oder Weber, die dem Grundaufbau der biblischen Erzählungen streng und eng folgen. Zwei solche Beispiele aus einem Pool zahlreicher schriftstellerischer Annäherungen an Bibelthemen in der Konzeption des historischen Romans aus unserer Zeit möchte ich nennen.

3.2.3 *Marianne Fredriksson*

Die schwedische Schriftstellerin *Marianne Fredriksson* (*1927) gehört zu den erfolgreichsten Autorinnen der 1990er Jahre. Vor allem mit ihren schwedischen Sozialstudien wie „Hannahs Töchter“ wurde sie zu einer der international, aber besonders im deutschsprachigen Raum meistgelesenen Schriftstellerinnen. Zuvor – in den 1980er Jahren – hatte sie jedoch eine große Zahl biblisch inspirierter Romane vorgelegt, die nach ihrem bedeutenden Erfolg in Deutschland neu veröffentlicht wurden. Neben der Trilogie „Die Kinder des Paradieses“ um Para-

dies, Sündenfall und Vertreibung, veröffentlicht als „Eva“, „Abels Bruder“ und „Noreas Geschichte“ (alle dt. 2001) – die als Tochter Adams und Evas erfunden und fiktiv ausgestaltet wird – liegt ein Roman um Noah vor: „Sintflut“ (dt. 1991). Im Jahr 1999 erschien zudem ein 1997 geschriebener und viel beachteter Roman um „Maria Magdalena“, so dass bei Fredriksson wie schon bei Köhlmeier die Nacherzählung und Neugestaltung alttestamentlicher Themen neben einem anhand einer Spiegelfigur gebrochenen Zugang zu Jesus zu finden ist.

3.2.4 *Gerald Messadié*

Dem Franzosen *Gerald Messadié* (*1931) gelang 1989 mit dem internationalen Bestseller „Ein Mensch namens Jesus“ ein Millionenerfolg. Im Rahmen der breit belegten Wiederentdeckung Jesu als literarischer Figur¹⁹ – an der sich später ja auch Köhlmeier und Fredriksson mit den benannten Romanen beteiligen sollten – verfasste er einen mehr als 700seitigen Roman, in dem er mit historischem Anspruch (!) die Geschichte Jesu neu erzählte. Ästhetisch wie theologisch ein fragwürdiges Unterfangen²⁰, das ihn aber so bestätigte, dass in den Folgejahren weitere ähnlich konzipierte Romane folgten: über Paulus („Ein Mann namens Saulus“, dt. 1992), über „Moses. Herrscher ohne Krone“ (dt. 1999) und „Moses. Der Gesetzgeber“ (dt. 2000), sowie über „David, König über Israel“ (dt. 2001). Weitere sind zu erwarten...

Die fiktive Nacherzählung und zum Teil völlig freie Ausgestaltung biblischer Erzählungen hat also Hochkonjunktur. Dass es sich dabei um in Ernst-

¹⁸ A. Weber, Im Anfang war, Frankfurt 2000.

¹⁹ Vgl. ausführlich: G. Langenhorst, Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart, Düsseldorf 1998.

²⁰ Zur Kennzeichnung und Kritik vgl. ebd., 44–49.

haftigkeit, literarischer Qualität und ästhetischem Anspruch ganz unterschiedliche Werke handelt, ändert an der Beobachtung des Phänomens nichts: Offensichtlich gibt es einerseits eine literarische Neugier auf solche Stoffe, aber auch einen Bedarf der Lesenden, sich so der Bibel als Literatur wieder neu anzunähern. Literaturwissenschaftlich gesprochen: der Reiz der Bibel als Prätext für intertextuelle Rezeption ist ungebrochen. Wie aber präsentiert sie sich selbst, wenn wir sie als literarisches Buch neu betrachten, ohne den Filter der neuen literarischen Anschluss Erzählungen vorzuschalten?

4. Die Bibel als „great code“

Vor allem im angelsächsischen Raum – in dem sich längst ein eigenständiger akademischer Studiengang zu „theology and literature“ entwickelt hat – finden sich seit über 20 Jahren literaturwissenschaftliche Annäherungen an die Bibel, die freilich im deutschsprachigen Raum kaum rezipiert werden.²¹ Als Doyen dieses Ansatzes gilt *Northrop Frye*, der 1982 seine Grundstudie „The Great Code“²² veröffentlichte, in der er die gesamte Bibel aus rein kulturwissenschaftlicher Perspektive neu in den Blick nimmt und als „Grundcode“ unserer Zivilisation neu etabliert. Seitdem sind im angloamerikanischen Raum zahlreiche derartige Studien erschienen, in denen fast alle großen Literaturwissenschaftler und Literaten ausgewählte biblische Bücher aus ihrer Sicht neu deuten.²³ Im Zentrum der folgenden Fragestellung soll weniger der dort intensiv aus-

geleuchtete Versuch stehen, die Formgeschichte der biblischen Erzählungen mit literaturwissenschaftlichen Kriterien heutiger Zeit neu zu schreiben, als vielmehr die Frage nach der Sprache der Bibel, die ja für Ulla Hahn und Christoph Meckel – stellvertretend – die Grundfaszination der Bibel ausmacht. Allein: In welcher Sprache lesen wir denn heute die Bibel? Nur die wenigsten sind der biblischen Originalsprachen mächtig, also sind wir auf Übersetzungen angewiesen. Der Kompromiss der seit 1980 vorliegenden Einheitsübersetzung – erzielt nur im Blick auf das Neue Testament und die Psalmen – ist eben das: ein Kompromiss, an dem man sich immer wieder stoßen, über den man sich immer wieder ärgern kann. *Arnold Stadler* schreibt im Rahmen seiner Psalmübertragungen, die Einheitsübersetzung habe ihn „zuweilen verärgert“, weil diese „mehr oder weniger präzisen Übersetzungen“ eben zu genau am Urtext bleiben. „Übersetzen heißt doch auch: zur Sprache bringen. Nicht zu Tode übersetzen, sondern in eine Sprache, die lebt.“ Er seinerseits versuche „die Psalmen als Gedichte wiederzugeben“²⁴, die in das heutige Leben hinein sprechen.

Als Grundlage des „normalen Bibellebens“ hat sich die Version der Einheitsübersetzung gleichwohl erstaunlich gut bewährt. Gerade gegen diese Vorlage lassen sich freilich heutige experimentelle Übersetzungen profilieren. Ob die Übersetzungen von Martin Buber, Fridolin Stier, Walter Jens, Eugen Drewermann, Jörg Zink oder eben *Arnold Stadler* – sie schwanken stets

²¹ Bemerkenswerte Ausnahme: *H. Bloom*, Die heiligen Wahrheiten stürzen. Dichtung und Glaube von der Bibel bis zur Gegenwart 1989, Frankfurt 1991.

²² *N. Frye*, The Great Code. The Bible and Literature, London 1982.

²³ Vgl. etwa: *D. Jasper/St. Prickett* (Hg.), The Bible as Literature. A Reader, Oxford/Malden 1999.

²⁴ *A. Stadler*, Die Menschen lügen (vgl. Anm. 9), 112.

zwischen den widerstreitenden Ansprüchen, entweder „mehr zielsprachlich/-textlich beziehungsweise rezeptions- und funktionsorientiert“ zu sein – wie die vielen didaktisch orientierten Jugendbibeln, oder aber „mehrgangssprachlich/-textlich beziehungsweise autoren- oder formorientiert“²⁵, wie Josef Kopperschmidt in einem instruktiven Aufsatz zum Thema differenzierend hervorhebt.

4.1 Patrick Roth: Schriftsteller als Sprachlehrer

Der Reiz einer Übersetzung, die sich am Originaltext orientiert und dadurch dem oft oberflächlich-seichten Sprachfluss der Gegenwart hart und holprig entgegensteht, wird erneut im Blick auf einen großen Entwurf der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur deutlich. In den 1990er Jahren legte der in Baden aufgewachsene, aber seit über 20 Jahren in Hollywood lebende Patrick Roth (*1953) drei Erzählungen vor, die im Zentrum um Jesus Christus kreisen. Das ehrgeizige Gesamtwerk wurde sowohl von der Literaturkritik als auch von den kirchlich-theologischen Kulturbeobachtern mit Neugier und überwiegender Zustimmung aufgenommen und inzwischen mit zahlreichen Preisen – etwa dem Preis der Stiftung für Bibel und Kultur oder dem Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung – ausgezeichnet. Es ist formal als Triptychon konzipiert, als eine Art Dreiflügelaltar, in dem sich alle drei – hier literarischen – Bilder gegenseitig kommentieren und ergänzen. Im Jahr 2003 wurde das Gesamtwerk unter

dem Titel „Resurrection. Die Christus-Trilogie“²⁶ neu aufgelegt.

4.1.1 *Riverside* (1991)

Das in dieser Form in der neueren Literatur vergleichslose Projekt begann 1991 mit „Riverside“, Untertitel „Christusnovelle“. Roth erfindet hier einen Zeitzeugen Jesu, einen in einer Höhle unweit Bethaniens zurückgezogen lebenden jüdischen Einsiedler namens Diastasimos. Die Handlung spielt im Jahre 37 nach Christus. Diastasimos, der „Abgesonderte“, wird eines Tages von zwei jungen Männern besucht, Andreas und Tabeas, zwei Brüdern. Diese wurden ausgeschickt vom Apostel Thomas, dem angeblichen Verfasser des apokryphen Thomasevangeliums, den schon Köhlmeier als ideale Zugangsfigur zu den Ereignissen um Jesus benannt hat. Ihr Auftrag? – Alle möglichen Augenzeugen des irdischen Wirkens Jesu aufzusuchen, mit dem Ziel, authentisches Material für ein Jesusbuch zusammenzutragen, „aufzuschreiben, was unser Herr gesagt und wem ers gesagt“²⁷. Zögerlich entfaltet Diastasimos vor den beiden seine Lebensgeschichte: den plötzlichen Befall mit Aussatz und die unglaubliche Heilung durch Jesus. Im Grunde ist dies die recht einfache Fabel einer Heilungslegende.

Das Einmalige dieses Buches besteht darin, dass nicht eigentlich der Inhalt wichtig ist, sondern die Art und Weise der literarischen Präsentation in Struktur und Sprache. *Verfremdung über Sprache* – das ist Roths ganz eigene Poetologie der Annäherung an Jesus. Er

²⁵ J. Kopperschmidt, Bibelübersetzungen als Literatur? Versuch einer Übersetzungskritik, in: H. Schmiedinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 1: Formen und Motive, Mainz 1999, 89–114, hier: 99.

²⁶ P. Roth, Resurrection. Die Christus-Trilogie, Frankfurt 2003. Vgl. dazu: E. Garhammer/U. Zelinka (Hg.), „Brennender Dornbusch und pfingstliche Zungen“, Biblische Spuren in der modernen Literatur, Paderborn 2003, bes. 121–176.

²⁷ P. Roth, Riverside, Christusnovelle, Frankfurt 1991, 21.

stellt seine fast mythologischen Gestalten vor dem Eingang einer Höhle auf, Schattenrisse, in Gespräche vertieft. Die gesamte Novelle besteht durchgehend aus höchst ungewöhnlich innovativen, fast filmhaft zusammengeschnittenen Dialogsequenzen, die äußerst raffiniert eine ganz eigene Atmosphäre schaffen. Nie wird so der Eindruck billiger Legendenhaftigkeit erweckt, vielmehr wird in verfremdender Erzählform ein Spannungsbogen aufgebaut und durchgetragen, der auch den zweifach indirekt vermittelten Bericht von der Begegnung mit Jesus glaubhaft aufnimmt. Zweifach indirekt vermittelt in folgender Distanzierungstechnik: Der Schriftsteller schreibt, stellt uns aber Tabreas als eigentlichen Verfasser vor, dieser wiederum gibt Gehörtes und Mitgeschriebenes wieder von einer aus der Erinnerung geschilderten Begegnung mit diesem Jesus. So aber funktioniert Tradierung, ähnlich lief auch der Prozess der Überlieferung der authentischen Jesuszeugnisse! Dieser Prozess wird hier bewusst nachgezeichnet und gleichzeitig problematisiert: Wie glaubwürdig ist Tradition? Wie stimmig sind Zeugnisberichte?

4.1.2 Sprachschule: Verhüllung im Dienste der Kenntlichmachung

Wie dann auch in den folgenden Novellen „Johnny Shines“ (1994) und „Corpus Christi“ (1996) verlangsamt Roth so das Lesetempo, zwingt den Leser zu bedächtigem Lesen dieser stark rhythmisierten und bewusst antiquierten Sprache, die an für heutige Ohren eben sperrige Bibelübersetzungen von Luther, Martin Buber oder Fridolin Stier erinnert. Kaum ein „normaler“

Satz, statt dessen lakonische Abbreviationen, widerspenstige Inversionen, halsbrecherische Hypotaxen und ungewöhnliche Wortverbindungen oder Neuprägungen. Ist das – wie manche Kritiker und Leser meinen – manierierte Gekünsteltheit, unnötige Verrätselung, bloß spielerische Verfremdung? Wie immer man diese Sprache bewertet, sie hat eine *notwendige Funktion*: Über diese Verfremdung, Verlangsamung und die dadurch geschaffene ganz eigene dichte Atmosphäre dieses Buches wird der geschilderte Inhalt erst möglich, ja glaubwürdig. Eine derartige Parabel einfach und ungebrochen zu erzählen, wäre eine eindimensional fromm-geistige Übung. Hier aber entsteht Literatur. Über diese Form und diese Sprache wird ein Zugang zu dem möglich, was sich im direkten Zugriff entzieht. „Verhülle dich, denn sie schreiben sich auf“²⁸, gibt sich Diastasimos selbst als Motto warnend auf den Weg, und genau darum geht es: Aufschreiben, protokollierendes Notieren, definitorisches Benennen verfälscht tatsächliche Erfahrungen und Erinnerungen – immer wieder mahnt Diastasimos diese Problematik seinen beiden Besuchern gegenüber an. Tradierung, gerade auch der christlichen Botschaft, ist immer schon Auswahl, Deutung, ja: Fälschung. Das wird hier deutlich.

Worin aber liegt die Alternative? Sie liegt in der „Verhüllung“, gerade nicht in der so belasteten, stets scheiternden, nur scheinbar offenbarender „Enthüllung“. *Verhüllung* – unter diesem Motto steht auch Roths Novelle, die christliches Traditionsgut durch Sprache und Form verhüllt, entstellt – aber *im Dienste der Kenntlichmachung*²⁹. Das allein bleibt Roth zufolge dem zeitgenössi-

²⁸ Ebd., 14.

²⁹ Vgl. G. Langenhorst, *Verhüllung im Dienst der Kenntlichmachung*. Patrick Roths literarische Annäherung an Jesus, in: *Diakonia* 30 (1999): 189–195.

schen Schriftsteller, der über Jesus schreibt: Er muss seinen Stoff zur Kenntlichkeit entstellen. Wer über einen „Niemand wie er“ schreibt, muss eine Form, eine Sprache finden, die diesem inhaltlichen Anspruch gerecht wird. Das aber kann nur gelingen – so Roths implizite Poetologie, ja *Sprachschule im Sprechen über Jesus* – durch eine ganz bewusst vollzogene Durchbrechung der üblichen Lesegewohnheiten, durch eine radikale Verlangsamung des Lesens und so durch eine eigenständige Verinnerlichung. Dem feinfühligem, geduldigen, für die Langsamkeit der Sprachwahl sensiblen Leser aber wird so eine – fast schon spirituell zu nennende – Begegnung mit diesem literarischen Jesus, nein besser, und vom Autor mit der Gattungsangabe „Christusnovelle“ erspürt: mit *Christus* möglich. So ist diese Erzählung völlig stimmig nicht im historisierenden Präteritum verfasst, sondern im stets aktuellen Präsens.

4.2 *Bibel als Literatur?*

Schlussüberlegungen

In der Sprache dieser biblischen Romane kann Roth so als Lehrmeister auch für den theologischen Umgang mit der Bibel als Literatur gelten. Wer kenntlich machen will, darf sich nicht (zumindest nicht nur) dem Sprachfluss der Gegenwart anpassen, sondern muss die Sperrigkeit aushalten, ja ausgestalten. Der besondere Reiz biblischer Sprache – noch einmal sei an Ulla Hahn, Christoph Meckel und Arnold Stadler erinnert – entfaltet sich nicht in Einebnung, sondern in Profilierung. Die Bibel als Literatur – sei es für sich auf sie berufende Gläubige, sei es für sich auf ihre kulturprägende Kraft beziehende Lesende – behält in den mythenbildenden Potenzialen ihrer prägenden Erzählungen und in ihrer charakteristischen Sprachmächtigkeit ihre einzigartige Bedeutung.

Kohlhammer Aktuell



PRAKTISCHE THEOLOGIE HEUTE

Claudia Kolf-van Melis

Tod des Subjekts?

Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik

2003. 304 Seiten. Kart. € 30,-

ISBN 3-17-018006-1

Praktische Theologie heute, Band 62

Walter Hug

Johann Jacob Rambach (1693-1735)

Religionspädagoge zwischen den Zeiten

2003. 208 Seiten. Kart. € 25,-

ISBN 3-17-018076-2

Praktische Theologie heute, Band 63

Andrea Bieler

Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel

Jüdische und christliche Reflexionen zu Gottesdienstreform und Predigtkultur im 19. Jahrhundert

2003. 224 Seiten. Kart. € 25,-

ISBN 3-17-018105-X

Praktische Theologie heute, Band 65

CHRISTENTUM HEUTE

Hans-Günter Heimbrock

Spuren Gottes wahrnehmen

Phänomenologisch inspirierte Predigten und Texte zum Gottesdienst

2003. 224 Seiten. 14 Abb., Fester Einband mit Fadenheftung. € 20,-

ISBN 3-17-017902-0

Christentum heute, Band 5

Gerhard Marcel Martin

Predigt und Liturgie ästhetisch

Wahrnehmung – Kunst – Lebenskunst

2003. 204 Seiten. 5 Abb., Fester Einband mit Fadenheftung. € 22,-

ISBN 3-17-016827-4

Christentum heute, Band 6

**Bestellen Sie
unseren Novitätenprospekt
II/2003 (Art.-Nr. 90671)!**

W. Kohlhammer GmbH

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

SUSANNE GILLMAYR-BUCHER

„Sternenrückwärts in der Erinnerung“

Die Verfasserin, die zur Zeit einen Lehrauftrag an der KTU-Linz wahrnimmt, hat sich in ihrer Habilitationsschrift über atl. Bibelwissenschaft und in zahlreichen anderen Untersuchungen mit dem Bezug moderner Literatur zur Bibel beschäftigt. In diesem Beitrag wendet sie sich den Dichterinnen zu und fragt danach, welche Themen und Aspekte der biblischen Tradition in ihren Werken in den Vordergrund treten. Dass in deren Gedichten die Welt der Frauen in der Bibel eine besondere Rolle spielt, wird nicht überraschen. Faszinierend ist jedoch, in welcher Weise diese Welt wahrgenommen und mit der heutigen Zeit in Verbindung gebracht wird. Es erscheint eine sonst meist vernachlässigte Seite der Bibel in einem ganz neuen Licht. (Redaktion)

Wenn sich Dichterinnen und Dichter an biblische Texte erinnern, tauchen sie ein in eine Tradition, die über Jahrhunderte hinweg den Alltag der Menschen, ihr Denken und ihre Lebensgestaltung entscheidend prägte. Biblische Texte fanden dabei immer wieder Eingang in die Literatur. Personen, Motive ebenso wie die Sprache der Bibel bilden ein Reservoir, aus dem Autorinnen und Autoren ihre Anregungen schöpfen. Welche biblischen Gestalten oder Ereignisse aufgegriffen, welche Fragen gestellt und welche Aspekte betont werden, wird maßgeblich bestimmt von der Gegenwart der AutorInnen, auf deren Hintergrund sie die biblischen Texte lesen, verstehen und künstlerisch gestalten. Ihr Selbstverständnis, ihre Weltsicht, ihre Hoffnungen und Ängste finden sich im Spiegel biblisch geprägter Texte. Sie stellen Verbindungen und Assoziationen her, schöpfen aus der Tradition und bereichern diese gleichzeitig mit ihrem Fortschreiben. Auf dem Weg zurück in der Erinnerung eignen sich Autorinnen die Bibel als ihre Tradition an. Sie suchen Anknüpfungspunkte für ihre eigene Erlebniswirklichkeit und schreiben sich

kreativ in eine patriarchal geprägte Tradition ein, indem sie Freiräume gestalten, verschwiegene und zum Verstummen gebrachte Stimmen zu Wort kommen lassen oder Altbekanntes aus einer kritischen Perspektive neu lebendig werden lassen. Wie sich Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeitsbewältigung im Spiegel biblischer Texte vollzieht, soll im Folgenden an Hand einiger ausgewählter Beispiele von deutschsprachigen Autorinnen des 20. Jahrhunderts aufgezeigt werden.

1. Die Bibel als Identifikationsangebot

Auf der Suche nach Identifikationsmöglichkeiten bietet die Bibel als Buch des Lebens und der Geschichte zahlreiche Anknüpfungspunkte. Die unterschiedlichen Schicksale, das Ringen der Menschen mit Gott, ihre Erfahrung von Unheil und Rettung, Angst und Sicherheit, Revolution und Festhalten an Traditionen spiegeln menschliche Erfahrungen, die für die je aktuelle Gegenwart fruchtbar gemacht werden können. Biblische Texte werden so zu Ausgangspunkten der Suche nach

Identifikationsmöglichkeiten, sie eröffnen Lebensperspektiven in und aus der biblischen Tradition.

„Alles ist heil im Geheimnis und lebt aus der Erinnerung“ – Biblische Erinnerung als Zuflucht

Bedroht durch antisemitische Vorurteile und Verfolgung, stellt sich für viele Menschen die Frage nach der eigenen Identität neu.¹ Auch jene, die keine oder nur sehr geringe religiöse Bindungen haben, werden durch öffentliche Diskriminierung und Ausgrenzung radikal mit ihrem Judentum, dessen Tradition und Religion konfrontiert. Die Suche nach ihrer jüdischen Identität führt auch Dichterinnen und Dichter dabei oft zurück bis in die Erinnerung biblischer Zeiten.² Der Weg zurück zu den eigenen, jüdischen Wurzeln wird in den Gedichten von Nelly Sachs besonders deutlich. Die Verarbeitung biblischer Motive erfolgt in ihren Gedichten auf vielfältige Art und Weise. Neben der Erinnerung einzelner biblischer Personen³ werden biblische Ereignisse und Gestalten in zahlreichen Gedichten aufgegriffen. Die biblische Zeit erscheint dabei als mystische und heilvolle Zeit, die in der Erinnerung zugänglich ist. Die biblische Vergangenheit, die in wenigen Andeutungen und Bildern umrissen wird, lässt un-

terschiedliche lebensspendende Begegnungen sichtbar werden, Frauen und Männer, Einzelne und das Volk werden dabei gleichermaßen erinnert. Es ist jedoch nicht nur ein Rückblick, sondern aus diesem Rückblick kann Veränderung für die Gegenwart erwachsen. Kraft der Erinnerung kann die biblische Heilszeit in das Jetzt hineinragen und etwas Neues aufbrechen lassen.⁴ Die Verknüpfung zwischen biblischer Vergangenheit und Gegenwart macht die Bedeutung der biblischen Ereignisse und vor allem ihr Hoffnungspotenzial deutlich. Die Gegenwart, die in Bildern der Leblosigkeit und Kraftlosigkeit als Wüste, Schlaf oder Vergessenheit beschrieben wird, kann in der Erinnerung aufbrechen und wieder belebt werden.

Die Hoffnung ruht dabei auf jenen, die sich an die biblische Heilszeit erinnern und diese aus der Vergangenheit in die Gegenwart heben können.⁵ Bei der Frage, wer die Hoffnungsträger sind, wer aus dem Brunnen der biblischen Vergangenheit Leben schöpfen kann, bleiben die Gedichte meist offen für alle, die in dieser Tradition stehen. Häufig ist die bestimmende Erinnerungsgröße das Volk, alle, die in der Tradition stehen und standen, sowohl biblisch als auch gegenwärtig; es sind Frauen und Männer, die in den Gedich-

¹ Antisemitischer Hass machte bereits vor der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft das Leben für assimilierte Jüdinnen und Juden in Deutschland äußerst schwierig. Zu einer ausführlichen Darstellung vgl. zum Beispiel A. Hennecke-Weischer, *Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else Lasker-Schülers*. (Theologie und Literatur 14) Mainz 2003, 50–61.

² Von den deutschsprachigen jüdischen Autorinnen sind hierbei insbesondere Else Lasker-Schüler, Gertrud Kolmar und Nelly Sachs zu nennen.

³ Jene Gedichte, die explizit biblischen Personen gewidmet sind, beziehen sich alle auf männliche Gestalten: Kain, Abraham, Jakob, Hiob, David, Saul, Daniel.

⁴ Es geht dabei „um das Transparentmachen der biblischen Gestalten und Geschehnisse auf das allgemein und jetzt Gültige. Alles wird auf diese Weise zur evokierenden Chiffre und zum provozierenden Symbol, oder, wenn man so will, zum vergangenheitsüberwindenden zeitlos-existentiellen Mythos.“ (N. Füglistner, *Die Wirkungsgeschichte biblischer Motive in den Dichtungen von Nelly Sachs*, in: J. Holzner/U. Zeilinger [Hg.], *Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur*. St. Pölten-Wien 1988, 47–60, hier 49).

⁵ Vgl. zum Beispiel die Gedichte *Aber deine Brunnen, Sinai*. N. Sachs, *Fahrt ins Staublose*. Gedichte. Frankfurt 1988, 98–99 sowie 102–103.

ten lebendig werden. Sehnsucht und Hoffnung leben in idealen Gestalten, die sich nicht untereinander, wohl aber von ihrer Gegenwart unterscheiden.⁶

Eines der wenigen Beispiele, in denen die Frauenwelt ganz im Vordergrund steht, ist das Gedicht *Frauen und Mädchen Israels*⁷. Das Gedicht beginnt mit der Öffnung der Gegenwart hin zur biblischen Vergangenheit.

FRAUEN und Mädchen Israels,
das mit dem Schlafstrauch besäte Land
ist aufgebrochen an euren Träumen —

Die Gegenwart wird in diesem Gedicht als in Schlaf gehüllt beschrieben. Es ist ein Zustand des Unbewussten, der jedoch in den Träumen der Frauen und Mädchen Israels durchbrochen wird und einen Zugang zur biblischen Vergangenheit eröffnet. Die folgenden Strophen bilden einen biblischen Erinnerungsteil, der Frauentätigkeiten hervorhebt. Frauen verbinden kosmische und irdische Elemente, fügen zusammen, schaffen neu und beleben mit ihrer Liebe. Das Backen und Wiegen, das Mischen der Gegensätze, der Sehnsucht und Liebe erinnern gleichzeitig an einzelne Frauen, an Sara, und mit dem Verweis auf die „Dudaimbeere“ (Gen 30,14–15) ebenso an Lea und Rahel, jene Frauen, „die das Haus Israel erbauten“ (Rut 4,11).

In der Küche backt ihr Kuchen der Sara
denn immer wartet ein anderes draußen! —
Wiegt, was die Gründe vorgewogen haben
mischt, was von Gestirnen gemischt wurde
und was der Landmann ans Ende brachte.
Die Sehnsucht der Erde greift nach euch

mit dem Duft des geöffneten Gewürzschreines.

Die Dudaimbeere im Weizenfelde, die, seit
Ruben

sie fand, ins Unsichtbare gewachsen war,

rötet sich wieder an eurer Liebe.

Diese Erinnerung verschmilzt in der zweiten Hälfte des Gedichts mit dem Bild der Wüste, die ähnlich dem in Schlaf getauchten Land von den Frauen wieder belebt wird. Hier erfolgt die Wende von der biblisch fernen Vergangenheit zurück zur Gegenwart.

Aber die Wüste, die große Wegwende zur
Ewigkeit hin,
die mit ihrem Sande schon die Stundenuhr
der Mondzeit zu füllen begonnen hatte,

atmet über den verschütteten Fußspuren
der Gottgänger, und ihre verdorrten Quell-
adern
füllen sich mit Fruchtbarkeit —

denn euer Schatten, Frauen und Mädchen
Israels,
strich über ihr brennendes Goldtopasgesicht
mit dem Frauensegen —

Die Frauen und Mädchen Israels erscheinen zeitlos, sie umfassen sowohl biblische als auch gegenwärtige Frauen und Mädchen. Indem die Grenzen verschwimmen und in der Erinnerung eine Identifikation erfolgen kann, eröffnet sich mit dem Frauensegen eine Zukunft jenseits der leblosen Wüste.

„Es steht geschrieben...“ – Biblische Texte
als befreiendes Vorbild

Deutlich anders erinnern sich Frauen einige Jahrzehnte später an die biblische Tradition. Trotz einer patriarchalen Verkündigungs- und Auslegungs-

⁶ Die Verslossenheit der Gegenwart gegenüber dieser heilstiftenden Vergangenheit wird dabei häufig implizit angedeutet, sie kann aber ebenso deutliche Töne annehmen, vgl. zum Beispiel *Wenn die Propheten einbrächen* (N. Sachs, Fahrt ins Staublose, 92–94). In diesem Gedicht wird die Gegenwart mit den kritisch anklagenden Stimmen der Vergangenheit konfrontiert.

⁷ Dieses Gedicht entstammt dem Gedichtzyklus „Land Israel“ aus dem Gedichtband „Sternenverdunkelung“. (Zitiert nach: N. Sachs, Fahrt ins Staublose, 130–131.) Frauenwelt als Hoffnungsmetapher findet sich ebenso im Gedicht *Über den wiegenden Häuftern der Mütter*, (Sachs, Fahrt ins Staublose, 132.)

tradition fordern Frauen zunehmend die Bibel als ihr ureigenstes Erbe ein. Sie lesen biblische Texte nicht nur kritisch als Dokument der Unterdrückung, sondern sie berufen sich ebenso auf das kritische Potenzial der Bibel, sie lesen biblische Texte als eine Ermächtigung sowie als Legitimation und Hilfe, um ihre eigenen Rechte einzufordern und ihre Vision von „Freiheit und Heilsein“ zu verwirklichen. „Die Bibel hat zahllose Frauen dazu ermutigt und ermutigt sie noch immer, den Mund zu öffnen und gegen Unrecht, Ausbeutung und Vorurteile zu kämpfen.“⁸ Angeregt durch diese neuen Aufbrüche bearbeiten auch viele Autorinnen biblische Gestalten neu, „kämpfen sie gegen den Strich, suchen auf den verborgenen Kern zu kommen oder durch Transfiguration zu provozieren“⁹. Aus der Perspektive der Unterdrückten treten diese literarischen Texte gegen das Unrecht auf und üben auf der Basis biblischer/christlicher Solidarität Sozialkritik oder entwerfen visionär neue Gesellschaftsformen.¹⁰

Die kritische Verwendung eines biblischen Textes im Hinblick auf eine gegenwartsverändernde Kraft wird beispielhaft in Gedichten von Dorothee Sölle deutlich. Die befreiende Kraft des Evangeliums wird in ihrer kreativen Erinnerung im Hier und Jetzt erkennbar. In *Meditation über Lukas 1* überträgt Sölle in vier Abschnitten das Magnificat Marias in die Sprache und Gegenwart ihrer Zeit.

Es steht geschrieben daß maria sagte
meine seele erhebt den herren
und mein geist freut sich gottes meines heilands
denn er hat die niedrigkeit seiner magd angesehen
siehe von nun an werden mich seligpreisen
alle kindeskinder
Heute sagen wir das so
meine seele sieht das land der freiheit
und mein geist wird aus der verängstigung
herauskommen
die leeren gesichter der frauen werden mit
leben erfüllt
und wir werden menschen werden
von generationen vor uns den geopfertem
erwartet

Der Bibeltext wird jeweils einleitend zitiert und anschließend neu in Worte gefasst. Die revolutionäre Hoffnung, die im Magnificat zum Ausdruck kommt, wird in die Lebenswirklichkeit von Frauen des zwanzigsten Jahrhunderts übertragen. Aus der Perspektive der unterdrückten Frauen formuliert das Gedicht die Hoffnung auf das Ende von Angst und Unterdrückung, den Gewinn an Eigenständigkeit und einem selbstbestimmten Leben mit gleichen Rechten und Entfaltungsmöglichkeiten.

„Frau sein ist ein untröstliches Glück“ –
Biblische Werte als Kritik an der
Gegenwart

Weniger explizit – wenngleich nicht minder kritisch – findet sich biblische Erinnerung bei der österreichischen Lyrikerin Christine Busta.¹¹ In ihren biblischen Anspielungen erinnert Busta an

⁸ E. Schüssler-Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*. Freiburg 1988, 14.

⁹ M. Motté, „Daß ihre Zeichen bleiben“. Frauen des Alten Testaments, in: H. Schmidinger (Hg.), *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bd. 2: Personen und Figuren. Mainz 1999, 205–258, 209.

¹⁰ Vgl. C. Hell/W. Wiesmüller, *Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten*. In: H. Schmidinger (Hg.), *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bd. 1: Formen und Motive. Mainz 1999, 158–204, 169.

¹¹ Busta wurde oft als christliche Dichterin missverstanden, und ihre Kritik wurde nicht gehört. Vgl. dazu ausführlich W. Wiesmüller, *Das Gedicht als Predigt. Produktions- und rezeptionsästhetische Aspekte biblischer Motive in Gedichten von Christine Busta*, in: *Sprachkunst* 20 (1989) 2. Halbbd., 199–226.

biblische Werte und fordert diese kritisch ein. Dabei erweitert und verändert sie in ihren Gedichten die Stimme und Perspektive einzelner Personen und gestaltet sie gegen die traditionelle christliche Auslegung, gegen verfestigte Rollenvorstellungen und Rollenzuschreibungen neu. Durch die Identifikation des lyrischen Ichs mit Randgestalten ermöglichen ihre Gedichte aus der Sicht der „Anderen“ einen neuen, kritischen Blick auf vertraute biblische Texte. Sie brechen damit erstarrte Auslegungstraditionen auf und setzen neue Interpretationsmöglichkeiten frei.¹²

Die kritischen Töne Christine Bustas sind häufig so in Worte gefasst, dass sie für alle RezipientInnen gleichermaßen zugänglich sind.¹³ Dennoch findet in einigen wenigen Gedichten auch eine explizite Auseinandersetzung mit einem weiblichen Selbstverständnis statt. Am deutlichsten wird dies im Gedicht *Ich bin nach dem Ratschluss Gottes*¹⁴, in dem aus der Perspektive der Frau ihre schöpfungsgemäße Bestimmung in Anlehnung an Gen 2 reflektiert wird.

ICH BIN NACH DEM RATSCHLUSS
GOTTES
Adams fehlende Rippe,
die sich zum Ganzen des Menschen
bekennt –
daß er nicht allein sei.

Die Identifikation des lyrischen Ichs mit der Rippe Adams wird in unterschiedlichen Assoziationen und Wertungen entfaltet. Gleich zu Beginn wird mit dem Verweis auf den Ratschluss

Gottes die Identifikation „Frau – Rippe Adams“ als autoritative Zuordnung eingeführt. Die Fortführung und Erweiterung dieser Bestimmung im anschließenden Relativsatz hingegen bricht die Strenge bereits etwas auf, indem die Perspektive des lyrischen Ichs zwar nicht gänzlich unabhängig, aber doch gemeinsam mit dem göttlichen Ratschluss hervortritt. Gleichzeitig wird die Verbindung zu Adam auf das Ganze des Menschen hin erweitert. Allerdings schränkt die gleich anschließende Zweckbestimmung diese Perspektive wieder ein, und die Hinordnung auf Adam und sein Wohl bleibt unhinterfragt. Das Bild, das damit vermittelt wird, erscheint als traditionelles, die Vorrangstellung des Mannes durch göttliche Bestimmung bestätigendes Klischee. Die kritische Wende bringt erst der auch typografisch abgesetzte Satzlusssatz:

Frau sein ist ein untröstliches Glück.

Hier wechselt die Perspektive von einer erzählenden Schilderung hin zu einer Wertung. In Parallele zu dem Ausruf der Freude des Mannes (Gen 2,23) wird im Ozymoron „untröstliches Glück“ die Ambivalenz weiblicher Erfahrung deutlich. Das Glück der Schöpfung ist untrennbar mit der untröstlichen Erfahrung traditionell androzentrischer Bestimmung verbunden. Dieses kurze Gedicht zeigt die Kluft zwischen traditioneller Auslegung der Schöpfungserzählung und weiblicher Erlebnisperspektive. Mit der expliziten Wertung werden über Gen 2 hinaus

¹² Wiesmüller, Das Gedicht als Predigt (s. Anm. 11), 223.

¹³ Besonders deutlich wird das in jenen Gedichten, in denen die Randperspektive, aus der erzählt wird, in der Identifikation mit einem Tier erscheint. So stehen zum Beispiel der Hund in dem Gedicht *Das Hündlein* oder das Schaf in *Das andere Schaf* – als typische Gleichnistiere – für eine bewusst eingenommene Randposition. Beide Gedichte finden sich im Gedichtband „Der Regenbaum“, Wien 1951.

¹⁴ C. Busta, Der Atem des Wortes. Aus dem Nachlass herausgegeben von A. Gruber. Salzburg 1995, 78.

Assoziationen zum ersten Schöpfungsbericht in Gen 1 wachgerufen. Der wiederholten Wertung der Schöpfung als gut beziehungsweise sehr gut aus göttlicher Perspektive stellt das Gedicht seine ambivalente Erfahrung gegenüber. Dieser Kontrast der Wertungen erzeugt eine Spannung, welche die Kritik an einer androzentrischen Auslegung der Schöpfungserzählung und dem darauf basierenden Rollenverständnis deutlich werden lässt.

2. Biblische Sprache

Die Erinnerung an die Bibel bezieht sich nicht immer auf konkrete Texte, auch biblische Sprache oder typisch biblische Textformen spiegeln sich in zahlreichen Gedichten. Dabei sind es vor allem die Psalmen, die die Dichterinnen immer wieder zu eigenen Psalmgedichten anregen.¹⁵ Die weitgehende Anonymität der biblischen PsalmdichterInnen und die Offenheit der Psalmetexte für ganz unterschiedliche Aktualisierungen ermöglicht Frauen wie Männern, sich mit dem lyrischen Ich der Psalmen zu identifizieren und ihre je eigene subjektive Lebenswirklichkeit in Psalmen zu fassen.

„Ich preise dich“ – Gotteslob

Die Tradition der biblischen Psalmen, Freude, Hoffnung und Lobpreis vor Gott zu bringen, findet sich in den

Psalmgedichten des zwanzigsten Jahrhunderts zunehmend seltener.¹⁶ Dieser Befund sieht allerdings etwas anders aus, zieht man die religiöse Gebrauchslyrik mit heran.¹⁷ Unter den Lobpsalmen, die aus einer bestimmten Alltagsperspektive heraus verfasst sind, finden sich auch Psalmen, die explizit von einem Frauen-Alltag ausgehen. In Anlehnung an psalmisches Lob formuliert beispielsweise Helga Piccon-Schultes das *Gebet einer Nur-Hausfrau*.¹⁸ Die Aufzählung der Tätigkeiten, mit denen das lyrische Ich Gott lobt, erinnert dabei an Ps 150.

Gott
ich preise dich
mit dem Beutel Staub
den ich von Sofa und Boden aufgesaugt habe

mit dem Berg Geschirr
der unter meinen Händen wieder Glanz
annimmt
zur nächsten Mahlzeit

Durch die Darstellung der Alltagsarbeit einer Hausfrau als Gotteslob wird implizit auf die Selbstverständlichkeit und mangelnde gesellschaftliche Anerkennung dieser Arbeit aufmerksam gemacht. Die kritische Funktion dieses Gedichtes wird insbesondere auf dem gesellschaftlichen Hintergrund der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts deutlich, einer Zeit, in der sich die Anerkennung der Leistungen im Bereich Haus-

¹⁵ Psalmgedichte oder Gedichte, die auf psalmische Sprache zurückgreifen, finden sich beispielsweise bei Eva Zeller, Friederike Mayröcker, Ingeborg Bachmann, Nelly Sachs, Christine Lavant, Christine Busta.

¹⁶ War es zuerst das Grauen des Zweiten Weltkriegs, der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft, so erschien auch in den folgenden Jahrzehnten angesichts der zahllosen Bedrohungen, die keinen Bereich des Lebens auf der Erde mehr ausklammern, Lob und Preis der Schöpfung unangebracht. Bis in die Lyrik der fünfziger und sechziger Jahre spiegelt sich eine Grundhaltung, die das menschliche Dasein als „schmerzgepeinigt und angstgequält, als orientierungslos und todessehnsüchtig erscheinen lässt“ (Hell/Wiesmüller, Psalmen, 194 [s. Anm. 10]). Gott, so schien es, war in traditionellen Formen erstarrt, hatte sich aus der Natur, ihren Geschöpfen und ihrer Geschichte zurückgezogen.

¹⁷ Vgl. Hell/Wiesmüller, Psalmen, 184 (s. Anm. 10).

¹⁸ Im Folgenden zitiert nach P. K. Kurz (Hg.), Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart. Freiburg-Basel-Wien 1978, 266.

halt und Kindererziehung langsam zu wandeln begann. Die Deutlichkeit der Kritik wird am Ende des Gedichts noch dadurch hervorgehoben, dass die aufgezählten Arbeiten zusammenfassend als Notwendigkeiten, und zwar als Notwendigkeiten der von Gott geschaffenen Welt dargestellt werden. Die hausfrauliche Routine wird so in den Zusammenhang schöpferischer Tätigkeit gestellt, als Erhaltung der Schöpfung.

ich preise dich
mit meinen zwei Händen
voll Dreck und Abwasch und Windelkot
und Tränen und Trost
und Not-
wendigkeit
deiner
Welt

„Hören, hören – die Stimme der Klage
Anders als beim Lob lässt sich die psalmische Form der Klage unmittelbar aufgreifen, sowohl im Blick auf die eigene Existenz, als auch auf die einer Gemeinschaft. Überaus deutlich wird die Klage in zahlreichen Gedichten Christine Lavants, die dabei immer wieder Anleihe bei den biblischen Psalmen nehmen,¹⁹ so beispielsweise auch in dem Gedicht *Hören*.²⁰ Ein leidenschaftlicher Anruf Gottes eröffnet ähnlich den biblischen Psalmen das Gedicht. Nach dieser direkten Hinwendung zu Gott tritt das lyrische Ich zurück und bringt die Klage in Form einer Beschreibung der Elendssituation vor. Im Mittelpunkt steht die Erfahrung der Isolierung und Einsamkeit, ein Schweigen, das undurchdringbar scheint.

Hören, hören! – O du mein Gott –
nur Taube wissen, wie Hören tut,
und warten im Eisblock des Schweigens
auf dein lebendiges Wort.
Auch Menschenstimmen warten sie ab
mit ihrem sanften gehorsamen Willen

Parallel zu den biblischen Vorbildern werden sowohl die Not als auch die Schuld und menschliches Unvermögen angesprochen.

Sie wissen, daß sie im Irrtum wohnen,
in einem Schuldturn aus Mißverständnis,
und es zittert in allem, was sie bezeugen,
die Qual des Verwechselns.

Die distanzierte Perspektive, mit der das lyrische Ich das Elend anderer schildert, wird am Ende des Gedichts noch einmal aufgebrochen.

Aber ihr Leben – o du mein Gott –
ihr Leben ist dennoch erfüllt von Verheißung,
daß du in ihr Fleisch kommst als dauerndes
Wort
und den Schuldturn zum Tempel verwandelst.

Die Hoffnung, dass Gott eine Wende herbeiführt, wird vom lyrischen Ich in einer direkten Anrede an Gott übermittelt.

3. Biblische Frauen – zwischen Erinnerung und Neuschöpfung

„Ihr Frauen der Bibel, wenn auch Jahrtausende vergangen sind, endlich werdet Ihr lebendig für mich. Endlich gewinnt Ihr Eigenleben und spricht mich an, Eure Nähe zu suchen, meine geistlichen Wurzeln bei Euch, mit Euch zu

¹⁹ Zur Rolle der Bibel in der Lyrik Lavants vgl. W. Wiesmüller, Zur Adaptierung der Bibel in den Gedichten Christine Lavants, in: J. Holzner/U. Zeilinger (Hg.), Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur. St. Pölten, Wien 1988, 71–88; vgl. ebenso F. J. Czernin, Zum Verhältnis von Religion und Poesie in der Dichtung Christine Lavants, in: A. Rußegger/J. Strutz (Hg.), Profile einer Dichterin. Beiträge des II. Internationalen Christine-Lavant-Symposiums Wolfsberg 1998. Salzburg-Wien 1999, 45–71.

²⁰ C. Lavant, Die Bettlerschale. Gedichte. Salzburg 1956, 140.

entdecken.“²¹ In dieser direkten Anrede, die Christa Peikert-Flaspöhler an die biblischen Frauen richtet, wird das Bedürfnis nach weiblichen Identifikationsangeboten in der Bibel deutlich. Die Erinnerung an biblische Frauengestalten, an ihr Leben, ihre Taten, ihren Glauben und ihre Verkündigung entspringt auch dem Grundbedürfnis, den „weiblichen Teil“ unserer Glaubensgeschichte sichtbar werden zu lassen. In der Erinnerung beleben literarische Texte biblische Frauengestalten neu.²² Das lyrische Nacherzählen greift auf biblische Frauengestalten zurück, lässt ihre Geschichte lebendig werden und schafft sie dabei neu aus unterschiedlichen Perspektiven.²³ Häufig werden die spärlichen Angaben der biblischen Texte kreativ erweitert. Vor allem werden Emotionen und Gedanken, die in der biblischen Darstellung kaum je Erwähnung finden, ausgestaltet und gewähren so einen Einblick in die Perspektive dieser Frauen.

„Ein Schnee-Engel saß auf einem Stein“ – Erinnerungen

Im Gedicht *„Magdalena berichtet“*²⁴ skizziert Busta in Form von kurzen Erinnerungsbruchstücken die Perspektive Maria Magdalenas.

Ein Schnee-Engel saß auf dem Stein
und wies mir das leere Grab –
dann bin ich einem Gärtner begegnet.
Jetzt bin ich ein Dornstrauch,
der seine Rose beschützt.

Ausgehend von Joh 20,15, der Begegnung Marias mit dem Auferstandenen, wird im Gedicht nicht ein Missverständnis geklärt, sondern die Wandlung, die diese Begegnung auslöst, hervorgehoben. Die Erinnerungsperspektive Maria Magdalenas wird im Bild von Gärtner und Pflanze ausgedrückt. Durch das Verweilen und Ausdifferenzieren dieses Bildes wird die persönliche Betroffenheit und das Neue, das aus dieser Begegnung erwächst,²⁵ zum Mittelpunkt. Entgegen einer Auslegungstradition, die das Nicht-Erkennen Marias betont, zeigt das Gedicht aus der Perspektive Marias den eigentlich zentralen Aspekt der Begegnung auf.

„Namenlos gemacht“ – kreative Neuschöpfung

Biblische Frauen werden in literarischen Texten nicht nur ausgestaltet, sondern ebenso kreativ neu geschaffen. Jene, die in den biblischen Texten keinen Namen²⁶, keine Stimme²⁷ oder kei-

²¹ C. Peikert-Flaspöhler, Niemals mehr wollen wir sprachlos sein. Frauen der Bibel – Frauen heute. Limburg 1993, 7.

²² Während in der Exegese erst die feministische Theologie ihre Aufmerksamkeit speziell auf biblische Frauengestalten gerichtet und Frauentradiition rekonstruiert hat, geschieht und geschah die kreative Erinnerung an biblische Frauen in der Literatur weitaus häufiger. Für einen Überblick zur literarischen Verarbeitung biblischer Frauengestalten siehe Motté, Zeichen (s. Anm. 9).

²³ Aus welcher Perspektive die Erinnerung an die biblischen Frauen erfolgt, ist ganz unterschiedlich. Das Spektrum der Gestaltung reicht von der Bestätigung traditioneller Frauenrollen bis hin zu einer kritischen Neugestaltung, die gleichzeitig auch Kritik an der Gegenwart übt.

²⁴ C. Busta, Der Himmel im Kastanienbaum. Gesammelt und herausgegeben von K. P. Künzel. Salzburg 1989, 30.

²⁵ Mit dem Bild von Dornstrauch und Rose werden gleichzeitig Assoziationen zu dem bekannten Lied „Maria durch ein Dornwald ging“ wachgerufen. Zweimal Maria, zweimal eine Gottesbegegnung, die zu neuem Leben führt.

²⁶ Vgl. zum Beispiel das Gedicht *Ri 11,30–40* von Dorothee Sölle (*D. Sölle, verrückt nach Licht*. Gedichte. Berlin 1984, 68); oder das Gedicht *Jephthas Tochter* von Ricarda Huch (*R. Huch, Gesammelte Werke* Bd. 5. Köln, Berlin 1971, 121–122).

²⁷ Zum Beispiel das Gedicht *Hagars Klage* von Irene Forbes-Mosse, das dem Elend Hagars eine Stimme verleiht. Siehe H. Hakle (Hg.), *Die Bibel im deutschen Gedicht*, München 1958, 18–20.

ne Geschichte²⁹ haben, wird dies in den literarischen Texten zugesprochen. Mit der Erinnerung an diese biblischen Frauen verknüpfen sich häufig wieder Erwartungen, Hoffnungen oder Kritik, die aus der aktuellen Gegenwart stammen. So verbindet beispielsweise das Gedicht *Ich gehöre in die Mitterzeit* von Christa Peikert-Flaspöhrer die Erinnerung an die namenlose Frau des Leviten in Ri 19–20 mit der weltweiten Erfahrung von Marginalisierung und Unterdrückung von Frauen. Aus der Perspektive des namenlosen Kebsweibs des Leviten, wie sie im Untertitel des Gedichtes genannt wird, reflektiert das Gedicht die biblische Erzählung.

namenlos gemacht
wie weltweit
die meisten meiner Schwestern
habe ich noch meine Stimme
ehr- und willenlos gemacht
wie weltweit
die meisten meiner Schwestern
habe ich noch Stolz und Kraft
das Gewirr von Männerphantasien
in Gewalt und Tod die Frauen
zu besitzen
aufzulösen
daß die meisten Männer
Ängste vor den freien Frauen
immer wieder
in Vernichtungswünsche kleiden

Die biblische Erzählung wird immer wieder angedeutet, jedoch nicht nach-erzählt. Vielmehr betrachtet das lyrische Ich den biblischen Text aus einer kritischen Distanz, die die Gewalt des Textes anprangert und sie gleichzeitig als Phantasie, als Angst- und Wunschvorstellung entlarvt. Die folgenden Strophen entwerfen ein heiles Gegenbild, dem dann allerdings erneut die schreckliche Realität gegenüber gestellt wird.

aus den heiligen Geschichten von der Liebe
wurden Mord-, Gewalt- und Kriegsberichte
die zur Wirklichkeit entarten
Mann will Mann besiegen
und besitzen, was der Schwächere besaß
Eigentum, das die Besitzer wechseln
wird die Frau

Der überwältigenden Fülle von gewalttätigen Bildern, Wünschen und nicht zuletzt einer gewaltbesetzten Wirklichkeit stellt das Gedicht am Ende einen Aufruf zum Widerstand entgegen:

laßt euch auch nicht mit Geschichten schlagen
Frauen
nicht mit Worten, nicht mit Bildern
nicht mit einem Kriegsgott
den sich kriegsbereite Männer schufen

Dabei wendet sich das Gedicht von der Erinnerung und Reflexion hin zu einem Appell an die Gegenwart. Es ist eine Hermeneutik des Verdachts und des Widerstands gegen eine androzentrisch vereinnahmte Erinnerung, gegen die angeredet wird. Die Adressatinnen sind Frauen der Gegenwart, die aus der biblischen Erinnerung leben. Sie werden aufgefordert, die biblischen Texte kritisch zu rezipieren und ihre eigenen Erinnerungsräume darin zu entdecken.

Schicht um Schicht verrät sich
euren wachen Augen
euren schöpferischen Händen
in den Wurzeln werdet ihr erwartet
und begabt
göttlich mütterlich

„Mit Adam fand sie sich im Korn“ –
Umdeutung der Interpretationstradition
Literarische Erinnerungen bleiben nicht immer bei den biblischen Texten stehen, sondern können auch die Ausle-

²⁹ So beispielsweise das Gedicht *Mose im Kistchen* von Gertrud Kolmar. Darin wird die kurze biblische Notiz von der Aussetzung Mose (Ex 2,3) ausführlich erzählt und vor allem der Perspektive der Mutter Raum gegeben. Ihre Verzweiflung und ihr Kummer prägen das Gedicht (G. Kolmar, *Weibliches Bildnis. Gedichte*. München 1987, 97).

gungsgeschichte, die diese Texte über Jahrhunderte in der jüdischen und christlichen Tradition erfuhren, miteinander beziehen. So verwendet Rose Ausländer in ihrem Gedicht *Eva*²⁹ nicht nur die biblische Erzählung, sondern sie verweist auf die frauenfeindliche Auslegungstradition der Schöpfungserzählung und schreibt diese kritisch versöhnend weiter. Im Blick auf den biblischen Text greift das Gedicht selektiv einige Elemente aus der Erzählung Gen 2,15–3,19 auf. Dabei werden Leerstellen der biblischen Erzählung ausgestaltet, insbesondere im Hinblick auf die Beziehung zwischen Adam und Eva, umgekehrt jedoch auch Leerstellen im Gedicht belassen, die die LeserInnen aus ihrer Kenntnis des biblischen Textes füllen müssen. Das Gedicht beginnt mit Bildern eines unbeschwerten Lebens im Garten Eden.

Sie gab ihm eine Aprikose,
die duftete nach Mittagsruh,
Dann warf sie eine Rose
wie einen Ball ihm lachend zu.

Der Übergang zur Versuchungserzählung erfolgt anschließend fast beiläufig in einer bildhaften Assoziation. Mit der Erwähnung der Schlange und ihrer Beschreibung verweist das Gedicht explizit auf Gen 3,1 und signalisiert den LeserInnen, an welcher Stelle im Vergleich zur biblischen Erzählung das Gedicht situiert ist.

Er ließ sie fallen. Aus dem Stengel
hob sich die Schlange, schlank und schlau.

Die folgende Darstellung orientiert sich an der biblischen Erzählung, lässt dabei jedoch Elemente der Interpretationsgeschichte einfließen.

Sie glitt zu ihrem Lieblingsengel
dem Apfelbaum und bot der Frau
den Apfel an. Sie stand im Bann
rot roch der Apfel in der Hand.
Sie aß und gab den Rest dem Mann,
erkannte ihn und ward erkannt.

Der Baum, von dem zu essen verboten war, erscheint im Gedicht als Engel. In diesem Bild klingt die verführerische Kraft von Baum und Frucht bereits an. Die Schlange übernimmt hingegen die Vermittlerrolle. Ähnlich der biblischen Erzählung lässt sich die eigentliche Verlockung nicht eindeutig zuordnen; Schlange, Baum und Frucht zusammen machen erst den verführerischen Reiz aus.³⁰ Die Folgen des Genusses der Frucht werden in einem Wortspiel ausgedrückt. In enger sprachlicher Anlehnung an Gen 3,7 ist vom Erkennen die Rede, allerdings nicht ein Erkennen der Nacktheit, wie in der biblischen Erzählung, sondern ein sexuelles Erkennen.³¹ Die letzte Strophe kehrt anschließend zurück zu paradiesischen Bildern eines unbeschwerten Lebens.

Mit Adam fand sie sich im Korn.
Der Sonne roter Apfel schien.

Die sexuelle Dimension, die die Auslegungsgeschichte dieser Erzählung lange negativ geprägt hat, wird hier positiv umgedeutet. Sexualität erscheint

²⁹ R. Ausländer, *Gedichte 1927–1956*. Die Erde war ein atlasweißes Feld. Gesammelte Werke, Bd.1. H. Braun (Hg.), Frankfurt 1985, 234.

³⁰ Die Identifikation des Apfelbaums mit einem Engel findet sich so weder in der Bibel noch in späteren Legenden zur Bibel. Das Gedicht spielt an dieser Stelle mit der Vorstellung der Schlange, die in der Versuchungserzählung Satan als Gefäß dient, um die Frau zu verführen. Die Verbindung von Baum und Engel ist eine kreative Neuschöpfung, die diese später so häufig aufgegriffene Vorstellung, dass nicht die Schlange, sondern Satan die Frau verführt hat, umgeht und die engelhaftige Rolle dem passivsten Teilnehmer am Geschehen, dem Baum, zuschreibt.

³¹ Dieses Wortspiel folgt eng dem hebräischen Text, in dem das Verb erkennen häufig in der Bedeutung des sexuellen Erkennens gebraucht wird.

nicht als etwas Negatives, das mit „Eva“ in die Welt kam, sondern als positive Dimension des Mensch-seins.³² Einen überraschenden Aspekt bringen abschließend die letzten beiden Zeilen des Gedichts ein.

Daß sie der Herr in seinem Zorn
verfluchte – sie verzieh es ihm.

Die von Gott verhängten Strafen in Gen 3 werden im Gedicht zu einem Zornausbruch, den Eva verzeihen kann. Der unheilvollen Bestimmung von Frauen, die jahrhundertlang unter Berufung auf die Schöpfungserzählung aufrecht erhalten wurde, wird in diesem Gedicht eine heitere und versöhnliche Variante derselben Interpretationstradition entgegengehalten.³³

Der Weg der Dichterinnen „*sternenrückwärts in der Erinnerung*“³⁴ ist vielfältig. Sie alle knüpfen an die biblische Tradition an und lassen biblische Frauengestalten, Ereignisse sowie biblische Sprache aus der Erinnerung neu lebendig werden. Wie die biblischen Texte dabei in die Gegenwart gebracht werden, geschieht auf ganz unterschiedliche Weise. Ob sich die literarischen Texte Biblisches zu eigen machen, sich kritisch damit auseinandersetzen, umdeuten oder ob sie dies kreativ weiter-schreiben: sie eröffnen und erweitern damit schrittweise biblische Frauenräume für ihre Gegenwart.

Es ist keine leichte, keine einfache Erinnerung – und dennoch „Wüste mit Honig- und Milchgeschmack“³⁵.

³² Vor allem in apokalyptischen Texten aus christlicher Zeit wird die Identifikation der Frau mit Verführung, Sexualität und Begierde deutlicher. Vgl. H. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. (Exegese in unserer Zeit 6)* Münster 1999, 56 – 60.

³³ Diese humorvolle Auslegung steht in der jüdischen Tradition. Schüngel-Straumann weist darauf hin, dass die Auslegung von Gen 2–3 in der jüdischen Tradition, anders als in der christlichen, für die Frauen weit weniger negativ verlaufen ist und häufig mit Humor verknüpft war. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, 60, Anm. 118.

³⁴ Diese Zeile stammt aus dem Gedicht *Gebogen durch Jahrtausende* von N. Sachs, *Fahrt ins Staublose* (s. Anm. 7), 162.

³⁵ N. Sachs, *Fahrt ins Staublose* (s. Anm. 7), 162.

WALTER RABERGER

Die Differenz von Literatur und Theologie

Narrativität ist die Grundform der Literatur, Diskursivität die der Theologie. Die Wahrscheinlichkeit der Erzählung wird häufig gegen die Wahrheit des Arguments gesetzt, damit wird aber Unterschiedliches gegeneinander aufgewogen. Der Linzer Theologe und Germanist DDr. Walter Raberger analysiert in seinem Beitrag dieses für Theologie und Literatur problematische Missverständnis. Rabergers rational kompakte Miniatur angewandter theologischer Wissenschaftstheorie zeigt am Beispiel von Brechts „kaukasischem Kreidekreis“, wie sich die ästhetische Expressivität der Literatur und die diskursive Rationalität der Theologie in der wechselseitigen Begegnung erschließen, ohne dabei ihre je eigenständige Form einzubüßen. (Redaktion)

„Eine grundsätzliche neue Beziehung von ... Kirche und Kunst...“¹

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, dass die problematisch gewordene Anschlussfähigkeit der christlichen Glaubensinhalte an das Orientierungsmilieu einer säkularisierten Lebenswelt die konfessionsspezifische Verkündigungsarbeit vor eine große Herausforderung stellt. Dankbar hält die Sorge daher Ausschau nach jedem

Hoffnungszeichen, welches den angesagten Relevanzverlust des christlichen Wertehorizonts als Fehlmeldung einer sich selbst überschätzenden Religionskritik deklariert. So verweist man beispielsweise mit einiger Zuversicht auf den literaturwissenschaftlichen Sektor, welcher an namhaften Texten des poetischen und literarischen Schaffens eine neue Verortung von Themen und Stoffen freizulegen vermag, die in ihrer motivgeschichtlichen Verankerung ei-

¹ Papst Johannes Paul II. in Deutschland. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 25), Bonn 1980, 186f: „Das Verhältnis von Kirche und Kunst in Architektur, bildender Kunst, Literatur, Theater, Musik hat eine bewegte Geschichte... In den neuzeitlichen Jahrhunderten, am stärksten seit 1800, lockerte sich die Verbindung von Kirche und Kultur und damit von Kirche und Kunst. Das geschah im Namen der Autonomie und wurde im Namen einer fortschreitenden Säkularisierung verschärft. Zwischen Kirche und Kunst entstand ein Graben, der immer breiter und tiefer wurde. Dies wurde am offenkundigsten im Bereich der Literatur, des Theaters und später des Films. Die gegenseitige Entfremdung vermehrte sich durch die Kritik an Kirche und Christentum, ja an Religion überhaupt. Die Kirche wurde ihrerseits – das ist einigermaßen verständlich – mißtrauisch gegen den modernen Geist und seine vielfältigen Ausdrucksgestalten. Dieser Geist galt als glaubens- und kirchenfeindlich, als offenbarungs- und religionskritisch. Die Haltung der Kirche war Abwehr, Distanzierung und Widerspruch im Namen des christlichen Glaubens. Eine grundsätzlich neue Beziehung von Kirche und Welt, von Kirche und moderner Kultur und damit auch von Kirche und Kunst wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen und grundgelegt. Man kann sie bezeichnen als Beziehung der Zuwendung, der Öffnung, des Dialogs... Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die Autonomie der Kultur betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott oder gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, daß die Welt Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und Verantwortung übergeben und anvertraut. Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß die Kirche in ein neues Verhältnis zur Kultur und Kunst eintritt, in ein Verhältnis der Partnerschaft, der Freiheit und des Dialogs.“ Vgl. dazu: P.K. Kurz, Katholizismus und Literatur, in: StdZ 212 (1994) 325–340.

gentlich dem biblisch-christlichen Traditionsfundus zugehören und so nach ihrer „Auswanderung“ in ein säkulares Terrain sich wiederum wirkungsgeschichtlich bewähren. Im forcierten Dialog zwischen „Theologie und Literatur“ markiert man somit eine Chance für eine neu zu gewinnende Anschlusskompetenz der christlichen Glaubenswelt an eine plural strukturierte und von religiösen Bindungen emanzipierte Gesellschaft, eingedenk des wirkungsgeschichtlich beeindruckenden Phänomens einer „vor-modernen Einheit von Christentum und Kultur“², deren Aufhebung und Ausdifferenzierung erst an der neuzeitlichen Epochenchwelle und in der folgenden Aufklärungskultur eingeleitet und konsequent durchgezogen wurde.

Wie G. Langenhorst in seiner Standortbestimmung des Beziehungsverhältnisses von „Theologie und Literatur“³ bemerkt, haben Brüche nicht nur Destruktives an sich. „Im Gegenteil, erst nachdem die Einheit von religiösem Binnenraum und literarischem Schaffen zerbrochen ist, werden eigenständige, produktive und herausfordernde Auseinandersetzungen mit der christlichen Tradition im Bereich der Literatur möglich. Ging es zuvor vor allem um Ausmalung, Bebilderung und Bestätigung der religiösen Tradition, so wuchs ein Spannungsverhältnis heran, das für beide Seiten fruchtbar ist: für die christliche Theologie, weil sie sich selbst immer wieder überprüfen und weiterentwickeln kann durch die Spiegelungen und Provokationen der Lite-

ratur; für die Literatur, weil sie ihre Verwurzelungen im Christentum immer wieder künstlerisch fruchtbar machen kann.“⁴

**„jetzt aber er müsste sich plagen
wenn jetzt an gott glauben er wollte“⁵**

In der von G. Langenhorst vorgebrachten Standortbestimmung fällt auf, dass dieses *Spannungsverhältnis* als Begegnungsproblem von *Theologie* und *Literatur* verortet wird. Diesbezüglich scheint eine Präzisierung angebracht zu sein, insofern Wesensmerkmale der Theologie nicht auf der Ebene der *Narrativität*, sondern auf jener der *Diskursivität* abzuholen sind. Im Gegenüber zur *Theologie* stünde – formal betrachtet – demnach nicht der Begriff der *Literatur*, sondern der *Literaturwissenschaft*; das Gegenüber zur *Literatur* wäre in erster Linie die *Verkündigung* als die Vermittlungsgestalt der Glaubensgeschichten, nicht die *Theologie*, insofern diese als argumentierende Rechtfertigung und Reflexion der Geltungsansprüche kirchlich und kulturell vermittelter Lebenswelten agiert. Felix Mitterers „Krach im Hause Gott“⁶, um einmal ein konkretes Beispiel für ein Konfliktgeschehen zu erwähnen, provozierte nicht als Gegentheologie, sondern als dramatisch inszenierte Bloßstellung eines bestimmten, als Katholizität festgemachten Glaubensmilieus. Gewiss gilt nicht minder, dass Theologie selbst noch in ihrer abstraktesten Theoriegestalt ein Moment an der sich gesellschaftlich und kulturell vermit-

² K. J. Kuschel, *Literatur und Religion*, in: Wörterbuch des Christentums, Düsseldorf 1988, 733.

³ Vgl. dazu den Beitrag: G. Langenhorst, *Theologie und Literatur 2001 – eine Standortbestimmung*, in: *StdZ* 219 (2001) 121–132.

⁴ Ebd., 121.

⁵ E. Jandl, *der gelbe hund. Gedichte*, Darmstadt 1980, 105; vgl. dazu: P. K. Kurz, Ernst Jandls anderer katholischer Gott, in: *StdZ* 219 (2001) 700–708.

⁶ F. Mitterer, *Krach im Hause Gott. Ein modernes Mysterienspiel*, Innsbruck 1994.

telnden Verkündigungsgeschichte ist, sowie es eben keine Metasprache ohne Objektsprache gibt. Im Gegenüber zur *Literatur* käme der *Theologie* allerdings die Aufgabe zu, argumentativ über die Hintergründe und Bedingungen des Zuordnungsverhältnisses zwischen Glaubensmilieu und Kunst aufzuklären.

Wie P.K. Kurz u.a. an einem Verstext Ernst Jandls demonstriert, lässt sich des Dichters „Distanz zur Kirche und ihrem kontrollierten Gott“⁷ nicht als theologische Kontroverse fassen, sondern als Wahrnehmung dessen, dass E. Jandl – in Unkenntnis oder vielleicht auch mit bewusster Ausblendung der theologischen Reflexionskultur – seinen verabschiedeten Kinderglauben als katholische Glaubensstruktur schlechthin zu identifizieren scheint:

„dass an gott geglaubt einst er habe
fürwahr er das könne nicht sagen
es sei einfach gewesen gott da
und dann nicht mehr gewesen gott da
und dazwischen sei gar nichts gewesen
jetzt aber müsste er sich plagen
wenn er jetzt an gott glauben er wollte...“⁸

Demnach sei der Glaube „kein diskursives Unternehmen, keine argumentative Auseinandersetzung... Der Gottesglaube ging (vermutlich) durch die Gottesgeschichten, die ihm in der Schule erzählt wurden, durch die Praxis der Familie und die soziale Öffentlichkeit in ihn ein... Der Glaube ... durchlief keinen Prozess, in dessen Verlauf sich der Denkende zur Annah-

me des Glaubensgottes entschieden hätte.“⁹ Die Narrativität der allenthalben erzählten Gottesgeschichten, abgekoppelt von theologischer Diskursivität – die es schließlich auch in kirchlich-religiöser Kultur gibt – zeitigt Zynismus und Bruch, exemplarisch artikuliert in dem „nachgelassenen“ Text „katholisches gedicht“¹⁰, dessen Wiedergabe sich hier in diesem Artikel – außer der ersten Strophe – auf Grund der *vornehmen* Diktion nicht empfiehlt:

„fürwahr ich bin katholisch
und rüttle nicht daran
und gott ist ja katholisch
und so wie ich ein mann“

**„Das Auge sieht immer nur etwas,
aber es sieht sein Sehen nicht.“¹¹**

Es bedarf keiner besonderen Beweisführung, um die nachhaltige Attraktivität der biblischen Texte für den kreativen Fortgang des literarischen Kulturschaffens hervorzukehren. „Die wissenschaftliche Erforschung der Beziehung von Bibel und Literatur ‚boomt‘“ – schreibt G. Langenhorst – und „auch in der Literatur selbst werden weiterhin biblische Themen, Figuren und Sprachformen aufgegriffen und gestaltet. In allen drei literarischen Hauptgattungen bleibt die Bibel eine zentrale Bezugsgröße, ja neben den Mythen der Antike der zentrale Bezugsrahmen unserer Kultur.“¹² Dass hinsichtlich der Attraktivität sich spezielle Bezugspunkte zuspitzen, streicht

⁷ P. K. Kurz, Ernst Jandls anderer katholischer Gott (s. Anm. 5), 700.

⁸ Vgl. Anm. 5.

⁹ P. K. Kurz, Ernst Jandls anderer katholischer Gott (s. Anm. 5), 701.

¹⁰ E. Jandl, Letzte Gedichte (hg. von K. Siblewski), München 2001, 63.

¹¹ M. Fritsch, Religion im System. Niklas Luhmanns „Religion der Gesellschaft“, in: Orientierung 67 (2003) 128.

¹² G. Langenhorst, Bibel und Literatur 2003, in: StDZ 221 (2003), 407–417, hier 411.

Vgl. das zunehmende Interesse an einer Auseinandersetzung mit dem Thema (ausgewählte Titel): U. Baltz-Otto, Poesie wie Brot. Religion und Literatur: Gegenseitige Herausforderung, München

G. Langenhorst an anderer Stelle mit der einleitenden Bemerkung heraus: „Keine biblische Figur – Jesus einmal ausgenommen – war und ist für Schriftsteller unserer Zeit herausfordernder als die des Ijob, des demütig-duldenden und zugleich rebellisch-aufbegehrenden Leidenden.“¹³ An der Erhellung dieser Interessen ist nun einmal die theologische Reflexion interessiert.

Einen amüsanten Einstieg in die Erörterung der problematischen Mixtur von theologischer Wahrheitsvergewisserung und literarischer Verselbstständigung der Thematik liefert u. a. E. Garhammer mit seinem pastoraltheologischen Team in einem kurzen Aufriss zum Problem der „Jesusdarstellung in der modernen Literatur“¹⁴ in der Ver-

quickung mit der so genannten historisch-kritischen Jesusforschung¹⁵. Mit der von ihm besorgten Gruppenzuweisung wird auf eine Typisierung abgezielt, welche dem Leser markante Merkmale verständlich präsentieren soll. Der Autor hält nicht sein Urteil zurück, dass in der ersten Gruppe („Der schamlos enthüllte Jesus“), mit der 90 Prozent der literarischen Produktion zu erfassen sind, dasjenige anzutreffen sei, was mit dem Begriff „Schund“ zu bezeichnen wäre. „Die als dokumentarisch verkleidete Fantasieliteratur jagt Jesus durch alle Rollen: er ist unsteter Ehemann, liebevoller Vater, Frauenheld, geschieden, wiederverheiratet, homosexuell, Vegetarier, hat sich scheinot bei den Essenern versteckt, hat demonstrativ Selbstmord began-

1989; P. Baumann, Ödön von Horvát: „Jugend ohne Gott“ – Autor mit Gott? Analyse der Religionssthematik anhand ausgewählter Texte, Frankfurt u. a. 2003; J. K. Bleicher, Literatur und Religiosität. Untersuchungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Frankfurt 1993; Th. Dienberg, Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur, Würzburg 1997; J. Ebach/R. Faber (Hg.), Bibel und Literatur, München 1995; E. Garhammer/U. Zelinka (Hg.), Brennen der Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen. Bibel und moderne Literatur, Paderborn 2003; E. Garhammer u. a., „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“. Jesusdarstellung in der modernen Literatur, in: ThPQ 151 (2003) 238–251; S. Gillmayr-Bucher, Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Bernhards, Stuttgart 2002; W. Jens u. a. (Hg.), Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, München 1986; G. Kaiser, Christus im Spiegel der Dichtung, Freiburg 1997; F. Kienecker, Dialog vor offenem Horizont. Beiträge zum Gespräch zwischen Religion und Literatur, Paderborn 1991; P. K. Kurz, Der literarische Jesus. Neue Studien zum Jesus-Roman zwischen 1780 und 1945, in: ThR 91 (1995) 257–264; ders., Die Vernunft der Dichter, in: StdZ 217 (1999) 690–708; ders., Ernst Jandls anderer katholischer Gott (s. Anm. 5), 700–708; ders., Katholizismus und Literatur, in: StdZ 212 (1994) 325–340; ders., Von realer Gegenwart. Der Streit um Transzendenz in Literatur und Kunst, in: StdZ 211 (1993) 547–559; K. J. Kuschel, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“. Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1996; ders., Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhundert, Düsseldorf 1997; ders., Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen, Düsseldorf 1999; G. Langenhorst, Bibel und Literatur 2003 (s. o.), 407–417; ders., Ijob – Vorbild in Demut und Rebellion, in: H. Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 2., Mainz 1999, 259–280; ders., Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart, Düsseldorf 1998; ders., Theologie und Literatur 2001 (s. Anm. 3), 121–132; K. Marti, Red’ und Antwort. Rechenschaft im Gespräch, Stuttgart 1988; M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Mainz 1997; S. Mühlberger/M. Schmidt (Hg.), Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur, Innsbruck 1994; J. Osinski, Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert, Paderborn 1993; H. Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 1. Formen und Motive; Bd. 2. Personen und Figuren, Mainz 1999; Th. Schreijäck (Hg.), Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, Ostfildern 2000; A. Walser, Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur. Ein Dialogversuch zwischen Theologie und Literatur, Mainz 2000.

¹³ G. Langenhorst, Ijob – Vorbild in Demut und Rebellion (s. Anm. 12), 259.

¹⁴ Vgl. dazu: E. Garhammer u. a., „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“ (s. Anm. 12).

¹⁵ Dazu vgl. den in ThPQ 151 (2003) 253–263 veröffentlichten Beitrag von Ch. Niemand „Jesus – wie er wirklich war“?

gen, hat in Indien einen Ashram gegründet usw.“¹⁶

Dass diese Produktionen vielleicht etwas mit dem Missverständnis event- und erfolgsorientierter Pseudoverkündigung zu tun haben, aber schon ganz und gar nichts mit *Literatur* oder *Theologie*, muss nicht eigens erörtert werden. Viel schwieriger wird es schon, etwa Beispiele wie L. Rinsers *Mirjam* oder Dostojewskis *Idiot*¹⁷ einer theologierelevanten Reflexion zu unterziehen. Es sei unbestritten, dass in poetisch-literarischen Texten Lebensdeutungen präsentiert werden, die in narrativer und nicht-argumentativer Darstellung Momente der Sinnvermittlung oder auch Erfahrungen der Destruktivität konkretisieren, welche den Leser zur Identifizierung oder Konfrontation mit Erlebnisgehalten führen und ihn gleichsam in die Position der Teilnehmerperspektive hinein vermitteln. Die damit erzielte Wirkung des literarischen Werkes auf den Rezeptionsvorgang im Leser oder – im Falle dramaturgischer Darstellung – im Zuseher veranlasst deshalb nicht selten religiöse Gefühle oder Bewusstseinslagen zur Beteuerung, dass nicht in den kirchlich oder konfessionell institutionalisierten Verkündigungsanstrengungen, sondern in den so genannten Kunstwerken der eigentliche Ort der Selbst- und Gotteserfahrung zu suchen sei. Erst recht der wissenschaftlichen Theologie wird zum Vorwurf gemacht, dass sie den Menschen nicht im emotionalen Ergreifen seiner Lebenswelt und ebenso wenig in der Ursprünglichkeit sei-

ner Wirklichkeitserfahrungen begleite. So drängt der Vorwurf ganz entschieden zur Beschäftigung mit der Frage nach der Beziehungsstruktur von Theologie und Literatur.

Die in der vorausgehenden Überschrift formulierte Behauptung, dass das „Auge ... immer nur etwas“ sehe, aber nicht „sein Sehen“, benennt ein wesentliches Unterscheidungskriterium in der Verhältnisbestimmung von Theologie und Literatur: es geht um die Freilegung der Differenz zwischen dem Darstellungsgeschehen und der Frage nach Wahrhaftigkeit und Geltung des Präsentationsgehaltes. Vertraut sind gewiss jene stets geäußerten Überzeugungen, dass in der Perspektive der Teilhabe sich Erlebniswelten auftun, welche die beobachtende Distanz aufheben und in ein expressives Ergriffensein umschlagen lassen. Doch wer wüsste nicht, dass selbst die Wahrhaftigkeit des Ergriffenseins kein Hinweis darauf ist, dass der Ergriffene sich des Falschen an seiner Ergriffenheit bewusst wird. Es bedarf der Diskursivität und der kritischen Reflexion, um darüber aufzuklären, dass die Authentizität des Erlebnisausdrucks und das Überzeugungspotenzial der Narrativität nicht mit der Einlösung des Wahrheitsanspruchs zu verwechseln sind.

„Kunst und Erkenntnis“¹⁸

Die Qualifizierung von Texten und literarischen Produktionen als Kunst ist gewiss ein eigenes Problem, doch wird einmal unterstellt, dass es Krite-

¹⁶ E. Garhammer u.a., „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“ (s. Anm. 12), 239f; vgl. den vom Autor angeführten Hinweis auf: J. Dirnbeck, *Die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt*, Augsburg 1994.

¹⁷ Von E. Garhammer in: „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“ 240 in den Gruppen „Der gnadenlos vertraute Jesus“ und „Der bodenlos berührende Jesus“ verortet.

¹⁸ Die *Katholische Akademie in Bayern* beschäftigte sich vom 7.–12. Oktober 2002 mit der Thematik „Was schafft die Kunst?“. Im Rahmen dieser Veranstaltung hielt Franz von Kutschera ein Referat, welches sich mit der Beziehung von „Kunst und Erkenntnis“ auseinandersetzte. Die folgenden Zitate sind dem Berichtsorgan der Akademie „zur Debatte“ (32 Jahrgang, Nr. 6) entnommen.

rien für eine Zuerkennung dieser Qualität gibt. Dass Franz von Kutschera in seinem Beitrag an der Katholischen Akademie in Bayern darauf verzichtet, diese Kriterien zur Sprache zu bringen, lässt sich wohl darauf zurückführen, dass es ihm in erster Linie um die Frage nach den Kommunikationsmerkmalen des künstlerischen Ausdrucks und der Verständigung im Gegenüber zum wissenschaftlichen Begreifen und Beobachten geht. Auf Grund der unterschiedlichen Vorstellungen von einer *kognitiven Funktion* im Bereich der literarischen Textgestalten hält Kutschera einmal daran fest, dass Kunst jedenfalls *Einsichten* hinsichtlich des Weltbegreifens vermittelt, „doch andere Einsichten vermittelt als etwa die Wissenschaften oder das doch in anderer Weise tut“¹⁹. In der anschließenden Erläuterung dieser Vorgabe wird das übliche Spektrum der Wahrnehmungshorizonte vorgelegt: neben den im wissenschaftlichen Bereich angesiedelten „propositionalen“, also sachverhaltsbehauptenden Erkenntnissen wird von Kutschera die Anschauung „als eigenes Erkenntnisvermögen“ und ebenso das Gefühl als „eine eigenständige Weise, die Welt zu begreifen“²⁰, aufgeführt. Hinsichtlich des Erfahrungserwerbs, mit dem das jeweils abgerufene Erkenntnisvermögen operiert, legt sich Kutschera auf zwei Erfahrungstypen fest: auf „Beobachten und Erleben“. Die folgende Begriffsanalyse entspricht dem gängigen Interpretationsraster: „Bei einer Beobachtung geht es allein um die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes, nicht um seinen Wert und seine Bedeutung für den Betrachter... Beobachtungen sind also distan-

ziert. Für das Erleben ist hingegen eine innere Beteiligung oder Anteilnahme am Erfahrenen konstitutiv. Auch das Erleben richtet sich auf Gegenstände der Außenwelt, aber in ihm werden auch Gefühle, Neigungen und Einstellungen zum Gegenstand deutlich und bestimmen die Art und Weise, wie er uns erscheint, wesentlich mit.“²¹ In entsprechender Differenzierung unterscheidet Kutschera verschiedene *Vermittlungsweisen*: diejenige der *Darstellung* und diejenige des *Ausdrucks*. Aus dieser Rasterung resultiert dann auch die klassische Zuweisung, „dass die Vermittlung von Formen des Wirklichkeitserlebens eine wichtige Funktion von Kunst ist“²².

Die durchaus nicht ungeschickte Unterscheidung von „Beobachten und Erleben“ fasziniert zugegebenermaßen eine vordergründige Bewertungsmentalität: dass der wissenschaftlichen Erkenntnis und deren Anwendungstechniken der Mensch abhanden gekommen sei, dass hingegen im Erleben die Ganzheitlichkeit und Unmittelbarkeit des menschlichen Daseins aufbewahrt und gerettet wären. Vielleicht ist aber damit auch schon die Frage abhanden gekommen, nach welchen Gesichtspunkten ein Wirklichkeitserlebnis so in wahrheitsfähige Sätze übersetzt werden kann, dass der Erlebnischarakter nicht nur narrativ und erlebnisstark transportiert, sondern auch hinsichtlich seiner Geltungsproblematik diskutiert werden kann. Selbstverständlich ist es das Recht des Lesers, auf eine Reflexion dieser Problematik zu verzichten, sie um der Erlebnis-Identifikation und der ästhetischen Expressivität willen sogar bewusst und strikt auszu-

¹⁹ Ebd., 13.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

klammern, aber genau damit wird die Differenz zwischen dem Leser von so genannten literarischen Texten und wissenschaftlicher Texterschließung manifest. In einer als „Ausflug in die Literaturtheorie“²³ bezeichneten Perspektive hat J. Habermas diese Thematik folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Der Leser, der zu den Geltungsansprüchen innerhalb des Textes so Stellung nimmt wie ‚draußen‘ im Alltag, greift durch den Text hindurch auf eine Sache – und zerstört die Fiktion. In dieser Art verhält sich der Leser zu philosophischen und wissenschaftlichen Texten. Von diesen wird er zu einer Kritik aufgefordert, die sich auf die innerhalb des Textes erhobenen Geltungsansprüche richtet. Seine Kritik bezieht sich nicht, wie die ästhetische, auf den Text und die von diesem vollzogene Operation der Welterschließung, sondern auf das *im* Text über etwas in der Welt Gesagte.“²⁴

An diese literaturtheoretische Bemerkung könnte wohl auch eine theologische angeschlossen werden, die nichts mit jener verkündigungsbezogenen Wertung zu tun hat: dass etwa die religiöse Erlebnisqualität oder das Identifikationspotenzial in der Literatur viel *näher* am Leser sei als in der Theologie! Es geht nicht ohne die Unterscheidung der beiden Ebenen: dass nämlich Theologie sich argumentativ auf die Geltungsproblematik dessen bezieht, was in der Literatur als Weltverhalten und Erlebnisgestalt zum *Ausdruck* kommt und im Medium der Sprache vermittelt wird. In simpler Analogie: ein Bibellesekreis ist nicht besser oder schlech-

ter, nicht mehr oder weniger, nicht dümmer oder intellektueller als eine exegetische Studie, sondern etwas anderes als diese, welche auch nicht schlechter oder besser, intellektueller oder dümmer, weniger oder mehr ist. Eine Verwechslung nährt allerdings nicht nur ein Missverständnis, sondern zersetzt wie eingestete Maden die Beurteilungskompetenz und Fundamentalismusresistenz.

„Die richtige Mutter wird die Kraft haben, das Kind aus dem Kreis zu sich zu ziehen.“²⁵

Die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit der Entstehungsgeschichte von Bertold Brechts „kaukasischem Kreidekreis“ ortet den Stoff im chinesischen Kulturhorizont (Li Hsing-tao) und nennt das im Jahr 1925 in Frankfurt aufgeführte Stück von Klabund (Alfred Henschke) als eigentliche Quelle für Brechts Erarbeitung dieses Themas, welches in mehreren Variationen²⁶ ausgefaltet wurde, so beispielsweise als eine in Schweden (1940) geschriebene Erzählung (*Der Augsburger Kreidekreis*), als eine 1954 für die Bühne dramatisierte Fassung oder auch als ein 1956 abgefasster Prosatext. Erwähnenswert ist, dass von der Literaturwissenschaft zumeist nur so nebenbei auf das salomonische Urteil (1 Kön 3,16–28) als einem biblischen Gegenstück dieses Motivs verwiesen wird. Für eine theologische Reflexion ist dieser Text begreiflicherweise alles andere als unwichtig.

²³ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1988², 281.

²⁴ J. Habermas, „Philosophie und Wissenschaft als Literatur?“, in: *Nachmetaphysisches Denken* (s. Anm. 23), 242–263, hier 262.

²⁵ B. Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis. Text und Kommentar*, Frankfurt (1954) 2003, 115.

²⁶ Vgl. die dem Stück vorangestellte Bemerkung: „Der kaukasische Kreidekreis‘ mag als 31. Versuch gelten.“ (ebd., 8).

Der Handlungsfaden lässt sich auf eine Kurzformel bringen: zwei Frauen streiten um ein Kind und behaupten, dessen Mutter zu sein, wodurch eine richterliche Entscheidung herausgefordert wird:

1 Kön 3, 23–27: „Da begann der König: Diese sagt: Mein Kind lebt, und dein Kind ist tot! und jene sagt: Nein, dein Kind ist tot, und mein Kind lebt. Und der König fuhr fort: Holt mir ein Schwert! Man brachte es vor den König. Nun entschied er: Schneidet das lebende Kind entzwei, und gebt eine Hälfte der einen und eine Hälfte der anderen! Doch nun bat die Mutter des lebenden Kindes den König – es regte sich nämlich in ihr die mütterliche Liebe zu ihrem Kind: Bitte, Herr, gebt ihr das lebende Kind, und tötet es nicht! Doch die andere rief: Es soll weder mir noch dir gehören. Zerteilt es! Da befahl der König: Gebt jener das lebende Kind, und tötet es nicht; denn sie ist seine Mutter.“

Das Szenarium der Entscheidungsfindung nimmt seinen Ausgang von der Erfahrung, dass die Möglichkeiten der argumentativen Sachverhaltsermittlung erschöpft sind, weshalb zum Mittel der Provokation existenzieller Betroffenheit gegriffen wird, herbeigeführt durch die grausige Ankündigung des Richters, das Kind mit dem Schwert entzwei schneiden zu wollen. Die unmittelbare Verfügungsgewalt über das Leben des Kindes liegt also in der Macht des Richters, doch diese Macht setzt keinen Willkürakt, sondern inszeniert die Möglichkeitsbedingung für die ethisch-moralische Selbstenthüllung der beiden Frauen. Der Akt der Selbstenthüllung gibt dabei eine kulturspezifische Vorstellung frei: nicht die gesellschaftlich vermittelte Lebenswelt als verfügte, sondern die Dimension der Natur als unverfügbare ist ausschlaggebend für die Bestimmung des richtigen Handelns. „Wie im Alten Testament ist auch in der chinesischen

Quelle und den europäischen Bearbeitungen die leibliche Mutter diejenige, der das Kind zugesprochen wird.“²⁷ Ist die *wahre*, nämlich die natürliche Mutter ermittelt, steht die richterliche Entscheidung fest. Die natürliche Mutterschaft rechtfertigt den Anspruch, denn sie garantiert die ethische Qualität des Handelns: in der Liebe der natürlichen Mutter offenbart sich die vom Eigeninteresse freie Sorge um das zu schützende Leben, diese Sorge ist das Abbild des göttlichen „Erbarmens“.

Soweit eine kurze (theologische) *Beobachtung* der biblisch erzählten *Erlebnisswelt*; sie wurde angestellt im Blick auf eine literarische Umschrift des biblisch verarbeiteten Motivs, nämlich im Blick auf B. Brechts „kaukasischen Kreidekreis“.

„AZDAK: Klägerin und Angeklagte! Der Gerichtshof hat euren Fall angehört und hat keine Klarheit gewonnen, wer die wirkliche Mutter dieses Kindes ist. Ich als Richter hab die Verpflichtung, dass ich für das Kind eine Mutter aussuch. Ich werd eine Probe machen. Schauwa, nimm ein Stück Kreide. Zieh einen Kreis auf den Boden... Stell das Kind hinein... Klägerin und Angeklagte, stellt euch neben den Kreis, beide!... Fasst das Kind bei der Hand. Die richtige Mutter wird die Kraft haben, das Kind aus dem Kreis zu sich zu ziehen.“

Die Akzente der Umschrift sind deutlich: die Macht über das Leben des Kindes liegt nun unmittelbar bei den Frauen: sie reagieren nicht nur auf die fiktive Ankündigung eines Gewaltaktes, sie selbst sind vielmehr die eigentlichen Akteure der Gewalt, Subjekte ihrer Praktizierung. Der deutlich ausgespielte Zynismus lebt von der Doppelbödigkeit der Motivation: *Die richtige Mutter wird die Kraft haben, das Kind aus dem Kreis zu sich zu ziehen*. Die Spielregeln des Lebenskampfes unterstellen

²⁷ Vgl. B. Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis* (s. Anm. 25), Anhang 159.

nicht selten die Gültigkeit der Identifikation von Siegerlogik und Legitimität. Im Horizont eines Verfügungswissens und einer Aneignungsmentalität gibt es nichts, was sich der Instrumentalisierbarkeit entziehen könnte. Doch diese Unterwerfungsstrategie hat einen Preis: „Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben.“²⁸ In der dramatischen Expressivität von B. Brechts Stück heißt diese Dialektik: Grusche, die Magd, lässt auch im zweiten, vom Richter gewährten Versuch den kleinen Arm des Kindes los. „Ich hab's aufgezogen! Soll ich's zerreißen? Ich kann's nicht.“²⁹ Die Magd hat dem Kind, welches sie liebt und das sie gemäß der *Logik des Kampfes* (und des Wettbewerbs) verloren zu haben glaubt, das Leben erhalten – und damit hat sie gemäß der *Logik der Liebe* den Kampf gewonnen.

Der theologischen *Beobachtung* beider Texte wird nicht entgehen, dass in der Brecht'schen Umschrift eine Akzentverschiebung vorgenommen wurde: die Möglichkeitsbedingungen für Humanität werden nicht in einer weisen und gütigen Schöpfungswirklichkeit, also in der Unverfügbarkeit einer Ordnung situiert, sondern in den unter gesellschaftlichen Bedingungen praktizierten und damit verfügbaren Initiativen sozialen Handelns. Den traditionell gebundenen Orientierungsnormen oder Rollenzuweisungen wird die normative Geltung abgesprochen; soziales Handeln legitimiert sich durch praktizierte Humanität; Humanität resultiert aus sozialem Handeln:

„... dass da gehören soll, was da ist
Denen, die für es gut sind, also
Die Kinder den Mütterlichen, damit sie gedeihen
Die Wagen den guten Fahrern, damit gut gefahren wird
Und das Tal den Bewässerern, damit es Frucht bringt.“³⁰

Es wurde immer wieder versucht, diese Konzeption als eine spezifisch Brecht'sche Lösung herauszustreichen. Die theologische Beobachtung möchte jedoch nicht den Hinweis unterlassen, dass die synoptische Tradition (Mt 12,46–50/Mk 3,31–35/Lk 8,19–21) sehr wohl die Frage nach den Kriterien einer Praxis stellt, in welcher eigentliches und wahres Leben offenbar wird, wenn es beispielsweise heißt (Mk 3,35): „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“ Doch die Frage, was denn nun Gottes Wille sei, ist nicht die Frage B. Brechts, dessen Denken um das Problem der Ermöglichung humaner Selbstverwirklichung kreist.

„Wer bloß verständnisvoll in der Kunst sich bewegt, macht sie zu einem Selbstverständlichen, und das ist sie am letzten.“³¹

Die Relevanz der Literatur für die Erschließung religiöser Identität ist nicht zu unterschätzen, präsentieren sich in den literarischen Texten doch Sinn-dimensionen und deren Brechungen, sinnhaft vermittelt in der Gestalt des Erlebnishaften, in der Betroffenheit des Einverständnisses wie auch der Verweigerung. Um über diese Relevanz als tatsächliche oder als bloß vorge-

²⁸ M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt 1992 (New York 1944), 15.

²⁹ B. Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis*, 115.

³⁰ Ebd., 117.

³¹ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1973, 185.

täuschte aufzuklären, bedarf es freilich der Reflexion, die sich nicht als Konträres einstellt gegen die Erlebnis- und Erzählgestalt der Literatur, sondern als prüfende Freilegung oder als begründetes Vermissen der literarischen Wahrheitsdimension. So gilt es, um beim vorangehenden Beispiel zu bleiben, die im biblischen und im literarischen Text Brechts unterschiedlich gesetzte Positionierung des Menschen gegenüber dem Unverfügbaren einmal festzustellen und damit das Spezifische des religiösen Weltbildes transparent zu machen. In der argumentativ geführten Analyse wäre gewiss die Theologie gefragt, zumal angesichts der Plausibilitäten von Marktstrategien, welche die Erlebnistiefe des Erzählten, das Wahrhaftigkeitsverständnis und das Wahrheitsbedürfnis der literarischen Produktionen für ökonomische Erfolgskategorien instrumentalisieren: gerade diese Mechanismen selbst gilt es schließlich zu thematisieren.

Freilich, bei all diesen Überlegungen kommt der leise Verdacht auf, dass die Theologie auf eine Problematik angesetzt wird, für deren Lösung sie im Ambiente der herrschenden *Aufmerksamkeit* und *Nachhaltigkeit* – zwei herrschsüchtig verwendete Vokabel – untergewichtig ist. Droht nicht der wissenschaftlichen Publikationskultur insgesamt die Erpressbarkeit: dass Recht-

fertigen und Begründen das Kriterium des *Ankommens* und *Hinüberkommens* nicht erfüllen in einer Event-Erlebnis-Public-Relation-Welt? „Das Geschwätz, das Kraus aus der Presse hörte, ist nun in die Wissenschaften, die Orte der Rationalität eingedrungen. Philosophen und Historiker, Geisteswissenschaftler überhaupt, glauben, auf Argumente verzichten zu können, und beginnen, fiktional zu reden.“³² Allerdings, die Theologie könnte im Gedenkjahr Th. W. Adornos bedenken, dass sie die Literatur nicht in das glaubenswissenschaftliche Prokrustesbett³³ zwingen darf, ist nun einmal Literatur – in Analogie zur Musik – „ganz Rätsel und ganz evident... Das Rätsel lösen ist so viel wie den Grund seiner Unlösbarkeit angeben...“³⁴

Theologie und Literatur – Reflexion und Narration! Einweisung in ein Problem, das nicht durch gegenseitige Despektierlichkeit erfasst werden kann! Die Selbstbescheidung ziemt beiden: weder Denken noch Erzählen vermögen sich des Unbedingten zu vergewissern. „... du willst das Unbedingte, es soll dir werden, doch unkenntlich. Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht; die Erkenntnis, welche Kunst ist, hat es, aber als ein ihr Inkommensurables.“³⁵

³² F. Schirrmacher, Wie Worte Taten gebären: Literaturbeilage der FAZ v. 29. März 1988; zitiert aus: J. Habermas, Philosophie und Wissenschaft als Literatur? (s. Anm. 23), 263.

³³ Es gibt weise und gute Menschen, die als Nachgeborene der klassischen Bildungskultur nicht mehr die Grundmythen der griechischen Geisteswelt vermittelt bekamen: ihnen sei nachfolgender Hinweis gewidmet: „Als sechstes und letztes Abenteuer ... besteht T[heseus] bei Eleusis den Kampf mit Damastes. Dieser Riese hat ein kurzes und ein langes Bett. Große Wanderer müssen in das kleine Bett, worauf ihnen die Beine abgesägt werden, den kleineren Opfern werden im großen Bett die Glieder lang gezogen, beziehungsweise geklopft (daher der Beinamen des Wegelagerers Prokrustes = ‚Strecker‘)...“ (H. Hunger, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Wien 1955⁴, 349f; vgl. dazu ferner die Quellenangaben: Diod. 4,59; Paus. 1,38; Plut. Thes. 11).

³⁴ Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie (s. Anm. 31), 185.

³⁵ Ebd., 191.

KURT ZISLER

Literatur in den Büchern für den Religionsunterricht

In lyrischen und erzählenden Texten verdichten sich Erfahrungen von Leben und Glauben. Besonders aus diesem Grund ist Literatur ein beliebtes Medium des korrelativen Religionsunterrichts. Prof. Dr. Kurt Zisler, Direktor der Religionspädagogischen Akademie in Graz, zeigt in seinem Beitrag, welche religionspädagogischen Grundfragen und konzeptionellen Hintergründe für die Aufnahme literarischer Texte in Religionsbüchern relevant sind. (Redaktion)

...wäre, hochgesetzt,
der hallraum nicht
eines herzens¹

Hinwege

Heute wird oft von Nachhaltigkeit gesprochen. Das heißt, alles wird von dem her beurteilt, was bleibt. So ist es durchaus üblich und möglich, auch in Bezug auf den Religionsunterricht zu fragen: Was bleibt nach acht oder zwölf Jahren Religionsunterricht?

Ich hatte an einem Oberstufenrealgymnasium Religion unterrichtet. Jahre später treffe ich eine Schülerin. Sie kommt freudestrahlend auf mich zu, begrüßt mich und sagt: „Bei ihnen haben wir in Religion Gedichte geschrieben.“ – Sie hat mir keinen Inhalt gesagt; aber sie hat offensichtlich Freude dabei empfunden, und diese Freude war nachhaltig.

Ein anderes Erlebnis ist mir in Erinnerung. Bei vielen Besprechungen in der Lehrbuchkommission bin ich mit einem Gutachter zusammengetroffen. Er musste von weit her zu den Sitzungen anreisen, und ich habe ihn einmal ge-

fragt, was er bei den langen Zugreisen eigentlich mache. Da hat er mir geantwortet: Ich habe in meiner Tasche immer die Bibel und einen Lyrikband bei mir.

Seit meinem Studium der Theologie und Germanistik beschäftigt mich das Verhältnis von Literatur und Theologie, von Glaube und Sprache. Als Autor oder Mitautor habe ich seit dem Jahr 1985 an vielen Büchern für den katholischen Religionsunterricht geschrieben beziehungsweise mitgearbeitet. Beobachtet werden hier in einem Überblick die Bücher für den Religionsunterricht, die seit dem Jahr 1985 in Österreich für die Volksschule (VS), Hauptschule (HS) und die Allgemeinbildende Höhere Schule (AHS) herausgegeben wurden.

1. Bücher im Gesamt des Religionsunterrichts

1.1 Rechtliche Situation

In Österreich werden im Rahmen des sogenannten Schulbuchkontingents die Bücher für den Religionsunterricht den Schülerinnen und Schülern gratis zur

¹ Reiner Kunze, Der Leser (für Toni Pongratz), in: Ders., Selbstgespräche für andere. Gedichte und Prosa, Stuttgart 1989, 16.

Verfügung gestellt, was ihnen eine große Breitenwirkung ermöglicht. Alle Bücher werden zuerst durch eine Kommission des Interdiözesanen Amtes begutachtet und dann von der Bischofskonferenz für den Religionsunterricht approbiert. Das Anliegen, für jede Schulstufe von VS bis AHS zur Ermöglichung einer religionsdidaktischen Vielfalt zwei Bücher zur Auswahl zu haben, ist weitgehend verwirklicht.

Die Bücher haben die Aufgabe, die Lehrpläne für die Praxis des Unterrichts umzusetzen. Sie stehen daher in einer Spannung, dem Lehrplan folgen zu müssen und gleichzeitig den Schülerinnen und Schülern zugewandt zu sein; sie sollen dem Unterrichtsgeschehen Impulse geben, haben eine Auswahl- und Konzeptfunktion und sind gleichzeitig ein Depot für Texte, Bilder, Arbeitsanregungen. Dies gilt nicht nur für den Unterricht, sondern darüber hinaus auch als Brücke ins Elternhaus.²

Bücher stellen ein Element im Rahmen des gesamten Unterrichtsgeschehens dar, das durch folgende Eckpunkte gekennzeichnet ist:

- Der Religionslehrer/die Religionslehrerin schafft durch die Art der Beziehung und Akzeptanz eine Art Grundstimmung, auf deren Hintergrund sich das Unterrichtsgeschehen entfalten kann
- Schülerinnen und Schüler mit allen ihren Fähigkeiten und Voraussetzungen sind Adressaten und Partner des Unterrichtsgeschehens

- Der Lehrplan mit seinen Schwerpunkten – dem Leben der Schülerinnen und Schüler und den Angeboten der christlichen Tradition³ – bildet gleichsam die Partitur.

1.2 Religionspädagogischer Hintergrund

Die Lehrpläne des Religionsunterrichts folgen seit den 1980er Jahren der religionspädagogischen Konzeption der Korrelation.⁴ Dabei können wir unter dem vom evangelischen Theologen Paul Tillich übernommenen Begriff die wechselseitige und kritische Erschließung von Leben und Glauben verstehen, sodass beide sich gegenseitig fördern und beflügeln. Die hier in den Blick genommenen Bücher beachten weiters das Anliegen des Lebendigen Lernens, das sich am Konzept von Ruth Cohn orientiert.⁵ Weitere Orientierungspunkte stellen die Symboldidaktik, der diakonische, ästhetische und biografische Ansatz der Religionspädagogik und Didaktik dar.

Die Frage, wie wir uns Korrelation vorstellen können und wie sie initiiert, begleitet und reflektiert werden kann, wurde in unterschiedlicher Weise beantwortet. Eine vereinfachende Vorstellung und Durchführung von zwei parallel nebeneinander liegenden Erfahrungen, die wie durch eine Brücke verbunden sind, ist wohl zu Recht als vereinfachend in Misskredit geraten. Viele haben deshalb aber auch grundsätzlich die Anfrage gestellt, ob die Zeit für Korrelation nicht endgültig

² Zur Funktion der Bücher vgl. *Matthias Scharer*, Wie sich Vertrautes und Neues verbindet. Theologische und religionsdidaktische Grundlegung der neuen Glaubensbuchreihe für Zehn- bis Vierzehnjährige, in: CPB 114 (2001) 236.

³ Der Lehrplan 1999 für AHS (Unterstufe) und HS, neu approbiert 2003, formuliert die Ziele in ihrer Doppelstruktur.

⁴ Vgl. *Georg Baudler*, Korrelation von Lebens- und Glaubenssymbolen. Zwei Grundregeln einer Korrelationsdidaktik, in: *Katechetische Blätter* 105 (1980) 763–771; *Gottfried Bitter*, Was ist Korrelation? Versuch einer Bestimmung, in: *Katechetische Blätter* 106 (1981) 343–345.

⁵ Vgl. *Matthias Scharer*, Thema – Symbol – Gestalt, Styria 1987.

vorbei sei,⁶ oder haben eine grundsätzliche neue Sicht der Korrelation vorschlagen.⁷

Rudolf Englert sieht folgende Möglichkeit: „Mir selbst schien immer, Korrelationsdidaktik könne nur ‚funktionieren‘, wenn (mindestens) zwei Voraussetzungen erfüllt sind: Erstens, wenn deutlich wird, was ‚hinter‘ dem überlieferten Glauben steckt, beziehungsweise wenn sich ahnen lässt, welche Erfahrungen Menschen gemacht haben müssen, um zu den im jüdisch-christlichen Glauben artikulierten Überzeugungen zu gelangen; zweitens, wenn erkennbar wird, was für eine Art von Glauben beziehungsweise von Welt- und Lebensanschauung sich im zeitgenössischen Bewusstsein der Menschen heute ausspricht – und das heißt im Falle des Religionsunterrichts: in der Art und Weise, wie Schülerinnen und Schüler über ihr Leben und die großen Fragen dieses Lebens denken und urteilen: über Glück, über Gott, über Freundschaft, über soziale Gerechtigkeit usw. Nur wenn also der überlieferte Glaube auf bestimmte Erfahrungen so bezogen werden kann, dass diese Erfahrungen als bleibend relevante oder sogar als jederzeit in ähnlicher Weise mögliche Grund-Erfahrungen erkennbar werden, wird er anschlussfähig für zeitgenössisches Bewusstsein. Und nur wenn es gelingt, das Erleben der Menschen heute auf die es sozusagen zu einer Welt- und Lebensanschauung konfigurierenden Glaubensmomente hin so durchsichtig zu machen, dass deutlich wird, was (zum Beispiel) Kindern und Jugendli-

chen heute warum wichtig beziehungsweise nicht wichtig ist, wird zeitgenössisches Bewusstsein anschlussfähig für den überlieferten Glauben. Mit anderen Worten: Es muss zum einen gelingen, die Tradition des Glaubens in Erfahrungen hinein zu verflüssigen, und es muss zum anderen gelingen, die Erfahrungen der SchülerInnen auf ihre latente Glaubensstruktur hin zu verdichten. Nur so kann es zu jener Form des Zueinanders kommen, das in der einschlägigen Literatur eine ‚kritisch-produktive Wechselbeziehung‘ genannt wird.“⁸

Diese Funktion der Verdichtung, die wieder verflüssigt werden kann, stellen die verschiedenen Ausdrucksformen der Kunst und ihre Symbole dar. Hierin liegt die grundsätzliche Bedeutung der Literatur in verschiedenen Formen.

2. Literatur in den Büchern des Religionsunterrichts

Was die Literatur betrifft, so können wir große Gruppen unterscheiden, die in den Büchern verwendet werden: Erzählungen und lyrische Texte. Dramatische Texte sind selten, und allenfalls in der Oberstufe der AHS zu finden.

2.1 Erzählungen Geschichten, literarische Texte

Erzählen gehört zum Ureigensten des Religionsunterrichts. Dies gilt vor allem für die Volksschule. Es gehört deshalb auch einerseits zu den nachhaltigen Erinnerungen derer, die an den Religionsunterricht zurückdenken. An-

⁶ Vgl. Rudolf Englert, Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang, in: G. Hilger/G. Reilly (Hg.): Religionsunterricht im Abseits. München 1993, 97–110.

⁷ Vgl. Hans-Georg Ziebertz/Stefan Heil/Andreas Prokopf (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster-Hamburg-London 2003.

⁸ Rudolf Englert, Korrelation – Ja? Nein? Wie?, in: Christlich Pädagogische Blätter 115 (2002) 236.

dererseits spiegelt sich dieses Element des Erzählerischen in einem immer gehörten Vorwurf wider: in der Religionsstunde werde nur erzählt, gespielt, gemalt und gesungen.

Dabei wird in dem vorwurfsvollen „nur“ die Frage gestellt, ob dies nicht für den Religionsunterricht zu wenig sei.

Wenn wir vom Erzählen sprechen, so können wir drei Formen unterscheiden: das mündliche Erzählen des Religionslehrers/der Religionslehrerin, das Lesen einer Erzählung, die im Buch abgedruckt ist, und die biblische Erzählung.

Der Ulmenstamm

Wir sägten Holz, griffen dabei nach einem Ulmenbalken und schrieten auf. Seit im vorigen Jahr der Stamm gefällt wurde, war er vom Traktor geschleppt und in Teile zersägt worden, man hatte ihn auf Schlepper und Lastwagen gerollt, auf die Erde geworfen – aber der Ulmenbalken hatte sich nicht ergeben!

Er hatte einen frischen grünen Trieb hervorgebracht – eine ganze künftige Ulme oder einen dichten, rauschenden Zweig.

Wir hatten den Stamm bereits auf den Block gelegt, wie auf einen Richtblock; doch wagten wir nicht, mit der Säge in seinen Hals zu schneiden. Wie hätte man ihn zersägen können?

Wie sehr er doch leben will – stärker als wir!

Alexander Solschenyzin⁹

Hartmut von Hentig hat in seinem Buch „Bildung“ unter den zehn Anlässen, denen er im schulischen Kontext den „Anlass zum Sich-Bilden“ zutraut, als erstes die Geschichten genannt.

„Die Menschen leben von Geschichten nicht weniger als vom Brot, und die Menschheit hat sie vermutlich eher erfunden als dieses, sofern Sprache eher da war als das kunstvolle Mehlgebäck... Geschichten sind Mitteilungen besonderer Art. Es gibt zwei Gründe, sie hören zu wollen und sie zu erzählen, und also zwei Typen von Geschichten: Die eine Art von Geschichten erzählt von etwas, was wir noch nicht kennen – Neuigkeiten, Noch-nicht-Dagewesenes, Interessantes – und unterhält und belehrt dadurch. Die andere erzählt etwas, was immer schon war, offenbart, deutet, bestätigt es und bewegt und bereichert uns dadurch. Sehr gute Geschichten verbinden beides. Und beides, weil es in Worten daherkommt – nicht sichtbar und nicht fassbar –, regt die Einbildungskraft des Hörers an, in dem das Erzählte neu entsteht. Dieser Vorgang bereitet Lust, die immer ein Anzeichen dafür ist, dass wir das brauchen, was sie auslöst.“¹⁰

Zum einen sagt Hartmut von Hentig, dass wir Geschichten brauchen, weil sie Mitteilungen besonderer Art sind. Weiters spricht er von der „Lust“, die sie auslösen. Sie lassen zum einen Neues entdecken und erweitern somit den Horizont, zum anderen deuten sie schon Gekanntes.

„Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung: aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wieder zur Erfahrung anderer, die seiner Geschichte zuhören“¹¹, sagt Walter Benjamin.

Es gehört auch zu den Beobachtungen der Lehrerinnen und Lehrer, dass Erzählungen die Kraft besitzen, Kinder

⁹ Alexander Solschenyzin, Im Interesse der Sache, Neuwied-Berlin 1970, 264.

¹⁰ Hartmut von Hentig, Bildung, Ein Essay, Weinheim-Basel 1999, 102f.

¹¹ Zit. in: Eugen Biser/Ferdinand Hahn/Michael Langer (Hg.), Lexikon des christlichen Glaubens, München 2003, 114.

zu fesseln. Sie erleben das, was erzählt wird, mit und werden dadurch selbst verändert.

So sollt ihr Geschichten erzählen

Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. „Eine Geschichte“, sagte er, „soll man so erzählen, dass sie selber Hilfe sei.“ Und er erzählte: „Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riss ihn so hin, dass er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. – So soll man Geschichten erzählen.“¹²

2.2 Der „Rahmen“ der Erzählungen

In den Büchern für den Religionsunterricht wurde seit dem Jahre 1985, in der von Albert Biesinger, Matthias Scharer und Kurt Zisler begleiteten Reihe der Glaubensbücher für die HS, das Doppelseitenprinzip als Gestaltungsprinzip eingeführt und seither von den einzelnen Autorentams übernommen.¹³ Dabei wird – geleitet von den Einsichten der Gestaltpädagogik – jede Doppelseite als eine Lerneinheit verstanden. Jede dieser Doppelseiten bietet einen Inhalt übersichtlich in verschiedenen Akzenten dar. Dabei finden sich auf einer Doppelseite verschiedene Bausteine: Eigentexte der AutorInnen, literarische Texte, biblische Texte, Bilder und Lieder. Sie kommen in unter-

schiedlicher Weise in den einzelnen Doppelseiten vor.

Die biblischen Texte und Erzählungen sind dabei durch eine einheitliche grüne Schrift hervorgehoben, um eine bestimmte Art von Zusammengehörigkeit und Einprägsamkeit zu gewährleisten.

In den neuesten Glaubensbüchern für die Sekundarstufe der Grazer Gruppe¹⁴ finden sich auf der Doppelseite Marginalien, die einerseits Hintergrundinformationen, aber auch Arbeitsanregungen und Hinweise zu fächerübergreifendem Unterricht beziehungsweise zur Internetrecherche bieten.

Aus dem Prinzip der Korrelation und dem Verständnis der Eigenständigkeit und Autonomie von Kunstwerken kann eine Lerneinheit ausgehend von einem Element zur Gänze – oder in Beziehung zu anderen Elementen der Doppelseite oder anderer Herkunft – gestaltet werden. So ergeben sich für die LehrerInnen eine Fülle von Gestaltungsmöglichkeiten einer Stunde aus den Bausteinen der Doppelseiten.

Neu war damals auch die Gestaltung der einzelnen Elemente nach dem ästhetischen Prinzip der Sparsamkeit. Es sollte nicht mehr „möglichst viel“ auf der Seite dargeboten werden, sondern Texte, Bilder oder Lieder sollten so präsentiert werden, dass sie ihre Wirksamkeit optimal entfalten konnten. Das bedeutet eine bestimmte Größe von Bild und Text, aber auch den nötigen Platz für Leere und Zwischenraum. Um diese „produktive Leere“ hatten die Autoren jedoch sehr zu

¹² In: Wladimir Lindenberg, *Die Menschheit betet*, München-Hamburg 1968, 75.

¹³ Die Autorengruppe KEPT ist demgegenüber in der Buchreihe *Thema: Religion für die Sekundarstufe I* (aufbauend erscheinend ab 2002) wieder zum seitenübergreifenden Kapitelprinzip zurückgekehrt.

¹⁴ Bisher sind die Glaubensbücher *Lebens-Quellen* (Kurt Zisler/Dorothea Uhl/Heinz Finster 2002), *Licht-Blicke* (Dorothea Uhl/Heinz Finster/Kurt Zisler 2003) und *Frei-Räume* (Walter Prügger/Anton Schrettle/Franz Feiner 2004) erschienen.

kämpfen, und zwar einerseits in der begutachtenden Lehrplankommission, andererseits den Verlagen gegenüber, die diese leeren Plätze eher als Platzvergeudung sahen.

Eine Diskussion entstand auch um das Abdrucken der Bibeltexte. Da neben den Büchern für den Religionsunterricht die Schulbibel als Schulbuch ebenfalls zur Verfügung gestellt wurde, meinten viele, ein solches Abdrucken von Bibeltexten sei eher eine Verdoppelung. Mit dem Argument einer Heraushebung und der einprägsamen Gestaltungsmöglichkeit haben sich die Autorinnen und Autoren dann aber doch durchgesetzt.

2.3 Biblische Erzählungen

„Erzählen ist eine Grundform jüdisch-christlicher Überlieferung. Darin zeigen sich die prophetische Kraft ‚gefährlicher Erinnerungen‘, die Vorstellungen einer erlösten Welt als Hoffnungsspuren und das Wirken Gottes in der Geschichte. Dieses Handeln Gottes erweitert die Grenzen der Wirklichkeit ... Religionsunterricht braucht das Erzählen und Zuhören und dabei die Erfahrung der Erzählgemeinschaft.“¹⁵ Besonders zahlreich sind die biblischen Texte in den Büchern zu finden.

Ich möchte wieder Hartmut von Hentig zu Wort kommen lassen.

„Das erstaunlichste Beispiel dafür, dass und wie der Mensch Geschichten braucht, ist die Bibel – die Aufzeichnungen eines Volkes von seinen Erfahrungen mit Gott. Diese Erfahrungen sind dadurch zur Geschichte Israels geworden, d.i. zu seinem unumkehr-

baren Schicksal, seinem Werdegang, seiner ‚Bildung‘ im ursprünglichsten Sinn. Die Bibel war und ist Erinnerung, Selbst-Vergewisserung, Lebensgesetz, Weltdeutung – und in alldem das, was man in einem dunklen Wort Offenbarung nennt: Wenn Menschen sich das alles über die Zeiten hinweg erzählen, ist es in der Tat, als spräche Gott über seine Pläne – Aussage des Ganzen über sich selbst... Das geschieht nicht durch Wörter, sondern durch die in ihnen mitgeteilten Sinnfiguren.“¹⁶

Der Hinweis auf die „Sinnfiguren“ macht uns deutlich, dass Erzählungen eine Ganzheit bilden. Diese „Sinnfiguren“ – einmal wahrgenommen – werden auf andere und eigene Situationen übertragbar. So kann eine Brücke „Von der Bibel zum Leben“ und „Vom Leben zur Bibel“ geschlagen werden, wie es das Programm der Bibellektüre nach Carl Mesters initiiert.¹⁷ „Bibel und Leben können miteinander verbunden sein, denn sie sind wie zwei Zweige, die aus ein und demselben Stamm hervorgehen. Sie gehen beide aus demselben Gott hervor. Wer beide miteinander in Verbindung gebracht hat, sieht das liebevolle Gesicht Gottes hinter den Dingen, von denen die Bibel erzählt, und nimmt die Anwesenheit dieses selben in den Dingen des eigenen Lebens wahr. Wenn das geschieht, dann fängt die Bibel an, vom Leben zu sprechen, und das Leben fängt an, das Verständnis der Bibel zu erleichtern.“¹⁸

Das bedeutet in anderen Worten, die Bibel kann das Leben der Schülerinnen und Schüler erhellen und eine in ihm anwesende, verborgene Struktur (Sinn-

¹⁵ Georg Hilger, *Wie Religionsunterricht gestalten? Methodenfragen und ihre Implikationen*, in: Georg Hilger/Stephan Leimgruber/Hans-Georg Ziebertz, *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, 214.

¹⁶ Hartmut von Hentig (s. Anm. 10), 106.

¹⁷ Carl Mesters, *Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben*, Mainz-München 1982.

¹⁸ Ebd. 15.

figur) erkennen lassen; und umgekehrt können die SchülerInnen aus ihren Lebenserfahrungen die Glaubenserfahrungen der Bibel erkennen.

So ergibt sich ein neues Verständnis vom Verhältnis von Bibel und Lesen. Dieses neue Verständnis hat Dorothee Sölle beschrieben:

„Eine afrikanische Frau,/ auf einer Konferenz befragt,/ warum sie denn immer die Bibel lese,/ es gäbe doch so viele Bücher,/ sie könne doch nun lesen und schreiben,/ gab, in die Enge getrieben,/ schließlich die Antwort:/ „ich lese doch gar nicht. Das Buch liest mich.““¹⁹

Diese neue Perspektive, ja mehr noch, dieses neue Ergriffenwerden wird auch neuerdings in der ästhetisch orientierten Religionspädagogik reflektiert.

Aus der Fülle der biblischen Erzählungen sind aus dem Ersten Testament die Erzählungen des Exodus, Abrahams, Davids, der Schöpfung zentrale Themen des Religionsunterrichts und damit auch der Bücher. Daneben finden wir zentrale prophetische Texte und der Weisheitsliteratur. Einen besonderen Platz nehmen die Psalmen ein.

Auch aus dem Neuen Testament finden wir im Laufe der Schuljahre exemplarische Beispiele zu den verschiedenen Textformen, wie Kindheits Erzählungen, Wundererzählungen, Gleichnisse, Passions- und Auferstehungserzählungen sowie Texte von Paulus und anderer Bücher des Neues Testaments.

2.4 Lyrik

...Fliege bunter Schmetterling

Es muss die Larve

Sich entlarven,

damit die Puppe
werden kann.

Es muss die Puppe
Sich entpuppen,
damit der Falter
fliegen kann.

Entlarve dich!
Entpuppe dich!
Fliege, bunter Schmetterling!
(Rupp Federsel²⁰)

Das Rätsel
Drei Brüder wohnen in einem Haus,
sie sehen wahrhaft verschieden aus,
doch willst du sie unterscheiden,
gleicht jeder den anderen beiden.
Der erste ist nicht da, er kommt erst nach Haus.

Der Zweite ist nicht da, er ging schon hinaus.
Nur der dritte ist da, der Kleinste der drei,
denn ohne ihn gäbs nicht die anderen zwei.
Und doch gibt's den dritten, um den es sich handelt,
nur weil sich der erst' in den zweiten verwandelt.

Denn willst du ihn anschauen, so siehst du wieder

Immer einen der anderen Brüder!
Nun sag mir: Sind die drei vielleicht einer?
Oder sind sie nur zwei? Oder ist er gar – keiner?

Und kannst du, mein Kind, ihre Namen mir nennen,
so wirst du drei mächtige Herrscher erkennen.

Sie regieren gemeinsam ein großes Reich –
Und sind es auch selbst! Darin sind sie gleich.

(Michael Ende²¹)

¹⁹ Dorothee Sölle, Die Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte, Stuttgart 1987, 295.

²⁰ Rupp Federsel, zitiert aus: „The Power of love“ – Werkstatt Liebeskultur, Diözese St. Pölten 1999; Beispiel aus: Walter Prügger u.a., Freiräume. Glaubensbuch 3 HS/AHS, Salzburg 2003, 119.

²¹ Michael Ende, Momo, Stuttgart 1973, 75. Beispiel aus: Martin Jäggli u.a., Du traust mir was zu. Religion 4, Klagenfurt u.a. 1997, 74.

Die Silhouette von Lübeck

*Damit die erde hafte am himmel, schlugen
die menschen
kirchtürme in ihn*

*Sieben kupferne nägeln, nicht aufzuwiegen
mit gold*

(Reiner Kunze²³)

Das sind drei Beispiele poetischer Texte aus drei unterschiedlichen Büchern für den Religionsunterricht. – Poetische Sprache gehört zu den Grundaussdrucksformen menschlicher Kultur. Sie ist nicht Information über Mensch und Welt, sondern ein Versuch, dem im menschlichen Leben und in der Welt Wesentlichen, Erlebten und Erfahrenen nachzugehen und ihm einen Ausdruck zu verleihen. So überschreitet die Poesie den Raum der ersten Wahrnehmung und führt in die Tiefen des Menschen und auch des Glaubens.

„Poetische Sprache ist kein Luxus. Sie ist eine unverzichtbare Dimension der Menschlichkeit... Es gehört zum Wesen der Religion, dass sie reich ist an Emotionen, an Phantasie, an Visionen ... Durch seine Poesie – behaupte ich, prägt das Christentum mehr als durch Lehre und Appell. Psalmen, Hymnen, Choräle, Spirituals, aber auch die neuern Songs, Lieder und Gedichte sind als poetisch gestaltete Erfahrung Träger religiöser Überzeugung in einer verdichteten Gestalt.“²⁴

Gedichte und Lieder der verschiedenen Jahrhunderte bedienen sich einer eigenen Sprachform und sind ständig auf der Suche nach einer neuen Sprache. „Der Lyriker bietet den Menschen etwas, das nicht wieder zur Vorbereitung für etwas anderes wird: das ‚Unnütze‘ und zugleich ‚Unverzichtbare‘... das, worauf es in Wahrheit ankommt.“

Der Lyriker bietet uns die Pause, in der die Zeit still steht, alle Künste bieten diese Pause an. Ohne dieses Innehalten, für ein ‚Tun‘ anderer Art, ohne die Pause, in der Zeit stillsteht, kann Kunst nicht angenommen werden, noch verstanden, noch zu eigen gemacht.“²⁴

Lyrik eröffnet dem Menschen demnach Wesentliches. Sie gibt aber auch ein neues Zeitmaß vor. Damit wird sie zu einem Korrektiv der Beschleunigung heutiger Gesellschaft. Sie ist daher auch eine Möglichkeit, jene „Verlangsamung“ zu erreichen, von der in der neuen Religionspädagogik vermehrt als Aufgabe gesprochen wird.²⁵

Wenn Hilde Domin die ‚Pause‘ nennt, die Lyrik einzubringen vermag, so können wir uns an ein Wort von Johann Baptist Metz erinnern: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.“²⁶ Demnach habe Poesie die Fähigkeit, Erfahrungsraum für Religiöses zu eröffnen.

In dem Zusammenhang ist es stimmig zu beobachten, dass Lyrik häufig in den Büchern für den Religionsunter-

²³ Reiner Kunze, Selbstgespräche für andere. Gedichte und Prosa, Stuttgart 1989, 32. Beispiel aus Kurt Zisler u.a., Glaubensbuch AHS 2, Dem Leben auf der Spur, St. Pölten o. J., 11.

²⁴ P. Corneli, Lieder, Lyrik, Liturgien. Sprache des Glaubens – Sprache des Zweifels, in: Dieter Zilleßen u.a. (Hg.), Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze, Anregungen, Aufgaben, Rheinbach-Merzbach 1991, 299.

²⁵ Hilde Domin, Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft, Frankfurt 1993, 26.

²⁶ Vgl. Georg Hilger, Ästhetisches Lernen, in: Georg Hilger/Stephan Leingruber/Hans-Georg Ziebertz, Religionsdidaktik (s. Anm. 15), 315.

²⁷ Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1984, 150.

richt zu finden ist. Dazu sind auch die zahlreich abgedruckten Psalmen aus dem Ersten Testament zu rechnen.

3. Auswahl von Literatur

Im Gesamten können wir bei einer Übersicht über die AutorInnen feststellen, dass eine große Zahl bekannter Autorinnen und Autoren der Literaturgeschichte vorkommen. Weitgehend finden wir bekannte Vertreter der klassischen Moderne, aber auch Vertreter zeitgenössischer Literatur. Zu beobachten ist auch die vermehrte Verwendung von literarischen Beispielen aus anderen Kulturkreisen. Dies ist wohl auf die Impulse eines interkulturellen und interreligiösen Lernens zurückzuführen. Bei der Auswahl zeigt sich auch eine neue Sensibilität für die Berücksichtigung von Frauen durch die Genderbewegung. Es ist zu wünschen, dass bei der Neuerarbeitung der Bücher für die AHS-Oberstufe zeitgenössische Literatur auch ausreichend eingearbeitet wird.

Es muss allerdings festgestellt werden, dass in den Büchern meist kurze Texte oder Ausschnitte von größeren Erzählungen zu finden sind. Selten steht eine Erzählung allein auf einer Doppelseite. Als Ergänzung wurden deshalb von vielen Autorinnen und Autoren literarische Texte in den die Bücher begleitenden Handbüchern angeboten. Daneben sind zahlreiche Vorlesebücher für den Religionsunterricht erschienen. Der Vorwurf, dass im theologisch-literarischen Dialog noch immer auf dieselben Schriftstellerinnen und Schrift-

steller zurückgegriffen werde, „deren Werke religiöse Motive aufweisen beziehungsweise die als religiöse Personen bekannt sind“²⁷, kann aus diesem Befund nicht bestätigt werden. Wohl finden sich in manchen Büchern manche Autoren in gehäufter Zahl. Bewährte Texte scheinen auch von einer Schulbuchreihe in die andere mit übernommen zu werden. Es ist jedoch in den neuen Buchreihen das Bemühen zu erkennen, immer auch zeitgemäße und neue literarische Beispiele einzubringen.

Entscheidend ist das Grundverständnis, warum ein Text gewählt wurde und welche Funktion er erfüllen soll. Grundsätzlich hat sich ein Verständnis entwickelt, das eine Verzweckung von Literatur für bestimmte Ziele ausschließt und sie als eigene Kunstwerke gelten lässt. Dorothee Sölle hat schon diese Autonomie der Dichtung eingefordert.²⁸ Und seit Umberto Eco gilt jedes Kunstwerk als „offenes Kunstwerk“, das sich erst im Betrachter beziehungsweise im Leser vollendet.²⁹

Selbstverständlich liegt es nicht nur bei den auswählenden Autoren, diese offene und autonome Sicht der Literatur sicherzustellen. Es ist vor allem die Fähigkeit der Religionslehrerinnen und -lehrer, die solche Texte in der Schule verwenden, diesen Anspruch und diese Offenheit durchzuhalten. Derartiges Verständnis muss natürlich auch in der Ausbildung der Religionslehrerinnen und -lehrer eingeübt und verstärkt werden.

²⁷ Brigitte Schwenns-Harrant, *Erlebte Welt – erschriebene Welt. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart*, Innsbruck-Wien 1997, 13.

²⁸ Dorothee Sölle, *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, Darmstadt/Neuwied 1973, 77; jetzt wieder verfügbar in: *Dies., Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit*, Mainz 1996.

²⁹ Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt 1977 (*Opera aperta*, Mailand 1962).

4. Warum Literatur im Religionsunterricht – Verwirklichung einer ästhetisch orientierten Religionspädagogik

Auf die Frage, wie Gottes Wort zum Menschen kommen und wie der Mensch in seinem Leben Gott entdecken kann, ist in letzter Zeit eine Hinwendung zur Kategorie des Ästhetischen erfolgt, um das Moment der Wahrnehmung und der Erfahrung neu zu gewichten.³⁰

Für die Religionspädagogik als Theorie religiöser Erziehungs-, Lern- und Bildungsprozesse hat Joachim Kunstmann herausgearbeitet, dass es eine gemeinsame ästhetische Signatur von Bildung und Religion gibt.³¹ So ergeben sich neue Ansätze für ein ästhetisches Lernen und eine ästhetisch orientierte Religionspädagogik.³² Dabei wird auf die drei Dimensionen ästhetischer Erfahrung zurückgegriffen: Es soll eine neue Wahrnehmungsfähigkeit ermöglicht (aisthesis), die Entscheidungsfähigkeit geschärft (katharsis) und eine neue Handlungsfähigkeit eröffnet werden (poesis).³³ In Werken der Kunst können diese Dimensionen in besonderer Weise wahrgenommen und erschlossen werden.

Literatur ermöglicht als Kunstwerk neue Wahrnehmung

Literatur ergreift, entweder im Sinne von Faszination oder von Provokation.

Entsprechend dem griechisch medialen Wort „aisthanomai“ können wir daran die Doppelbewegung erfahren: ich lese einen Text – und der Text liest mich, wie es vorher geheißen hat; wir lesen und werden in Geschichten verstrickt...

Möglich wird das, wenn in den Hörenden und Lesenden dieser „Hallraum des Herzens“ geöffnet wird.

Das Geräusch der Grille

Eines Tages besuchte ein Indianer einen weißen Mann, mit dem er befreundet war. In einer Stadt zu sein, mit all dem Lärm, den Autos und den vielen Menschen um sich, war ganz neuartig und ein wenig verwirrend für den Indianer.

Die beiden Männer gingen die Straße entlang, als plötzlich der Indianer seinem Freund auf die Schulter tippte und sagte: „Bleib einmal stehen. Hörst du auch, was ich höre?“

Der weiße Freund horchte, lächelte und sagte: „Alles, was ich höre, ist das Hupen der Autos und das Rattern der Busse. Und dann freilich auch die Stimmen und die Schritte der vielen Menschen. Was hörst du denn?“ „Ich höre ganz in der Nähe eine Grille zirpen“, antwortete der Indianer. Wieder horchte der weiße Mann. Er schüttelte den Kopf. „Du musst dich täuschen“, meinte er dann. „Hier gibt es keine Grillen. Selbst wenn es hier irgendwo eine Grille gäbe, würde man doch ihr Zirpen bei dem Lärm, den die Autos machen, nicht hören.“ Der Indianer ging ein paar Schritte weiter. Vor einer Hauswand blieb er stehen. Wil-

³⁰ Vgl. Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995; ders., *Praktische Theologie und Ästhetik*, München 1987.

³¹ Joachim Kunstmann, *Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse*, Gütersloh-Freiburg 2002.

³² Georg Hilger, *Ästhetisches Lernen* (s. Anm 25), 305–318; ders., *Dimensionen des Ästhetischen*, in: Engelbert Groß/Klaus König (Hg.), *Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 19–29; Reinhard Göllner, *Von der Handlungswissenschaft zu einer Religionspädagogik der Ästhetik – ein Paradimenwechsel?*, in: RU – heute, Mainz 2003; Kurt Zisler, *Ästhetik und Religionspädagogik*, in: RPB 38 (1996) 43–60; ders., *Kunst öffnet Augen. Ästhetik und Religion*, in: CPB 111 (1998) 7–12.

³³ Vgl. Hans Robert Jauss, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanz 1972.

der Wein rankte an der Mauer. Er schob die Blätter auseinander, und da – sehr zum Erstaunen des weißen Mannes – saß tatsächlich eine Grille, die laut zirpte.

Nun, da der weiße Mann die Grille sehen konnte, fiel auch ihm das Geräusch auf, das sie von sich gab. Als sie weitergegangen waren, sagte der Weiße nach einer Weile zu seinem Freund: „Natürlich hast du die Grille hören können. Dein Gehör ist eben besser geschult als meines. Indianer können besser hören als Weiße.“ Der Indianer lächelte, schüttelte den Kopf und erwiderte: „Du täuschst dich, mein Freund. Das Gehör eines Indianers ist nicht besser als das eines weißen Mannes. Pass auf, ich will es dir beweisen.“ Er griff in die Tasche, holte ein 50-Cent-Stück hervor und warf es auf das Pflaster. Es klimperte auf dem Asphalt, und Leute, die mehrere Meter von den beiden Männern entfernt gingen, wurden auf das Geräusch aufmerksam und sahen sich um.

Einer hob das Geldstück auf, steckte es ein und ging seines Weges. „Siehst du“, sagte der Indianer, „das Geräusch, das das 50-Cent-Stück gemacht hat, war nicht lauter als das der Grille. Und doch hörten es viele der weißen Männer und drehten sich danach um, während das Geräusch der Grille niemand hörte außer mir. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass das Gehör der Indianer besser ist. Der Grund liegt darin, dass wir alle stets das gut hören, worauf wir zu achten gewohnt sind.“

(Frederik Hetmann³⁴)

Literatur bringt Erkenntnisse

Wir haben oben über die Möglichkeiten einer Identifikation mit Literatur gesprochen. Literatur bringt wie jede

Kunst eine neue Erkenntnis über den Menschen. Diese Eröffnung von Erkenntnis ist tendenziell aber nicht begrenzt. Bei der Vorstellung der einzelnen Bereiche menschlichen Lebens kennen wir die klassische vorgegebene Einteilung von Erde und Himmel. Damit wurde aus einer vorgegebenen Naturerfahrung die Zuordnung des Bereiches der Erde für den Menschen und des Himmels für den Bereich des Göttlichen und Religiösen. Diese Bereiche, die ursprünglich als durchaus miteinander verwoben erschienen, wurden im Laufe der Entwicklung streng voneinander getrennt. Es bedurfte eines langen Weges, bis es wieder möglich war, dieses Verwobensein grundsätzlich neu zu denken. Nicht in den Kategorien von oben und unten oder innen und außen. Das bedeutete zum Beispiel, dass Menschliches und Religiöses auch thematisch streng getrennt wurden. So galt ein Heiligenbild von vornherein als religiös und ein Landschaftsbild von vornherein als weltlich.

In der Bildenden Kunst wurde in Frankreich durch die Dominikaner Paul Régamey und Marie-Alain Couturier eine Wende erreicht, indem sie erkannten, dass jedes wahre Kunstwerk religiös ist, unabhängig von Thema und Künstler. So hatten sie den Mut, von Künstlern – unabhängig von deren Glaubenseinstellung – Kirchen bauen und ausgestalten zu lassen. (Siehe die berühmten Kirchenbauten von Ronchamp, Audincourt und Assy.)

In der Religionspädagogik hatte Hubertus Halbfas diese Sicht auf Literatur übertragen eingefordert, indem er postulierte: „Alle Dichtung ist religiös“³⁵.

³⁴ Aus: Welt in Christus, 160/161, Feldkirch 1982, 65; Beispiel aus Dorothea Uhl u.a., Licht-Blicke. Glaubensbuch 2 für HS und AHS, St. Pölten 2003, 65.

³⁵ Hubertus Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf 1961, 212.

In dem Sinn kann die Erzählung vom „Ulmenstamm“ und die Darstellung eines Astkreuzes der Gotik, das an anderer Stelle im Buch angeboten wird, möglicherweise eine innere Ähnlichkeit erkennen lassen. Kunstwerke sind also gleichsam Fenster, die im Blick auf Mensch und Welt auch das Religiöse aufleuchten lassen und umgekehrt.

*„Ich löschte das Licht, um den Schnee und die Bäume zu sehen. Und ich sah den Schnee und die Bäume durch das Fenster, und ich sah den Mond. Doch dann sah ich, dass Schnee, Baum und Mond nur wieder Fenster sind, und durch dieses Fenster sahst Du mich an.“*³⁶

Der spezifische Erkenntnisgewinn liegt nicht im Durchschauen eines Einzelbereichs des Menschlichen oder Religiösen, sondern vielmehr im Erkennen

der Verwobenheit und Zusammengehörigkeit beider.

Literatur ermöglicht Freiheit und Kreativität

Sie unterbricht die Vorherrschaft des Vorhandenen, des Lebensflusses, dessen, was uns aufgegeben ist. Sie schafft eine Pause und gibt damit die Möglichkeit eines Neuentwurfs.

Durch die literarischen Beispiele und dazugehörige Impulse in den Arbeitsanregungen sollen Schülerinnen und Schüler Freude daran bekommen, sich auch sprachlich im Schreiben von Texten und Gebeten kreativ auszudrücken.³⁷ Dieses kreative Tun macht Schülerinnen und Schülern Freude und kann auch zur Beliebtheit des Faches Religion beitragen.³⁸

* Ernesto Cardenal, In der Nacht leuchten die Wörter, Gütersloh. Beispiel aus *Dorothea Uhl u.a., Licht-Blicke* (s. Anm. 34), 67.

* Vgl. dazu die Anregungen bei Fritz Oser, *Kreatives Sprach- und Gebetsverhalten in Schule und Religionsunterricht*, Olten 1972.

* Anton A. Bucher, Auf dem Spielplatz, im Kinderzimmer oder vor dem Computer? In welchen Räumen können Kinder Glück erleben, in: CPB 112 (1999) 66–70.

FRANZ SCHUPP

Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner¹

Am 5. März 2004 jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag Karl Rahners. Rahner ist der wohl bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, der wie kein anderer die Theologie- und Kirchengeschichte beeinflusst hat. Zu fast allen Disziplinen hat Rahner weichenstellende Beiträge geschrieben, zentrale Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils tragen die Handschrift seines anthropologischen Denkens. Zu Recht gilt darum der Name „Rahner“ auch als Synonym für den Aufbruch von Theologie und Kirche zum Denken der Neuzeit und der Moderne. Die ThPQ ehrt diesen großen Theologen mit einem Beitrag eines einstigen Kollegen, des ehemaligen Jesuiten und Dogmatikers an der Theologischen Fakultät Innsbruck Franz Schupp. Schupp zeigt die selten reflektierten geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen, in denen sich Rahners Theologie entwickelte, und interpretiert dessen Schlüsselbegriff des „Übernatürlichen Existentials“ in einer Weise, die auch für die Rahnerforschung von größter Bedeutung ist. (Redaktion)

Ich beginne mit einer Vorbemerkung. Alles, was hier kurz angedeutet werden soll, steht unter der Voraussetzung, dass sich die Theologie mit der Philosophie auseinandersetzen soll. Dies ist keine Selbstverständlichkeit, sondern beruht auf einer *historischen Entscheidung* der Christen etwa im 2. Jahrhundert. Wenn ich hier von einer „historischen“ Entscheidung spreche, so ist dies in einem zweifachen Sinn gemeint: 1. Sie hatte eine *weittragende Bedeutung*. 2. Sie war aber *kein notwendiges*, sondern ein *kontingentes Ereignis*, dessen Gegenteil also ebenso gut möglich gewesen wäre. Diese Entscheidung war auch tatsächlich *keineswegs unumstritten*. Wir erinnern uns an das Schlagwort Tertullians: „Was hat Jerusalem mit Athen zu tun?“, der damit einer Haltung vieler lateinisch sprechender Christen Ausdruck verlieh. Durchgesetzt haben sich aber die griechischen

Theologen, die das Christentum mit der damaligen hellenistischen Bildung in Verbindung bringen wollten. Die Annahme, diese Entscheidung sei unumkehrbar, ist ein Irrtum, und es gab immer wieder und es gibt auch im 21. Jahrhundert ganz maßgebliche Leute der Kirche, die versuchen, diese historische Entscheidung rückgängig zu machen. Zur Zeit Karl Rahners waren aber solche Bestrebungen kaum spürbar, es ging also dort nicht um eine Abkoppelung von der Philosophie, sondern nur um die Frage, was denn die „richtige“ Philosophie für die Theologie sei.

Um größtmögliche Klarheit zu erreichen, stelle ich – ganz im Sinne der mittelalterlichen Theologie – meine These gleich an den Anfang und versuche sie dann zu begründen. Die These lautet so: (1) Die Theologie Rahners setzt geistesgeschichtlich bei der Transzendental-

¹ Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag des Autors am 6. März 2003 an der KTU Linz. Der Vortragstil wurde im Wesentlichen beibehalten. (Anm. d. Red.)

philosophie Kants an – sie setzt somit genau dort an, wo geschichtlich gesehen die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit der zeitgenössischen Philosophie einen – auch institutionell so gewollten – Abbruch gefunden hat. Dies bedeutet auch: Für Rahner war Maréchal wichtiger als Heidegger.

(2) Die Theologie Rahners ist im Rahmen der nicht aufgearbeiteten Problematik des Modernismus und der *Nouvelle théologie* zu sehen.

Schon im Voraus möchte ich in Bezug auf (1) ganz klar machen, dass ich dann, wenn ich Rahner weniger „heideggerisch“ und mehr „kantisch“ interpretiere, in keiner Weise der Theologie Rahners „Modernität“ abspreche, ganz im Gegenteil: Meines Erachtens gilt: Je weniger Heideggers Philosophie und je mehr die Kants für Rahner maßgebend war, um so „aktueller“ ist seine Theologie.

Im Folgenden werde ich Ihnen ziemlich viel aus der Geschichte erzählen und etliche Namen nennen, die Sie vielleicht noch nie gehört haben. Werden Sie aber bitte nicht ungeduldig und sagen Sie nicht: „Wann kommt er denn endlich zur Theologie von Karl Rahner?“. Seien Sie versichert, ich bin von Anfang an genau bei dieser Theologie, nur eben nicht bei einzelnen Themen, sondern bei der Frage der „Motivation“, die hinter dieser ganzen Theologie stand, und diese hatte ihren Grund darin, dass Karl Rahner versuchte, einen – in heutiger Terminologie ausgedrückt – *Reformstau* zu überwinden, der 1950 schon seit hundert Jahren die katholische Theologie ins intellektuelle Abseits gedrängt hatte.

Bei der Darstellung gehe ich eine Art „theologische Hintertreppe“.² Ich zitiere im Folgenden einige Male aus der 2. Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*, weil eben Rahner einer der beiden – und für die systematische Sicht der entscheidende – Herausgeber des *Lexikon* war. Rahner hat bestimmt nicht alle Artikel des *Lexikon* gelesen, aber die von mir zitierten kannte er sicher, und für so zentrale Themen wie *Neuscholastik* oder *Modernismus* zog er verständlicherweise solche Bearbeiter heran, die im Großen und Ganzen eine seiner eigenen nahe stehende Auffassung vertraten. Dann aber sehe ich mir die wichtigen Stichworte im *Kleinen theologischen Wörterbuch* an, das Rahner 1961 zusammen mit Herbert Vorgrimler herausgegeben hat. Rahner übernahm dort zahlreiche Artikel aus dem *Lexikon für Theologie und Kirche*, nicht wenige verfasste er aber neu. Vorgrimler hatte zu dieser Zeit gerade erst bei Rahner promoviert, und die entscheidenden Beurteilungen im *Wörterbuch* stammen ausschließlich von Rahner.

Um zu verstehen, was Karl Rahner in seiner Theologie unternahm und warum er genau dies unternahm, müssen wir uns zunächst die Theologie der Zeit ansehen, in der er studierte. Es war jene Form der Theologie, die mit dem Begriff *Neuscholastik* bezeichnet wird. „Scholastik“ wird die Theologie des Mittelalters genannt. Diese war aber (außer in Spanien) spätestens seit der Zeit der *Aufklärung*, also seit dem 18. Jahrhundert, nicht mehr fortgeführt worden. Im 19. Jahrhundert war die Situation eine andere, sie war geprägt durch die Philosophie Kants und dann

² Quellen: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl. hrsg. von J. Höfer/K. Rahner, Freiburg/Br. 1957–1967 (= LThK); *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Hrsg. von H. Denzinger/A. Schönmetzer, Freiburg 1965 (= DS).

die des *Deutschen Idealismus*. Dieser Situation stellten sich bedeutende Theologen wie Georg Hermes (1775–1831), der vor allem von Kant ausging, und Anton Günther (1783–1863), bei dem die Frühform des Deutschen Idealismus, also die romantische Phase desselben, zum Tragen kam. Hermes wurde 1835 verurteilt (DS 2738–2740), Günther wurde 1857 verurteilt (DS 2828–2831). Man machte beiden den Vorwurf des *Semirationalismus*, es bestand also – etwas vereinfacht gesagt – der Verdacht, hier würden die Offenbarungswahrheiten als so der Vernunft entsprechend aufgefasst, dass sie, wenn sie einmal geoffenbart waren, auch als vernünftig begriffen werden konnten. Und genau in diesem Zusammenhang der Verurteilung Günthers nahm das kirchliche Lehramt erstmals positiv Bezug auf die Neuscholastik. Neben Hermes und Günther hatten auch weitere Theologen versucht, sich mit Kant und dem Deutschen Idealismus zu befassen. Dies gilt vor allem von der sogenannten Tübinger Schule, also Johann Sebastian Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838), Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) und anderen. Auch Antonio Rosmini (1797–1855) war von Kant ausgegangen, dann aber zu der Vorstellung einer im menschlichen Geist immer schon gegenwärtigen, angeborenen Seins- und Gottesidee gelangt. Verschiedene Thesen Rosminis wurden 1887, also lange nach seinem Tod, verurteilt (DS 3201–3241). All diesen Bemühungen wurde um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Neuscholastik entgegengesetzt. Diese hatte in Italien und Spanien schon vorher begonnen, wurde aber erst zu dieser Zeit breit und kirchlich offiziell wirksam. Was wollten die Ver-

treter dieser Neuscholastik? Um nicht ideologisch verdächtig zu sein, zitiere ich hier Gottlieb Söhngen aus dem *Lexikon für Theologie und Kirche* aus dem Jahre 1962 (zweite Auflage): Bei der Neuscholastik handelt es sich um

„(...) ein systematisches und historisches Zurück zur Theologie und Philosophie der Vorzeit, einen Rückgriff zur Erneuerung und ‚Verteidigung‘ katholischer Theologie gegen die neuzeitliche Säkularisation des abendländischen Geistes“³.

Dieses „Zurück zur Theologie und Philosophie der Vorzeit“, von dem Söhngen spricht, hat jedoch einen, von Söhngen auch angeführten Namen: Josef Kleutgen (1811–1883). Dieser hatte zwei Werke verfasst: *Theologie der Vorzeit verteidigt* (3 Bände 1853–1870) und *Philosophie der Vorzeit verteidigt* (2 Bände 1860–1863). Bei dieser „Verteidigung“ stand als gegnerisches Gegenüber genau jene „Säkularisation des abendländischen Geistes“ im Visier, von der Söhngen spricht, die durch Kant und den deutschen Idealismus repräsentiert war. Kleutgen war aber nicht nur ein – in seinem Gebiet unbestritten guter – Historiker, sondern hatte außer mit seiner Zurück-zur-Vorzeit-Theorie auch eine kirchen- und ideenpolitisch wichtige Funktion: Auf ihn geht die endgültige Umarbeitung der Konstitution *De fide catholica* des 1. Vatikanischen Konzils zurück, und ebenso war er an dem Schema der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes von 1870 entscheidend beteiligt. Was sich aus dieser ideenpolitischen Konstellation ergab, war – wiederum etwas vereinfachend gesagt – ein rigoroser *Supranaturalismus*, in dem dem Menschen eine Offenbarung entgegentritt, für die es in seinem Lebens-, Denk- und Vorstellungsbereich eigentlich gar

³ G. Söhngen in LThK 7, 1962, 925.

keine Anknüpfungspunkte gibt. Die apologetische Fundamentaltheologie hatte für die Glaubwürdigkeit dieser Offenbarung den Nachweis durch Wunder und Weissagen zu erbringen, und dann ging man unbekümmert an die Darlegung der Wahrheiten dieser Offenbarung, wie sie in den Dogmen formuliert waren. Rahner nannte dies immer „Extrinseizismus“ (ein Ausdruck, der vor allem von Blondel gebraucht worden war), das heißt: etwas, das von außen herantritt, was uns aber fremd bleibt.

In dieser Neuscholastik hatte man sich ein völlig ungeschichtliches und unrichtiges Verständnis der Philosophie und Theologie des Mittelalters zurechtgelegt. Auch dieses Urteil ist nicht nur meines, sondern das Söhngens: Die Neuscholastik

„(...) mündete in eine bloße Repristination oder Thesenscholastik, die sich nicht nur ein Oberflächenbild der neuzeitlichen Philosophie zurechtmachte, sondern gerade so auch an der großen geistigen Überlieferung des Mittelalters in die Neuzeit hinein und an den lebendigen Kräften scholastischen und antiken Denkens vorbeisah; man verfehlte den wirklichen Kant und den wirklichen Hegel, aber man verfehlte dabei auch – verdientes Schicksal aller bloßen Repristination – die eigene Sache“⁴.

Söhngen hat vollkommen recht. Während der historische Thomas von Aquin die neueste philosophische Literatur eines Averroes las, auch dann, wenn dies von der Kirche verboten war, wurde nun Thomas von Aquin zum Schutzschild gegen jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der Philosophie des 19. Jahrhunderts ausgebaut. Während Thomas von Aquin – ohne Namensnennung – 1277 durch den Bischof von Paris und 1284 und 1286 in

den Verurteilungen durch die Erzbischöfe von Canterbury als zu modern und zu averroistisch mitverurteilt wurde, wurde er nun im 19. Jahrhundert zum Sigel der Sperre gegen die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie. Die ideenpolitische Verwendung des Thomas von Aquin stellte dessen ureigenste Intention geradezu auf den Kopf. Dies fand 1879 seinen Höhepunkt in der Enzyklika *Aeterni Patris* Leos XIII. (DS 3135–3140) und dann nochmals 1914 unter Pius X. in den 24 Thesen der römischen Studienkongregation über die philosophischen Grundlehren des Thomas von Aquin (DS 3601–3624), die den Charakter philosophischer Dogmen erhielten (so etwa der reale Unterschied von Essenz und Existenz). Theologiegeschichtlich ist einfach festzuhalten – und dies ist entscheidend für meine Einordnung der Theologie Karl Rahners: Die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit der jeweiligen zeitgenössischen Philosophie ist um die Mitte des 19. Jahrhunderts abgebrochen worden, die vereinzelt Versuche, Kant und den Deutschen Idealismus zu verarbeiten, wurden institutionell verurteilt und fanden keine Fortsetzung. Oder anders gesagt: Mit Hermes, Günther, Rosmini und den Tübingern hörte das selbständige Denken in der katholischen Theologie auf – dass philosophie- und theologiegeschichtlich dann im Sinn des historischen Positivismus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts viel geleistet wurde, sei dabei unbestritten. Dazu stellt Rahner im *Kleinen theologischen Wörterbuch* fest, dass die Versuche der Theologen im 19. Jahrhundert, sich mit einer wesentlich gewandelten geistigen Situation (Kant, Deutscher Idealismus) auseinanderzu-

⁴ Ebd.

setzen, gescheitert sind oder jedenfalls keinen Einfluss gewinnen konnten:

„(...) im allgemeinen dominiert die Neuscholastik (...). So ist der Abstand zwischen dem faktischen Stand der kath[oli-schen] Theologie und den religiösen Erfordernissen der Zeit trotz aller (besonders historischen) Gelehrsamkeit größer, als er sein sollte. Die Überwindung dieses Zustandes bahnt sich nur langsam und unter Fehlgriffen (→ Modernismus) an“⁵.

Diese Art neuscholastischer Philosophie und Theologie hatte sich seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts durch entsprechende institutionelle Maßnahmen – sie wurde auch in Canones des kirchlichen Gesetzbuches, des *Codex iuris canonici* (cann. 589 und 1366) eingeschärft – in praktisch allen theologischen Hochschulen von der Gregoriana über Washington, Paris und Löwen bis Innsbruck überall durchgesetzt. Um nur eine in unserem Zusammenhang bedeutsame Darstellung der Zusammenhänge zu nennen: Die wichtigste – und in allen Punkten zustimmende – Darstellung der Ziele und Leistungen Kleutgens wurde 1933 von Franz Lakner (1900–1974) in der *Zeitschrift für katholische Theologie*⁶ veröffentlicht. Und Lakner war niemand anderer als der etwas ältere Kollege Rahners als Lehrstuhlinhaber eines der beiden Lehrstühle für Dogmatik in Innsbruck, also Rahners zukünftiger unmittelbarer Kollege.

Zunächst aber zurück in die Geschichte der Theologie des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Ich folge dabei dem im eben angeführten Zitat von Rahner gegebenen Hinweis. Die katholische Theologie hatte also seit der Mit-

te des 19. Jahrhunderts den direkten Kontakt mit der zeitgenössischen Philosophie verloren, der Abstand zu den Erfordernissen der Zeit war sehr groß geworden. Eine vollständige Abschirmung war jedoch nicht möglich, der Abstand katholischer Theologie zu der sie umgebenden Kultur wurde am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von verschiedenen Vertretern der Theologie deutlich gespürt. Versuche, diesen Abstand zu verringern oder sogar aufzuheben, führten zu dem, was man mit dem unglücklichen Begriff „Modernismus“ bezeichnet (*moderni* gab es ja in der Theologie schon öfters, so zum Beispiel in der Diskussion um *antiqui* und *moderni* im 14. Jahrhundert). Vertreter des Modernismus traten zunächst in Frankreich und England, dann in Italien auf. Im deutschen Sprachbereich gab es keine, jedenfalls keine bedeutenden und einflussreichen Vertreter. Der Grund dieser Bewegung des Modernismus ist ziemlich deutlich. Ich zitiere Robert Scherer (der auch Herausgeber der Reihe der *Quaestiones Disputatae* im Verlag Herder war, wo ja Rahner mehrere seiner wichtigen Schriften veröffentlichte) aus dem LThK von 1962:

„Das Phänomen des Modernismus ist letzten Endes aus der nicht bewältigten Begegnung der Theologie jener Zeit mit den modernen Wissenschaften und der modernen Philosophie zu verstehen. Daß diese Aufgabe bis heute [also 1962] noch nicht restlos gelöst ist, kann man daran ermes-sen, daß nach dem 2. Weltkrieg wieder von einem Neo-Modernismus geredet werden konnte“⁷.

Die Modernisten in Frankreich, also vor allem Lucien Laberthonnière (1860–

⁵ K. Rahner/H. Vorgrimler, Art. Theologie, in: Kleines theologisches Wörterbuch, 352–354, hier 354.

⁶ Franz Lakner, Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert, in: ZkTh 57 (1933), 161–214.

⁷ LThK 7, 514.

1932) und Édouard Le Roy (1970–1954) gingen von der Philosophie Henri Bergsons (1859–1941) und Maurice Blondels (1861–1949) aus. Diese darzustellen, ist hier natürlich unmöglich, aber auch gar nicht erforderlich. Ihr Anliegen war es, philosophische Aussagen nicht in abstrakten Systemen wie denen des Deutschen Idealismus, sondern im unmittelbaren Erlebnis, in der Erfahrung zu begründen. Die Theologen des Modernismus versuchten nun entsprechend, die Offenbarung auch nicht als etwas von außen Herantretendes und Glauben Forderndes zu verstehen, sondern sie als etwas aufzufassen, das mit der Erfahrung des Menschen in Verbindung steht. Die Gegner der Modernisten sahen darin einen Irrtum, den sie mit dem Schlagwort „Immanentismus“ kennzeichneten (vgl. DS 3477), der ihrer Auffassung nach zur Folge hat,

„(...) daß der übernatürliche Charakter von Glaube, Dogma und Kirche aufgehoben wird zugunsten einer ausschließlich inneren und einfach zum Wesen des Menschen gehörenden Erfahrung Gottes im Gegensatz zu einem angeblich rein extrinsektistischen kirchlichen Glauben“⁸.

Laberthonnière erhielt 1913 Publikationsverbot. Ähnliche Probleme ergaben sich im Rahmen der Exegese und der Dogmen- und Kirchengeschichte. In der Exegese wurden die Probleme am deutlichsten bei Alfred Loisy (1857–1940), der als einer der ersten im Bereich der katholischen Theologie strenge historisch-kritische Methoden anwandte. Auch hier wieder sahen die Gegner die Gefahr der „Einebnung“ und „Aufhebung“ der Offenbarung in ganz normale historische Zusammenhänge. Loisy, seit 1889 Professor der Bibelwissenschaft am Institut Catho-

lique in Paris, wurde 1893 amtsenthooben, 1903 kamen mehrere seiner Schriften auf den Index, 1908 wurde er exkommuniziert. Ein Jahr vorher, also 1907, war schon der englische Modernist George Tyrell (1861–1907) exkommuniziert worden. Die weiteren Ereignisse sind bekannt. Pius X. verurteilte 1907 im Dekret *Lamentabili* (DS 3401–3466) und in der Enzyklika *Pascendi* (DS 3475–3500) das, was er beziehungsweise die Verfasser dieser Dokumente als die Irrtümer des Modernismus auffassten. In der folgenden Zeit setzte eine richtige Jagd auf Modernisten ein. Der Antimodernisteneid, den noch in den 60er Jahren alle ablegen mussten, die ein kirchliches Amt antreten oder das Doktorat der Theologie erwerben wollten, brachte alles noch dazu in eine juristische Form. Rahner beurteilt die Situation im *Kleinen theologischen Wörterbuch* in folgender Weise:

„Modernismus ist eine Sammelbezeichnung für theoll[ogisch] falsche oder schiefe Ansichten, die um 1900 dem an sich berechtigten Wunsch (ja der dauernden Pflicht) entsprangen, den Glaubensinhalt des Christentums den Menschen jener Zeit in adäquater Weise zu verkünden. (...) Hinzugefügt werden muß, daß bei der Polemik gegen den M[odernismus], der verkehrte Lösungen auf manche richtig gesehenen Probleme bot, viele Anhänger des M[odernismus] durch klerikale Intrigen verbittert u[nd] aus der kirchlichen Gemeinschaft getrieben wurden. M[odernismus] blieb bedauerlicherweise bis heute ein liebloses, gehässiges Schimpfwort der innerkirchlichen, von der Schwierigkeit des Glaubens in der heutigen Welt nicht angefochtenen Arroganz“⁹.

Deutliche Worte. Zu dem, was Rahner als „falsche oder schiefe Ansichten“

⁸ LThK 7, 513.

⁹ K. Rahner/H. Vorgrimler, Art. Modernismus, in: Kleines theologisches Wörterbuch, 243.

ansah, führte er im *Kleinen theologischen Wörterbuch*¹⁰ vor allem an, „Theologie sei Sache des Fühlens“. Und mit einer Religion oder Theologie als Sache des Gefühls wollte Rahner wirklich nichts zu tun haben. Für ihn war eben Kant und nicht Schleiermacher maßgeblich. Damit blieb aber selbstverständlich, wie Rahner ja auch selbst betont, das Anliegen der Modernisten unberührt, und es blieb bestehen, dass die Theologen nun schon seit erheblicher Zeit der „dauernden Pflicht ..., den Glaubensinhalt ... in adäquater Weise zu verkünden“, nicht entsprochen hatten. Diese Situation blieb ziemlich unverändert bis in die Zeit des Zweiten Weltkriegs hinein. Nach 1940 griffen verschiedene französische Theologen die Probleme, die nun schon seit beinahe hundert Jahren lang unbearbeitet geblieben waren, wieder auf. Die Themen waren von jenen des sogenannten Modernismus nicht sehr verschieden, und auch hier besaß die Philosophie Blondels wieder eine wichtige Orientierungsfunktion. Ein Zentrum dieser Bewegung bestand in der Jesuiten-Hochschule in Lyon-Fourvière, einige bekannte Vertreter waren Henri de Lubac, Jean Daniélou und Henri Bouillard. Auch andere bekannte Persönlichkeiten gehörten in den Umkreis dieser Bewegung, so Urs von Balthasar, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu und in gewisser Hinsicht auch Teilhard de Chardin (1881–1955), durch den das Problem der biologischen und historischen Evolution in der Theologie explizit gemacht wurde, obwohl Teilhard de Chardin ja gar nicht Theologie, sondern Geologie lehrte. Auch diese Bewegung wurde abgebrochen, diesmal durch die Enzyklika *Humani generis* von Pius XII. aus dem Jahr 1950. Henri

de Lubac und Henri Bouillard durften nicht weiter in Lyon-Fourvière lehren, und auch die Publikationstätigkeit von Teilhard de Chardin wurde eingeschränkt, das heißt, er durfte nichts mehr veröffentlichen, was in den theologischen Bereich „übergriff“ (diese Arbeiten wurden erst nach seinem Tod veröffentlicht). Hugo Rahner stand ebenso wie Karl Rahner mit verschiedenen Vertretern der *Nouvelle théologie* in Verbindung (beide waren im Französischen wesentlich besser zu Hause als im Englischen).

Und damit sind wir in der Zeit nach dem Krieg, als die Innsbrucker theologische Fakultät nach der von den Nationalsozialisten erzwungenen Unterbrechung von 1938–1945 ihre Tätigkeit wieder aufnehmen konnte. Dies ist auch der Zeitpunkt, zu dem Karl Rahner als Dogmatiker (seit 1948 als Professor) tätig wurde, und zwar neben seinem damals schon viel bekannteren Bruder, dem Patrologen und Kirchenhistoriker Hugo Rahner. Hier ist ein Punkt zu erwähnen, der bei der Einschätzung der Theologie Karl Rahners manchmal zu wenig berücksichtigt wird. Man erwähnt immer, dass Karl Rahner bei Heidegger studiert hat und dort auch promovieren wollte, man erwähnt aber nur selten, dass er eben auch mit und bei Hugo Rahner studiert und in Innsbruck mit einer ganz Hugo-Rahnerischen Arbeit zur Ekklesiologie der Kirchenväter tatsächlich promoviert hat. Hugo Rahner war während der genannten Aufhebung mit verschiedenen anderen Mitgliedern der Innsbrucker Fakultät nach Sitten in die Schweiz gegangen und stand mit dem sogenannten Eranos-Kreis in Ascona in Verbindung. Dieser Kreis hatte es sich zur Aufgabe gestellt, westliches und

¹⁰ Ebd., 243.

östliches Denken zu konfrontieren, später aber ging es ganz allgemein um die grundlegenden Formen des menschlichen Denkens und Vorstellens. Bei den jährlichen Treffen dieses Kreises, in dem die *Archetypenlehre* C.G. Jungs (1875–1961) eine maßgebliche Rolle spielte, trug Hugo Rahner die meisten seiner Thesen zur vergleichenden Mythenforschung vor, die später als *Griechische Mythen in christlicher Deutung* gesammelt erschienen sind. Und wenn man diese Arbeiten einmal nicht nur unter historischem, sondern unter dem – von Hugo Rahner ja immer sorgfältig fast ausgeblendet – systematischen Aspekt liest, so findet man zahlreiche Fragestellungen des Modernismus dort wieder; simplifizierend gesagt: Die Einordnung der christlichen Tradition in allgemeine historische und anthropologische Zusammenhänge.

Die für Karl Rahner maßgebliche Situation war also gekennzeichnet durch drei Orientierungspunkte: die nicht stattgefunden habende *Kant-Rezeption*, die *Neuscholastik* und den *Modernismus* mit seinen Nachläufern in der *Nouvelle théologie*. In einem ganz allgemeinen Sinn setzte Rahner bei einer Frage an, die sowohl für die Theologen des Modernismus als auch für die der *Nouvelle théologie* entscheidend gewesen und am schärfsten von Blondel formuliert worden war. Ich zitiere wieder das *Lexikon für Theologie und Kirche* mit einem Beitrag von Scherer: Blondel stellte die Frage,

„(...) ob das, was das Christentum als ‚übernatürlich‘ bezeichnet, etwas der inneren Struktur der menschlichen Freiheit Fremdes und von außen Hinzukommendes ist (*extrinsécisme*) oder ob zwischen der menschlichen Freiheit und dem ‚Über-

natürlichen‘ eine logische Entsprechung gegeben ist“¹¹.

Blondels Vorschlag war es, das sogenannte „Übernatürliche“ als „Antwort auf die apriorischen Ansprüche des menschlichen Geistes“ zu begreifen, denn ohne diesen formal-notwendigen Bezug wäre „das Übernatürliche etwas Widersinniges“¹². Genau dies hatte Henri Bouillard 1949 (also ein Jahr vor *Humani generis*) in einem großen Beitrag über *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*¹³ präzise dargelegt. Das Anliegen Blondels stimmt mit dem Rahners überein, und dies ist also genau das, was die Neuscholastik nicht anerkennen wollte und was der Modernismus zur Geltung zu bringen versucht hatte. Es hätte sich jetzt also nahegelegt, nicht nur das prinzipielle Anliegen Blondels zu akzeptieren, sondern auch an dessen Philosophie anzuknüpfen. Rahner tat dies aber nicht, wobei allerdings nicht zu übersehen ist, dass doch ein gewisser Einfluss Blondels auch bei Rahner nicht zu übersehen ist. In philosophiegeschichtlicher Hinsicht stammte die Philosophie Blondels sowohl aus dem Deutschen Idealismus als auch bereits aus der Reaktion gegen diesen. Aber: Der gesamte Deutsche Idealismus war seit der Eliminierung der Theologie Günthers und der Tübinger Schule in der katholischen Theologie überhaupt nicht aufgearbeitet worden. Es war daher geistesgeschichtlich nicht möglich, von einer Reaktion gegen den Deutschen Idealismus auszugehen, wenn die erforderliche Auseinandersetzung damit noch gar nicht stattgefunden hatte. Es gab daher – ganz gleich ob Rahner dies nun ausdrücklich so reflektiert hat (was ich bezweifle) oder

¹¹ R. Scherer in *LThK* 2, 534.

¹² Ebd.

¹³ *RSR* 36 (1949), 312–402.

nicht – nur eine Möglichkeit: Man musste dort ansetzen, wo die katholische Theologie aufgehört hatte, zu denken, und dies hieß: Vor dem Deutschen Idealismus, also bei Kant. Dies mag in unserem Zusammenhang überraschend sein. Allerdings sollten wir nicht vergessen, dass Rahner ja bei Heidegger studiert hatte, und 1929 war Heideggers Untersuchung zu *Kant und das Problem der Metaphysik* erschienen. Und mit diesem Rückgriff auf Kant befand Rahner sich in zwar nicht allgemein anerkannter, aber doch bester Jesuiten-Gesellschaft, nämlich bei dem französischen Jesuiten Pierre Rousselot (1878–1915) und dem belgischen Jesuiten Joseph Maréchal (1878–1944). Dafür zitiere ich nun nicht das *Lexikon für Theologie und Kirche*, sondern die neuere Enzyklopädie *Philosophie und Wissenschaftstheorie* mit einem Artikel von Carl Friedrich Gethmann, der selbst in Innsbruck studiert hat.

„Maréchal versuchte als einer der ersten neuscholastischen Philosophen, die philosophischen Leistungen der Transzendentalphilosophie, vor allem I. Kants, für die inhaltlichen Themenstellungen der aristotelisch-thomistischen Metaphysiktradition nutzbar zu machen und damit die vorwiegend apologetische Einstellung der scholastischen Philosophie gegenüber der Philosophie des Deutschen Idealismus produktiv-kritisch zu überwinden. Maréchals Ansatz hat im Bereich der neuscholastischen Philosophie zu einer umfassenden Neukonzeption der traditionellen Metaphysik geführt.“¹⁴

Und im folgenden Artikel zur sogenannten Maréchal-Schule¹⁵ wird Karl Rahner neben u. a. Johann Baptist Lotz

und dem im deutschen Sprachraum weniger, in den USA und in Kanada aber sehr bekannten Philosophen und Dogmatiker der Gregoriana Bernard J.F. Lonergan aufgeführt. Aus dieser Kombination von Blondels Anliegen und Maréchals kantischer transzendentalphilosophischer Methode ist Rahners transzendente Theologie hervorgegangen, so wie sie in *Geist in Welt*¹⁶ und *Hörer des Wortes*¹⁷ ihre philosophische Grundlegung erfahren hat. Es ging darum, in neuscholastischem Gewand (Thomas von Aquin, wie es *Aeterni Patris* wünschte) die Neuscholastik zu überwinden. Dies war eine geistesgeschichtlich ebenso wie kirchlich-strategisch geniale Konzeption. Allerdings war sie geistesgeschichtlich wahrscheinlich doch – sicher ungewollt – zu strategisch gedacht: Rahner wollte die für die transzendente Methode Kants maßgebliche sogenannte „anthropologische Wende“ aus dem 17. ins 13. Jahrhundert vorverlegen, wollte also Thomas von Aquin als eine Art Transzendental-Philosophen und -Theologen interpretieren, womit dann seine eigene, das heißt Rahners, Philosophie und Theologie im Rahmen des verordneten Thomismus gerechtfertigt wäre. Innerkirchlich funktionierte das besser als philosophiehistorisch: Rahners Schrift *Geist in Welt* war ja eigentlich als philosophische Dissertation in Freiburg bei Martin Honecker mit dem Zweitgutachter Heidegger gedacht. Honecker überzeugte die Konstruktion aber doch nicht so ganz, sie war ihm zu heideggerisch-transzendental, und Heidegger kam Rahner nicht zu Hilfe, weil er gerade dabei war, seinem eigenen transzendentalen Denken gegen-

¹⁴ C.F. Gethmann in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie II, Mannheim 1984, 766.

¹⁵ Ebenfalls von Gethmann, ebd.

¹⁶ K. Rahner, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939.

¹⁷ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Innsbruck 1941.

über eine „Kehre“ vorzunehmen. Später, als Rahner weniger gezwungen war, sich dauernd auf Thomas von Aquin zu berufen, sah er die Sache auch etwas anders und sagte, „daß Thomas natürlich mit wachsendem zeitlichem Abstand langsam mehr in die bleibend gültige Rolle eines Kirchenvaters einrückt“¹⁸. Der Sache nach ist Rahner aber tatsächlich der eigentlichen Intention des historischen Thomas von Aquin, die von *Aeterni patris* und der Neuscholastik völlig verfehlt worden war, gerecht geworden, und dies ist ja doch wesentlich wichtiger als die Berufung auf einzelne Thesen der thomistischen Philosophie oder Theologie.

Zum Abschluss möchte ich an zwei zentralen Punkten zeigen, wie sich Rahner dieser geistesgeschichtlichen Forderung stellte. Der erste Punkt betrifft die anthropologischen Voraussetzungen, die Rahner für seine Theologie ansetzte, der zweite die methodologischen Konsequenzen, die sich daraus für seine Theologie ergaben.

1. *Das übernatürliche Existential*. Der Begriff „Existential“ stammt aus der Philosophie Heideggers, innerhalb der Theologie Rahners bedeutet er aber ganz kantianisch „Bedingung der Möglichkeit“, hier also ganz allgemeine Existenz- und Erkenntnis-Bedingungen des Menschen. Sowohl im *Lexikon für Theologie und Kirche*¹⁹ als auch im *Kleinen theologischen Wörterbuch* stammt der entsprechende Artikel von Rahner selbst. Ich gebe hier den etwas weniger komplizierten Text aus dem *Kleinen Wörterbuch* wieder:

„Im voraus zur Rechtfertigung durch die (...) Gnade steht der Mensch schon immer unter dem allgemeinen Heilswillen Gottes, ist er schon immer erlöst u[nd] absolut verpflichtet auf das übernatürliche Ziel. Diese ‚Situation‘ ist eine realontologische Bestimmung des Menschen, die zwar gnadenhaft zu seiner Natur hinzutritt (...), in der faktischen Ordnung aber niemals fehlt“²⁰.

Nehmen wir einmal die 1961 durch die Vorsicht gegen den Modernismusverdacht immer noch gebotenen Sicherheits-Verklausulierungen weg, so sagt Rahner ganz einfach: *Der Mensch ist faktisch auf das hin angelegt, was ihm im Christentum begegnet*. In diesem Zusammenhang verweist Rahner häufig auf das *desiderium naturale*, also auf ein natürliches Verlangen des Menschen nach der Anschauung Gottes als seinem letzten Ziel. Genau dies finden wir auch in einem von Juan Alfaro stammenden Artikel zum *desiderium naturale* im *Lexikon für Theologie und Kirche*:

„In der Behauptung eines D[esiderium] n[aturale] wird mit Thomas festgehalten, daß die geistbegabte Kreatur nur in der Anschauung Gottes zu vollkommener Seligkeit gelangt“²¹.

Auch Alfaro muss dies dann allerdings abmildern und hinzufügen, dass diese Vollkommenheit „übernatürlich“ und „überkreatürlich“ ist, so dass Gott „den geschaffenen Geist endgültig in seiner reinen Kreatürlichkeit belassen“²² konnte. Auch diese etwas sonderbare Konstruktion ist aus der Zeit heraus zu verstehen: Der 3. Band des *Lexikon für Theologie und Kirche* ist 1959 erschienen, also nicht einmal ein Jahrzehnt nach *Humani generis*. In dieser Periode konn-

¹⁸ Rahner/Vorgrimmler, Art. Thomismus, in: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 355.

¹⁹ K. Rahner, Art. Existential, in LThK³ 3. 1959, 1301.

²⁰ Rahner/Vorgrimmler, Art. Existential, übernatürliches, in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, 107.

²¹ Juan Alfaro, Art. Desiderium naturale, in LThK 3. 1959, 248 – hier: 249.

²² Ebd.

ten Rahner und Alfaro gar nicht anders argumentieren, denn: Einerseits wollten sie mit der *Nouvelle théologie* und dem in dieser weiterwirkenden Anliegen der Modernisten, den Extrinsezismus zu überwinden, den Menschen auf das hin angelegt sehen, was ihm im Christentum begegnet, andererseits mussten sie verhindern, dass ihnen dies als „Naturalismus“ oder „Immanentismus“ ausgelegt wurde, der das „Übernatürliche“ leugnet. Man muss aber auch sehen, dass dabei ein doch recht eigenartiger Gottesbegriff herauskam: Ein Gott, der einen Menschen faktisch auf ein bestimmtes Ziel hin geschaffen hat, ihm die Möglichkeit, dieses Ziel dann aber auch zu erreichen, verweigern kann. Das war nicht sonderlich konsequent, aber zeitgeschichtlich eben nicht anders zu machen, wollte man nicht seinen Kopf riskieren. Rahner wusste aber natürlich genau, dass hier Probleme lagen, und verschob die damit verbundenen Fragen einfach auf eine spätere Untersuchung:

*„Der gemeinte Sachverhalt lässt sich, damit er nicht unbedacht übersehen werde, kurz ‚übernatürliches Existential‘ nennen. Daß der Mensch der realen Ordnung immer und unweigerlich mehr ist als bloße ‚Natur‘ (im theologischen Sinn) ist mit diesem Wort gesagt. Das genauere Verhältnis des übernatürlichen Existentials zur Natur (→ *Desiderium naturale*) und zur heiligmachenden Gnade bedarf noch einer eingehenden Untersuchung“*²³.

Man muss hier aber ganz einfach sagen, dass eine solche eingehende Untersuchung gar nicht erforderlich ist, und Rahner selbst hat diese eingehende Untersuchung auch gar nicht vorgenommen. Im *Kleinen theologischen Wörterbuch* sagt Rahner ganz deutlich, dass es faktisch so etwas wie eine „reine Natur“ (*natura pura*) überhaupt nur in einer „hypothetischen Ordnung“²⁴ gibt, das heißt also: konkret gesprochen gibt es sie gar nicht. Wenn „der Mensch der realen Ordnung immer und unweigerlich mehr ist als bloße Natur“, also „übernatürlich“, dann wird die Unterscheidung von „Natur“ und „Übernatur“ letztlich hinfällig. Genau dies aber durfte in den Jahren um 1960 niemand sagen, der weiterhin Theologie lehren wollte. Man muss sich auch klar machen: Wenn die Unterscheidung von „natürlichen“ Existentialen und einem „übernatürlichen Existential“ überhaupt sinnvoll sein soll, muss mindestens ein Merkmal angegeben werden, durch das die beiden unterschieden werden können. Rahner hat nie ein solches Merkmal angegeben, obwohl ihm das Problem sicher deutlich war. Aber es gilt eben: Für seine Theologie in systematischer Hinsicht brauchte er ja das übernatürliche Existential gar nicht, und für seine möglichen Angreifer genügte das Wort wie ein Schibboleth.

Was hier ontologisch oder anthropologisch von Rahner gesagt oder jedenfalls nahegelegt wurde, hatte natürlich auch Folgen für die Auffassung von Theologie. Und damit bin ich bei dem letzten Punkt.

2. Die formale und fundamentale Theologie. In der Antike und im Mittelalter gab es immer nur eine Theologie, in der einfach Argumente vorgelegt und alle dazugehörigen metaphysischen, anthropologischen und ethischen Fragen in diesem Zusammenhang erörtert wurden. In der Neuzeit, und hier be-

²³ K. Rahner in: *LThK* 3. 1959, 1301.

²⁴ K. Rahner/H. Vorgrimler, Art. Natur und Gnade, in: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 256.

sonders seit der Zeit der Aufklärung, war eine Trennung in Fundamentaltheologie und Dogmatik vorgenommen worden. In der Fundamentaltheologie wurde mit Verweis auf Wunder und Weissagungen „bewiesen“, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist, durch ihn den Menschen eine übernatürliche Offenbarung vermittelt wurde, und in der von ihm gestifteten Kirche also eine übernatürliche Institution in die Geschichte eingetreten ist. War so die Tatsache der Offenbarung und die sie hütende Institution in der Fundamentaltheologie „bewiesen“, so konnte dann in der Dogmatik offenbarungs- und lehramts-intern argumentiert werden. Die einzelnen Dogmen wurden durch Bibelzitate und Lehramtsentscheidungen begründet.

Soweit vorhanden, wurden auch philosophische Argumente hinzugezogen, dies war aber im Grunde nicht erforderlich. Genau das war auch die Konzeption der Neuscholastik. In dieser *Arbeits- und Aufgabenaufteilung* spiegelt sich *methodologisch die anthropologische Trennung von „Natur“ und „Übernatur“* wider. Wurde jedoch jetzt von Rahner (in Aufnahme von Problemstellungen aus dem Modernismus und der *Nouvelle théologie*) diese Trennung problematisiert und – wie ich meinen würde – implizit aufgehoben, so machte auch die Trennung in Fundamentaltheologie und Dogmatik keinen Sinn mehr. Es musste jetzt also, wenn der Mensch „immer und unweigerlich“ auf die Offenbarung hin angelegt ist, bei jeder Glaubenswahrheit gezeigt werden, wie und in welcher Weise sie dieser Anlage des Menschen entspricht. Sämtliche *Schriften zur Theologie* von Rahner sind dem Nachweis dieses grundlegenden

Verhältnisses gewidmet. Der Mensch ist also mit Rahner immer schon „Hörer des Wortes“, wie der Titel der schon genannten frühen Arbeit lautet. Auch hier musste jedoch damals alles etwas verklausuliert werden, denn es bestand ja ständig die Gefahr, wie Günther und Hermes des „Semirationalismus“ oder wie die Modernisten des „Immanentismus“ bezichtigt zu werden, oder, wie damals gesagt wurde und auch heute noch gesagt wird, der Vorwurf erhoben wurde eine „anthropologische Reduktion“ vorzunehmen. Bei Söhngen wird dies dann etwas poetisch so formuliert: *„Denn die Theologie, und zwar auch als Offenbarungs- und Glaubenswissenschaft, steht im Buch der Welt und des Geistes mit ontologischen Buchstaben vorgezeichnet und vorentworfen, ohne daß darum die faktische Offenbarung ihren geschichtlichen und übernatürlichen Charakter verliert“*²⁵. Und bei Rahner lesen wir im *Kleinen theologischen Wörterbuch* zum Stichwort „formale und fundamentale Theologie“:

*„Sie wäre insofern ‚fundamental‘, als sie dieses allgemeine u[nd] formale Wesen der christlichen Offenbarung konfrontiert mit den formalen Strukturen des menschlichen Geisteslebens überhaupt, innerhalb dessen sich ja diese Offenbarungsgeschichte ereignet, in das hinein sie sich senkt u[nd] aus der heraus ein Zugang zu ihr nachgewiesen werden muß“*²⁶.

Zu den zwei Punkten kann also zusammenfassend gesagt werden: Die formale und fundamentale Theologie Rahners ist tatsächlich der einzige vernünftige Weg, den eine Theologie heute gehen kann, die Annahme eines übernatürlichen Existentials ist aber in dieser Theologie nicht erforderlich.

²⁵ G. Söhngen in: *LThK* 4, 1960, 455.

²⁶ K. Rahner in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, 112.

Einige von Ihnen werden jetzt den Eindruck haben, dass ich die Theologie Rahners als semirationalistisch interpretiere. Dieser Eindruck trügt nicht. Nur sehe ich darin überhaupt nichts Problematisches. So nebenbei sei gesagt, obwohl man aus nicht vorhandenen Artikeln natürlich nicht allzu viel schließen darf: Auffällig ist, dass es zwar im *Lexikon für Theologie und Kirche* einen – nicht von Rahner stammenden – Artikel „Semirationalismus“ gibt, nicht aber im *Kleinen theologischen Wörterbuch*, obwohl es dort durchaus Artikel zu „Semiarianismus“ und „Semi-pelagianismus“ gibt, die sicher nicht bedeutsamer sind als der „Semirationalismus“. Also: Für Rahner gibt es im *Kleinen theologischen Wörterbuch* zwar einen Rationalismus, aber keinen erwähnenswerten Semirationalismus.

Zur Sache selbst aber, und damit komme ich am Schluss auf den Anfang zurück: Die Entscheidung der Christen im 2. Jahrhundert, das Christentum als „Bildungsreligion“ aufzufassen und dementsprechend mit der Philosophie in Verbindung zu bringen, war von Anfang an das, was von offizieller Seite seit dem 19. Jahrhundert als semirationalistisch abgelehnt wird. Dies trifft auch auf die griechischen Theologen von Clemens von Alexandrien (um 140/150–216/217) über Origenes (um 185–254) bis zu den großen Kappadokiern zu; und es gilt für viele Theologen des Mittelalters, so für Scotus Eriugena (um 810 – um 877), Anselm von Canterbury (1033–1109), Abaelard (1079–1142) und – wenn ich richtig sehe – weithin, wenn auch nicht vollständig, für den historischen Thomas von Aquin. Dasselbe gilt im übrigen ebenso für die nichtchristlichen Offenbarungsreligionen in ihrer mittelalterlichen Form: Sowohl in der islamischen Kultur kann man Alfarabi (um 875–

950), Avicenna (980–1037) und Averroes (1126–1198) als auch in der jüdischen Kultur Moses Maimonides (1135–1204) durchaus als Semirationalisten bezeichnen. Gerade der Blick auf diese anderen Kulturen ist vielleicht hermeneutisch aufschlussreich: In beiden wurde diese semirationalistische Theologie seit dem 13. und 14. Jahrhundert abgelehnt, und die Konsequenzen sind bis heute sichtbar, das Resultat ist nämlich – nun nicht im politischen, sondern im erkenntnistheoretischen Sinn, aber die Dinge hängen eben irgendwie zusammen – der Fundamentalismus. Sicher sind „Rationalismus“ und „Fundamentalismus“ etwas plakative Schlagwörter, aber als Idealtypen doch hermeneutisch brauchbar. Wir können hier auch ein historisch-empirisches Kriterium einführen, nämlich die Hervorrufung von Schaden beziehungsweise die Anwendung von Gewalt. Analysieren Sie die Geschichte der Kirche, und Sie werden sehen: Die Rationalisten oder Semirationalisten haben nie größeren Schaden angerichtet, sie waren faktisch weder schädlich noch auch gefährlich, und als potenzielle Skeptiker waren sie immer ziemlich friedlich, sie sind für keine Toten verantwortlich. Wo Gewalt angewendet wurde, war die dahinterstehende Ideologie immer fundamentalistisch. Die Wahrheit liegt angeblich in der Mitte, leider wissen wir jedoch nie so ganz genau, wo diese Mitte liegt. Und daher würde ich meinen: Lieber zu nahe am Rationalismus als zu nahe am Fundamentalismus, man erreicht damit zumindest eine Schadensminimierung.

Uns geht es inzwischen mit Karl Rahner wie diesem mit Thomas von Aquin: Er rückt in die Rolle eines Kirchenvaters ein, und seine an Kant orientierte transzendente Methode wird heute

kaum noch von irgend jemandem vertreten. Es war eben ein Semirationalismus des 19. Jahrhunderts. Die Philosophie ist ja inzwischen auch andere Wege gegangen. Das Anliegen Rahners aber bleibt bestehen. Ein theologischer

Semirationalismus heute, der die Theologie und die Kirche (auch Rahner verfasste ja ein *Lexikon für Theologie und Kirche*) vor dem Fundamentalismus bewahren könnte, müsste allerdings andere Wege gehen.

Ein tiefgreifender Neuansatz der nachkonziliaren Theologie



Zu den tiefgreifendsten Neuanätzen der katholischen Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil gehört jener von Franz Schupp, der an der Theologischen Fakultät in Innsbruck Dogmatik lehrte. Der vorliegende Band dokumentiert diesen Aufbruch mit Aufsätzen aus den Jahren 1968–76 und einer bisher unveröffentlichten Vorlesung, die Franz Schupp gemeinsam mit Karl Rahner zum Begriff der Offenbarung hielt. Ein ausführliches Interview mit Franz Schupp hilft zu verstehen, wie es zu dem abrupten Ende dieser verheißungsvollen Theologie kam.

„Es ist ein hochinteressanter Einblick in ein Detail der Theologiegeschichte des vergangenen Jahrhunderts und markiert einen der spannungsreichsten Übergänge vom Paradigma transzendentaler Theologie zu einer Theologie, die sich den neuen Herausforderungen der protestantischen Theologie und der Philosophie verpflichtet wusste.“

Josef Wohlmuth

Walter Raberger/Hanjo Sauer (Hg.)

**Vermittlung im Fragment
Franz Schupp als Lehrer der
Theologie**

320 Seiten, Geb. mit SU

€ (D) 24,90/sFr 43,70

ISBN 3-7917-1847-9

Verlag Friedrich Pustet

D-93008 Regensburg



JOHANNES SINGER

Neuscholastik – eine Erinnerung

Immer noch sieht das kirchliche Recht vor, dass die Alumnus die Heilsgeheimnisse vor allem unter der Anleitung des Hl. Thomas als Lehrer tiefer zu durchdringen lernen sollen (can. 252 § 3 CIC). Dies scheint ein Nachklang jener Zeit zu sein, als man den Neothomismus als klassische Vermittlung kirchlicher Doktrin betrachtete. Im Rückblick auf dieses System der Rechtgläubigkeit verweist der Linzer emeritierte Fundamentaltheologe Johannes Singer auf den Reichtum der Tradition und macht zugleich auf die Gefährdung der Theologie durch autoritative Verabsolutierungen aufmerksam. Er vermittelt dies durch eine authentische Reminiszenz seiner Erfahrungen mit der Neuscholastik, reflektiert für die „Nachgeborenen“ ohne Wehmut, mit kritischem Respekt, „aufgehoben“ im Bewusstsein ihrer Überwindung auf eine zukunftsorientierte, dialogbereite und dialogfähige Theologie von heute. (Redaktion)

Im Alter werden Jugenderinnerungen interessant, unter ihnen auch die Erinnerung an unsere theologische Jugend, an die Theologie, in der wir ausgebildet wurden: Es war jene, die „Neuscholastik“ genannt wird. Sie war nicht mehr die Jüngste, sondern bald hundert Jahre alt. Sie stammte aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Wir sind damals allerdings in einen Zug eingestiegen, der nicht mehr weit vom Endbahnhof, dem 2. Vatikanum, entfernt war. Der Zug wurde ständig neu möbliert, und die Waggonen der verschiedenen theologischen Ausbildungsstätten waren in recht unterschiedlicher Weise „neuscholastisch“: Unsere in Linz war es nicht in Reinkultur. Unvergessen bleibt unser Professor Häupl¹, wenn er uns makellose Syllogismen vordemonstrierte. Doch haben wir sowohl vor als auch nach unserem Studium mit der Neuscholastik Bekanntschaft gemacht:

in der Gestalt des „Katechismus der katholischen Religion“ vom Jahr 1930, der neuscholastische Theologie im Westenformat ist.

Aufs Ganze der Kirchen- und Theologiegeschichte war die Neuscholastik eine in gewissem Sinn einzigartige, eine extravagante Erscheinung: Die Kirche und ihr Lehramt gingen mit der Neuscholastik bald nach ihrem Aufkommen einen Exklusivvertrag ein. Praktisch durfte es das Evangelium kirchenamtlich nur in dieser Gestalt geben. Die Ehe schien unauflöslich zu sein, war es aber schließlich doch nicht. Denn das nämliche Lehramt kündigte den Exklusivvertrag vor gut dreißig Jahren.

Die Neuscholastik wollte eine streng geschichtsenthobene Philosophie und Theologie sein. Sie selbst hat aber sehr wohl eine Geschichte. In Schritten soll sie nacherzählt werden.²

¹ DDr. Josef Häupl (1904–1972), Professor der Philosophie an der damaligen Philosophisch-Theologischen Lehranstalt Linz.

² Hauptquelle ist E. Coreth SJ/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 2: Rückgriff auf das scholastische Erbe (= ChrPhil 2), Graz 1988.

1. Vom 13. zum 19. Jahrhundert

Die Geschichte der Neuscholastik beginnt mit der Scholastik des Mittelalters, deren Höhepunkt das 13. Jh. mit Thomas und Bonaventura ist. Beide sind 1274 gestorben. Die Scholastik überdauert die Zeiten. Zwischen 1320 und 1520 heißt sie „Spätscholastik“. Von etwa 1600 bis 1700 gewinnt sie nochmals eine einflussreiche Gestalt: als Barockscholastik beziehungsweise Zweite oder Spanische Scholastik mit Franz Suárez († 1619). Sie war die Philosophie der spanischen Jesuiten und an fast allen deutschen und holländischen Universitäten maßgebend.³ Sie ist nie ganz erloschen: In Spanien ist sie durch dominikanischen und suarezianischen Einfluss am Leben geblieben.

Nach Aufklärung und Romantik gibt es seit ungefähr 1850 wiederum eine Scholastik. Sie heißt mit einem nach und nach rezipierten Namen „Neuscholastik“. Mit größter Wahrscheinlichkeit gebrauchten Gegner der Scholastik 1862 zum ersten Mal diesen Namen.⁴ Er war abwertend gemeint.

Nun war die mittelalterliche Scholastik vielfältig, Thomas war einer von mehreren Philosophen und Theologen. Danach wäre der „Neothomismus“ eine Strömung innerhalb der „Neuscholastik“. Praktisch sind aber beide Bezeichnungen identisch. Die Lehre des hl. Thomas als höchster Ausdruck der „*philosophia perennis*“ heißt gewöhnlich nicht „Neothomismus“, sondern „Thomismus“.

2. Das 19. Jahrhundert und seine Mitte

Mitten im 19. Jahrhundert, um 1850 herum, erhebt sich also die Scholastik in einer neuen Gestalt aus dem Winterschlaf ihres kümmerlichen Daseins, ist wieder da, breitet sich rasch international aus und wird für hundert Jahre zur kirchenamtlich verordneten Philosophie und Theologie, wird zum Maßstab der Rechtgläubigkeit. Wie konnte dies geschehen und wie geschah es?

Das 19. Jahrhundert ist eine verwirrende Größe. Bernhard Welte möchte es als Ganzes von seinem Hervortreten aus der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg als einen einzigen großen Aufbruch begreifen. Er meint, es habe, indem es eine neue Epoche entwarf, auf jeden Fall damit auch unsere Situation entworfen und hervorgebracht.⁵

Das Auffallendste an diesem Jahrhundert ist die gewaltige Zäsur in seiner Mitte. Die beiden Jahrhunderthälften stehen in einer riesigen Spannung zueinander. Ein Blick auf die erste Hälfte: Sie ist die Zeit der Romantik, die Zeit Goethes, die Zeit des Deutschen Idealismus mit seinen großen Entwürfen und Synthesen, die Zeit großer Musiker. Fichte war 1814 gestorben, Beethoven 1827, Schubert 1828, Hegel 1831, Goethe 1832, Schelling 1854.

Es gab eine blühende Theologie: die Katholische Tübinger Schule mit Drey, Hirscher, Möhler und Kuhn. Und es gab den begnadeten Theologen und Regensburger Bischof Johann Michael Sailer († 1832), der die rationalistische Erstarrung der Aufklärung überwand. Seine Werke umfassen 41 Bände.⁶

³ F. Stegmüller, Art. Barockscholastik, in: *LTbK* 1, 1269.

⁴ H. M. Schmidinger, Art. Neuscholastik, in: *HWP* 6, 769.

⁵ Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: Bernhard Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 380 und 383.

⁶ Art. Sailer, in: *LTbK* 9, 215.

Bernhard Welte wird schier überschwänglich, wenn er auf diese Epoche zurückblickt: Es war ein Denken aus Inspiration und Begeisterung. In dieser Theologie war die wichtigste Dimension die der Geschichte, die den Lebensprozess nicht in eine Reihe nackter Fakten zerfallen lässt, sondern aus einem einheitlichen, lebendigen, geistigen Grund begreift. Ein Wach- und Sehendwerden für das Göttliche und dessen Spuren in der Welt war neu aufgekomen. Das Christentum wird gedacht als ein gottentzündetes Leben, Tradition ist Vorgang, in dem das Christentum geschieht. Kirche ist die lebendige Entfaltung des Einen ins Mannigfaltige ihrer Vollzüge.

Was in diesen Jahren gedacht, gedichtet und musiziert wurde, ist völlig anders als das, was nachher an Entsprechendem geschah. Inmitten und im Inneren des 19. Jahrhunderts vollzog sich ein Umschwung, eine Wende, die einer Revolution gleichkommt. Es beginnt eine Zeit, geringer an Genialität, eher größer an Fleiß, Arbeit und Leistung.⁷ Ein neues Wirklichkeitsverständnis ist im Kommen. Das führende Modell des Seins wird das vorhandene und erfahrbare Ding. Die erfahrbare Dinghaftigkeit gewinnt als Modell des Denkens solche Macht, dass alles, was von daher nicht zu begreifen ist, in den Schein des Nichtigen und Illusionären tritt. Das Bewusstsein orientiert sich am je Einzelnen, am einzeln berechenbaren Ding beziehungsweise am bezeugten Faktum der Geschichte. Die positiven Daten in Natur und Geschichte treten hervor.⁸ Der Positivismus,

der nur überprüfbare empirische Tatsachen anerkennt, ist im Kommen. Dem entspricht, dass nicht mehr Bilder gesucht werden, sondern klar umrissene Begriffe. Der Einheit des Mannigfaltigen ist dieses Denken weniger gewachsen; die synthetisierende Schau tritt in den Hintergrund.⁹ Es verblasst das, was Drey den „mystischen Sinn“ genannt hat.¹⁰

3. Das Aufkommen der Neuscholastik

Die Zäsur in der Mitte musste auch eine Zäsur in der Theologie sein. Für eine Philosophie, die in etwa jener mit dem neuen objektivierenden, analysierenden und atomisierenden dinghaften Denken¹¹ verwandt war, standen die Chancen gut. Dem Selbstbewusstsein der Kirche, eine vom Unglauben belagerte Festung des Glaubens und der Wahrheit zu sein, kam eine Verankerung in einer starken Vergangenheit sehr gelegen. Die da und dort noch vorhandene Scholastik bot sich hier von selbst an. Von Aristoteles hatte sie ein eher dinghaftes Denken ererbt, und der Rationalismus der Aufklärung hatte auch seine Spuren hinterlassen.

Dass Italien eine Schlüsselstellung einnimmt, wird von niemandem bestritten: Den geschichtlichen Durchbruch schaffte die Neuscholastik auf jeden Fall in Italien.¹² Über den eigentlichen „Herd“ gibt es Kontroversen. Gegenwärtig nimmt man Piacenza und da wieder das Priesterseminar, das Collegio Alberoni der Lazaristen, als Ausgangspunkt an. Auch Parma spielt eine

⁷ B. Welte (s. Anm. 5), 382 und 395.

⁸ M. Schoof (s. Anm. 6), 50ff.

⁹ Ebd., 50.

¹⁰ B. Welte (s. Anm. 5), 395.

¹¹ M. Schoof (s. Anm. 6), 51.

¹² Vgl. H. M. Schmidinger, Italien, in: ChrPhil (s. Anm. 2) 7, 23.

Rolle, ferner die thomistischen Zentren in Neapel, Perugia und Rom, wo der Neuthomismus seit 1850 in der Zeitschrift „Civiltà Cattolica“ einen festen Stützpunkt hatte.¹³ Das Bild vom Mittelalter, auf das man sich berief, war freilich recht ungenau. Thomas sprach noch kaum aus der ihm eigenen Welt.¹⁴

In Deutschland¹⁵ ist eine Art Wegbereitung die eher pastoral interessierte Schule von Mainz um die Zeitschrift „Der Katholik“. Als erster trat Franz Jakob Clemens aus Koblenz († 1862) mit Gedanken an die Öffentlichkeit, die als programmatisch für die Neuscholastik gelten können: Er verlangt bereits 1856 eine Orientierung der Philosophie am kirchlichen Lehramt.¹⁶ – Das Haupt der „Neuscholastik“ in Deutschland ist aber unstreitig Joseph Kleutgen SJ, geboren 1811 in Dortmund, gestorben 1883 in St. Anton bei Kaltern. Scheeben nannte ihn „Thomas redivivus“¹⁷. 1846 tritt er unter einem Pseudonym erstmals an die Öffentlichkeit und macht Kant, letztlich aber den Protestantismus und seine Leugnung des Autoritätsprinzips, für den Verfall der Philosophie verantwortlich.¹⁸ 1851 beginnt er in Rom seine Hauptwerke „Philosophie der Vorzeit“ und „Theologie der Vorzeit“ (die von den ersten Zeiten der Kirche bis in das 18. Jahrhundert an den katholischen Schulen allgemein gelehrt und benützte heilige Wissenschaft), wirkt an der Gregoriana und am Germanicum, ist als Theologe des Bischofs Martin von Paderborn Mitver-

fasser von Texten des Ersten Vatikanums und verschafft der Neuscholastik Anerkennung in der Gesellschaft Jesu. Kleutgen ist eine militante Persönlichkeit, die sich in gereiztem Ton gegen Denker außerhalb und innerhalb der katholischen Kirche kehrt.

Wichtiger und interessanter ist aber das inhaltliche Gerüst der Neuscholastik, auch um die enorme Weiterentwicklung besser zu verstehen. Freunde sehen zwar besser, Feinde aber schärfer. Nach dem erklärten Gegner Jakob Frohschammer († 1893) sind für die Neuscholastik drei Grundsätze maßgebend:

1. Eine authentische katholische Theologie kann nur durch Rückgriff auf die Tradition der Kirche, genauer auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts, erhalten und gewonnen werden.
2. Die neuzeitliche Geistesgeschichte ist ein durch den Protestantismus verursachter Irrweg, der von Seiten der kirchlichen Wissenschaft ignoriert werden kann und muss. Die Freiheit der Wissenschaft und der Philosophie ist begrenzt, so dass sie der Lehrautorität der Kirche genauso unterworfen ist wie die Theologie.

Doch ist die Charakteristik des Freundes, des Franz Jakob Clemens, ähnlich:

1. Jede Art von menschlichem Wissen habe sich nach dem Dogma der katholischen Kirche zu richten.

¹³ Vgl. H. M. Schmidinger, ebd.

¹⁴ Vgl. H. M. Schmidinger, Thomistische Zentren, in: ChrPhil 7, 124f.

¹⁵ Vgl. vor allem P. Walter, Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum, in: ChrPhil 2, 131–194 (s. Anm. 2).

¹⁶ Vgl. P. Walter, a.a.O., 2, 135.

¹⁷ Vgl. L. Scheffczyk, Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert, St. Ottilien 1991, 315f; M. Schoof (s. Anm. 6), 56f; A. Hamann, Art. Neuscholastik, in: RGG IV, 1434.

¹⁸ Vgl. P. Walter, a.a.O., 2, 149.

2. Die neuzeitliche Philosophie und das ganze moderne Geistesleben ist abzulehnen, da es sich vom katholischen Glauben abgewendet hat.
3. Die menschliche Natur könne nur im Lichte ihrer Erfülltheit durch die Gnade gesehen werden.¹⁹

Das Gesagte bedarf noch einer entscheidenden Weiterführung: Nicht nur der Geist der Neuzeit, sondern der alles bewegende Geist der Geschichte selbst wurde als feindlich empfunden. Tradition ist ungeschichtlich der immer gleichbleibende Grundbestand der kirchlichen Lehre und Institution.²⁰ Das Verhältnis zur „historisch-kritischen Methode“ kann nur profoundly ablehnend sein. Sie gehört zum „Bösen“. Historische und biblische Kritik unterminiert die Festung. Das Christentum ist ein zeitloses System, das immer Gleiche und Unveränderliche.²¹ Auch das Verhältnis sogar zur scholastischen Philosophie des Mittelalters ist ungeschichtlich. Der Inhalt der Neuscholastik ist nicht der Reichtum des gegensätzlichen Denkens der mittelalterlichen Scholastik, sondern ein Auszug daraus, der nicht über die Barockscholastik hinausgeht.²² In Deutschland beherrschte die Neuscholastik die Lehrbücher schulmäßig: als ein wirklichkeitsfremdes Begriffssystem.²³ Was die Durchführung des Programms betrifft, so wird Thomas im analytisch-isolierenden Denken der Zeit verstanden. Die Neuscholastik ist deswegen durch eine durchgehende Dissoziierung aller Einheitsbildung gekenn-

zeichnet: zwischen Kirche und Welt, zwischen Theologie und Welt, zwischen Natur und Übernatur (das Adjektiv „übernatürlich“ wird zum Substantiv „Übernatur“), zwischen dem Objektiven und dem persönlich Inneren, zwischen Dogmatik und geschichtlicher Forschung, zwischen Katholiken und Protestanten. Es gibt keine umfassende Synthese, nur ein Aggregat von einzelnen Sätzen; das Denken führt immer mehr vom Zentrum weg. Die frühe Neuscholastik ist von ihrem Programm her polemisch, aus einer Festungsmentalität heraus defensiv gegenüber der Neuzeit. Die Theologie ist eine „des Trotzdem, der polemisch angeschärften und nicht ohne Nervosität bewahrten Orthodoxie“²⁴. Zugrunde liegt dem eine tiefe Angst, biblisch doch wohl Kleinglaube.

4. Kirchenleitung und Neuscholastik

Auch die so ungeschichtlich sein wollende Neuscholastik hat ihre Geschichte. Ein Höhepunkt des Zusammenspiels zwischen Kirchenleitung und Neuscholastik ist das 1. Vatikanum, an dessen Texten, insbesondere an der Konstitution „*Dei Filius*“, sicher neuscholastische Theologen mitgearbeitet haben.

Bald nach dem 1. Vatikanum, im Jahr 1879, erhielt die Neuscholastik ihre lehramtlichen Würden durch Leo XIII. in der Enzyklika „*Aeterni Patris*“. Der Titel lautet: „*De philosophia (!) christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis doctoris angelici in scholis catholicis*“

¹⁹ H. M. Schmidinger, Art. Neuscholastik, in: HWP 6, 769 (s. Anm. 4); „Scholastik“ und „Neuscholastik“ in: Chr Phil 2, 50 (s. Anm. 2).

²⁰ Vgl. P. Eicher, Neuzeitliche Theologien, in: NHThG 3, München 1985, 231.

²¹ Vgl. B. Welte (s. Anm. 7), 402.

²² Vgl. G. Söhlgen, Art. Neuscholastik, in: LThK 7, 925.

²³ Vgl. A. Kolping, Katholische Theologie gestern und heute, Bremen 1964, 38.

²⁴ B. Welte (s. Anm. 5), 397.

instauranda“. Sie war zukunftssträchtig im positiven wie leider auch im negativen Sinn. Sie anerkennt den Beitrag von Bonaventura, der Meister aber ist Thomas, in dem die christliche Philosophie ihrem verlässlichsten Ausdruck gefunden hat. Die Enzyklika ist nicht nur eine lehramtliche Bestätigung, sondern redet auch einem echt wissenschaftlichen Geist das Wort, nämlich Thomas auf der ursprünglichen Textgrundlage zu studieren. Sie vollzieht einen Wandel von einer rein defensiv orientierten Theologie zu einer kirchlichen Wissenschaft, die bereit war, mit der Neuzeit in eine ernsthafte Auseinandersetzung zu treten, das Alte durch das Neue zu vervollkommen: „*vetera novis augere et perficere*“. Das ist nicht der Ton der frühen Neuscholastik. Der wirkliche Dialog mit der modernen Welt ist allerdings erst nach dem Ersten Weltkrieg eingetreten.²⁵

Die Enzyklika bedeutet aber auch den Sieg über jede andere Art von christlichem Denken.²⁶ Mit Entschiedenheit wird die Lehre des hl. Thomas zum Studium und zur Richtschnur empfohlen.²⁷ Daraus wurde leider bald mehr: ein Integralismus, eine Ausschließlichkeit, durchgesetzt durch eine immer zentralisiertere Autorität. Die Identifizierung der Neuscholastik mit der Glaubenslehre der Kirche ist so eindeutig, dass ein Widerstand gegen die Scholastik zu einem Angriff gegen die kirchliche Lehre wird, der mit Indizierungen und Verurteilungen geahndet wird.

Auf weitere kirchenamtliche Weisungen seit „*Aeterni Patris*“ sei nur kurz hingewiesen. Aufschlussreich ist ihr Gefälle:

- Pius X. schärft in seiner Enzyklika „*Pascendi*“ gegen die Modernisten den Bischöfen ein, nur die scholastischen Ansichten an den Fakultäten und Seminaren zuzulassen.
- Eine „Schmerzgrenze“ sind die 1914 unter Pius X. empfohlenen „24 Thesen“, worin spezifisch thomistische, sonst aber in der Scholastik umstrittene Lehrmeinungen festgelegt werden.
- Der CIC/1917 verlangt ein der Theologie vorausgehendes zweijähriges Studium der Philosophie nach den Lehren und Prinzipien des hl. Thomas (can. 589 § 1 und 1366 § 2).
- Im Priesterausbildungsdekret des 2. Vatikanums heißt es nur noch: Die philosophischen Disziplinen „sollen sich dabei auf das stets gültige philosophische Erbe stützen. Es sollen aber auch die philosophischen Forschungen der neueren Zeit, zumal jene, die beim eigenen Volk bedeutenden Einfluss ausüben, und der Fortschritt der modernen Naturwissenschaften berücksichtigt werden“ (Dekret „*Optatam totius*“, Art 15).
- Johannes XXIII. versuchte noch einmal einen „Gewaltakt“ durch die streng befohlene Wiedereinführung der lateinischen Sprache im katholischen Hochschulwesen – von der Geschichte her eng mit der Neuscholastik verbunden – in der Apostolischen Konstitution „*Veterum Sapientia*“ 1962. Sie wurde von der Kirche nicht rezipiert.
- Der CIC/1983 sagt: „Die philosophische Ausbildung, die sich auf das immer gültige philosophische Erbe stützen und auch Rücksicht auf die philosophische Forschung der fort-

²⁵ Vgl. H. M. Schmidinger, Art. Neuscholastik, in: HWP 6, 772 (s. Anm. 4).

²⁶ Vgl. H. M. Schmidinger, Art. Neuscholastik, in: HWP 6, 779 (s. Anm. 4).

²⁷ Vgl. O. Muck, Art. Neuscholastik, in: SM III, Freiburg 1969, 750.

schreitenden Zeit nehmen muss, ist so zu vermitteln, dass sie die menschliche Bildung der Alumnen vervollkommen, ihren Verstand schärft und für die theologischen Studien fähig macht“ (can. 251).

5. Fortgang und Ausklang

Leo XIII. hatte die „Academia Romana di San Tommaso d'Aquino“ gegründet und die Thomasausgabe „Editio Leonina“ initiiert, die Franziskaner edierten in Quaracchi bei Florenz den hl. Bonaventura. Seit 1933 erscheint die „Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologiae*“, zuletzt wieder ein Band im Jahr 1993.²⁸ Insgesamt dürfte schon um 1960 die literarische Produktion sicher weit über 10.000 Titel betragen haben.²⁹ Überhaupt wurde seit Leo XIII. die Neuscholastik zu einer weltweiten Bewegung und erhielt ein internationales Gepräge, nicht zuletzt durch lateinisch verfasste Bücher und Lehrbücher.³⁰ Katholische Universitäten und Akademien (Rom, Mailand, Löwen, Nijmegen, Lublin, Washington) sowie Institute, Seminare und Scholastikate (Paris, Innsbruck, Toronto, Pullach) und Ordenshochschulen (zum Beispiel Le Saulchoir des OP, Maria Laach der SJ bis 1872) werden eingerichtet. In Frankreich und anderswo entstehen wissenschaftliche Gesellschaften; Periodica und Nachschlagewerke werden herausgegeben.³¹ Von den europäischen Ländern wird die Neuscholastik direkt

nach Lateinamerika exportiert.³² Der hl. Thomas wird Schutzpatron.

Unbedingt hingewiesen werden muss aber auf die Paradoxie, dass sich die Geschichte an der sich so ungeschichtlich gebenden Neuscholastik in erfreulicher Weise „gerächt“ hat. Die Enzyklika „Aeterni Patris“ hatte nämlich historische Forschungen verlangt. Sie kamen in Bibel, Kirchengeschichte, Archäologie, Patristik und Mittelalter in den neuzeitlich methodischen Gang und zu großartigem Aufschwung, der Resultate um Resultate erbrachte³³, wohl auch im Zug der Liebe zu den Fakten. Berühmte Namen sind: von Hertling (geb. 1843), Pelster (geb. 1860), De Wulf (geb. 1867), Grabmann (geb. 1875), Landgraf (geb. 1895).

Der erstaunliche Siegeszug der Neuscholastik über Jahrzehnte hinweg ist nicht allein durch die kirchenpolitischen Maßnahmen zu erklären. Sie kam der geistigen und gesellschaftlichen Lage der Katholiken entgegen. Gewiss gab es auch eine Reihe von Leuten, die nicht aus sachlicher Überzeugung Thomisten wurden, sondern deshalb, weil ihnen der Thomismus Unbescholtenheit gegenüber der kirchlichen Obrigkeit versprach.³⁴

Aber diese waren nicht die Mehrheit. Der Ruf nach einer starken Autorität in der Angst vor dem Chaos im Gefolge der Französischen Revolution und der aufkommenden Philosophien und Ideologien favorisierte auch die Neuscholastik. Sie trug zur Geschlossenheit der Kirche als einer „belagerten Festung“ bei. In der Absonderung von der

²⁸ Vgl. die Rezension von A. Riedl, ThPQ 1 (1997) 92.

²⁹ W. Philipp, Art. Neothomismus, in: RGG IV, Tübingen 1960, 1440.

³⁰ Vgl. E. Coretli, Einleitung, in: ChrPhil (s. Anm. 2) 2, 9.

³¹ Vgl. P. Gilbert, Die dritte Scholastik in Frankreich, in: ChrPhil 2, Basel 1974, 414–422.

³² Vgl. H. M. Schmidinger, Lateinamerika, in: ChrPhil 2, 274.

³³ Vgl. B. Welte (s. Anm. 7), 403.

³⁴ Vgl. H. M. Schmidinger, Thomistische Zentren, in: ChrPhil 2, 127.

Moderne und in der ablehnenden Haltung ihr gegenüber wird für viele katholische Theologen und für die Kirche überhaupt die Treue zum überlieferten Gedankengut zum sichernden Wahrheitsindex.³⁵ Positive Einflüsse auf das Leben der Kirche dürfen nicht übersehen werden: der Sieg im Kulturkampf und die Abwehr des Liberalismus durch die einmütige Geschlossenheit der Katholiken, der missionarische und seelsorgliche Elan, die Gründung schier unzähliger Ordensgemeinschaften.

Um 1900 bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein werden die neuscholastischen Lehrbücher immer zahlreicher, lassen aber ein gewisses Erstarren erkennen.³⁶ Zugleich werden jene Anfragen an die Neuscholastik immer dringender, die gegenüber dem anfänglichen Programm Korrekturen verlangen beziehungsweise auch herbeiführen. Aber ein theologisches Verständnis von Geschichtlichkeit blieb dem neuscholastischen Denken fremd. In der Abwehr des Modernismus machte sich dieses Manko schmerzlichst bemerkbar.³⁷

Der anfänglichen Neuscholastik war, wie wir sehen, die Ablehnung der neuzeitlichen Philosophie und des ganzen modernen Geisteslebens eigen. Eine entscheidende Um- und Neuorientierung geschah in Löwen in Belgien. Dort hatte im Jahr 1882 der Professor der Philosophie und spätere Kardinal Désiré Mercier († 1926) das „Institut Supérieur de Philosophie“ mit dem Programm gegründet, „die philosophi-

schen Theorien des hl. Thomas zu erforschen und zu vertiefen sowie sie in Beziehung zu den modernen Wissenschaften und zur zeitgenössischen Philosophie zu setzen“³⁸. Rasch wurde das Institut zu einem äußerst einflussreichen Zentrum philosophischer Studien.

In Löwen war noch eine andere Ausbildungsstätte zukunftssträftig: das Kolleg der Jesuiten. Dort lehrte bis 1935 Joseph Maréchal SJ (1878–1944), der innerhalb der Neuscholastik den ersten Versuch unternahm, Thomas und Kant miteinander zu vermitteln. Dieser Anstoß löste im deutschen Sprachraum ein Echo aus, wie es sonst nirgends feststellbar war. Vertreter sind Johannes Lotz (geb. 1903), Walter Brugger (geb. 1904), Emerich Coreth (geb. 1919), vor allem aber Karl Rahner (geb. 1904)³⁹, der auch Einflüsse Martin Heideggers aufnahm.

Wir sind damit an einem wichtigen Punkt unseres Weges mit der Neuscholastik angelangt: an ihrem Ende durch ihre Überwindung. Worin aber liegt diese genau? An einem eindrucksvollen Beispiel sei es aufgezeigt, bei Karl Rahner und seiner „transzendentalen Methode“⁴⁰. Sie besteht darin, im menschlichen Subjekt die „Bedingung der Möglichkeit für ...“ zu suchen, zum Beispiel für das Hören auf eine möglicherweise ergehende Offenbarung Gottes. Diese Möglichkeit, der vom Menschen mitgebrachte Horizont sozusagen, ist das „immer schon“ über sich Hinaussein des Menschen im Stehen vor einem Gott möglicher Offenba-

³⁵ G. Söhngen, Art. Neuscholastik, in: LThK 7, 924.

³⁶ Vgl. P. Walter (s. Anm. 16), 2, 185.

³⁷ Vgl. F. Padinger, ChrPhil 2, 359f.

³⁸ Vgl. J. Ladrière, Das Löwener Institut im 20. Jahrhundert, in: ChrPhil 2, 456.

³⁹ Vgl. H. M. Schmidinger, Der deutschsprachige Raum, in: ChrPhil 2, 567.

⁴⁰ „Transzendental“ verweist auf Kant.

rung; das „immer schon“ Aussein auf einen möglichen absoluten Heilsbringer; das „immer schon“ Betroffensein eines jeden Menschen vom allgemeinen Heilswillen Gottes. Diesem „transzendenten“ Aspekt des Entgegenkommens Gottes, dem „von innen“, entspricht „von außen“ das „kategoriale“ Entgegenkommen: das geschichtliche Christusereignis in seiner kirchlichen Vermittlung. Beide Entgegenkommen sind eine Einheit.⁴¹

Die Aufnahme der „transzendenten Methode“ bedeutet eine derartige Neukonzeption des Ganzen der Neuscholastik, dass man von ihrem Ende sprechen kann.⁴² Zeitschriften mit eindeutig neuscholastischem Titel hatten ihn schon lange abgelegt: Die „Revue Néo-Scholastique“ heißt seit 1946 „Revue philosophique de Louvain“ und die Zeitschrift „Scholastik“ seit 1965 „Theologie und Philosophie“, der Fribourger „Divus Thomas“ heißt seit 1954 „Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie“. Die Fülle von Lehrbüchern in scholastischer Form ging zurück und wurde abgelöst durch eine Flut von Monographien, die der gegenwärtigen Problemlage entsprechen.⁴³

„Das herausragendste Ereignis in der katholischen Theologie ist ohne Zweifel die Überwindung der Neuscholastik. Sie war der Versuch, ... eine zeitlose, universalkirchlich normative Einheitstheologie zu begründen. Man kann diesem Versuch nicht jede Größe absprechen; aber auf lange Sicht

musste eine solche Restauration jedoch scheitern.“⁴⁴ Motive zum Umbruch seien die Wiederentdeckung der Heiligen Schrift, der Reichtümer der Kirchenväter, der Hochscholastik, der Liturgie, der Hagiographie; Ökumenismus, Öffnung und Dialog, Inkulturation, Bewusstwerden der Entfremdung zwischen Kirche und Kultur.

„Die Wende wurde wieder vom Lehramt vollzogen, als es sich hinter die Orientierung der Erneuerungstheologen stellte und auf dem Zweiten Vatikanum seinen exklusiven Vertrag mit der Neuscholastik aufkündigte.“⁴⁵

Deutlich wird dies daran, dass der alte scholastische Dreischritt der Dogmatik – Lehrsatz der Kirche, Beweise aus Schrift und Tradition, spekulative Durchdringung – durch einen neuen Dreischritt ersetzt wurde: biblische Themen, reiche Tradition der Kirche, Offenlegen der systematischen Zusammenhänge im Hinblick auf die heutige Verkündigung.⁴⁶ Noch lange nicht eingeholt in Theologie und Selbstverständnis der Kirche und der Gläubigen ist der wiedergewonnene biblische Begriff von Offenbarung und Glauben: Selbstmitteilung Gottes an den Menschen zur Selbstüberantwortung des Menschen an Gott.⁴⁷ Die „Pastorale Konstitution“ ist eine Absage an die Dissoziierung von Kirche und Welt und ihrer Kultur. Das „Dekret über den Ökumenismus“ weiß nichts mehr von der Protestantenphobie der frühen Neuscholastik.

⁴¹ Vgl. zum Ganzen B. J. Hilberath/K. Rahner, *Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995.

⁴² Vgl. Rahner-Zitat bei O. Muck, *Die deutschsprachige Maréchal-Schule*, in: *ChrPhil* 2, 591. – Ähnlich spricht G. Söhngen von einer „abgeschlossenen Epoche des katholischen Geisteslebens“, Art. Neuscholastik, in: *LThK* 7, 924. – Ebenso H. M. Schmidinger, Art. Neuscholastik, in: *HWP* 6, 773.

⁴³ O. Muck, Art. Neuscholastik, in: *SM* III, 754 (s. Anm. 29).

⁴⁴ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 7f.

⁴⁵ Vgl. M. Schoof (s. Anm. 6), 199.

⁴⁶ Vgl. Dekret „*Optatum totius*“, Art. 16.

⁴⁷ Vgl. Dogmatische Konstitution „*Dei Verbum*“, Art. 2 und 5.

6. Reflexion

Mühsam und detailreich wurde die Geschichte der Neuscholastik nachzu-erzählen versucht. Es wäre schade, wollten wir nicht die Früchte sammeln – fürs Zurechtfinden in unserer Gegenwart vielleicht sogar recht nützliche.

- Die Neuscholastik und ihre Geschichte gewähren uns einen Einblick in das Wesen einer Theologie, der befreiend ist und große Gelassenheit ermöglicht. Sie führte dahin, dass sie sich selbst überlebte. In diesem Punkt ist sie das Fallbeispiel jeder Theologie. Wie kommt es, dass sich jede Theologie überlebt und aufhebt – aufhebt freilich so, dass sie eingeht in die große katholische Tradition und dort gut aufgehoben bleibt? Jedes menschliche Verstehen bleibt hinter seiner „Sache“ zurück. Die Wirklichkeit ist immer größer. Dies gilt erst recht für die „Sache“ der Theologie: den geistgesalbten Sohn Gottes, das „Evangelium in Person“. Theologie ist ein menschlicher Verstehensversuch dieser göttlichen Selbstgabe. Die Distanz ist groß.

Das Sichüberleben jeder Theologie hat also seinen Grund im „Mehrwert“, im „Überschuss“, der in Jesus Christus ist. Bereits die für alle Zeiten maßgebende Umsetzung in Sprache, die Heilige Schrift, bleibt hinter dem Ereignis Jesus Christus zurück: „Es gibt noch vieles andere, was Jesus getan hat“, die ganze Welt könnte die Bücher nicht fassen (vgl. Joh 21,25; 20,30). In der Schrift ist aber noch einmal ein nicht einzuholender Überschuss gegenüber der Evangeliumsverkündigung aller Zeiten, erst recht gegenüber der bisherigen Verkündigung. Diese aber hat wieder-

um einen Überschuss gegenüber jeder Theologie. Keine von ihnen ist deswegen wertlos, ganz im Gegenteil. Jede hängt davon ab, wie viel sie von ihm zu verstehen gibt. Diese Relativierung der Theologie und das Enden einer Theologie, der Neuscholastik etwa, ist christusbedingt und braucht nicht zu erschrecken. Es geht ja um ein Zeugnis für den immer größeren Christus – und um ein Zeugnis für die Lebendigkeit der Kirche. Christen orientieren sich nicht an einem Kleinkarierten.

Der Überschuss im Christusereignis ist der heilsame Unruhestifter, der die Kirchen-, Dogmen-, Lehr- und Theologiegeschichte nicht zur Ruhe kommen lässt, von der missionarischen Herausforderung einer Epoche einmal ganz abgesehen. Der „unergründliche Reichtum Christi“ (Eph 3,8) ist nicht zu erschöpfen, aus seiner Fülle können jede Epoche und deren Menschen Gnade empfangen (vgl. Joh 1,16). Wenn eine Theologie geht und eine andere kommt, kann dies zwar auch schmerzlich sein, ist aber kein Grund zu Resignation, zu Angst und Panik, sondern Grund zu Erwartung von etwas Neuem (vgl. Mt. 13,52). Aus Gründen der Evangelisierung und der Inkulturation kann es eigentlich nie genug Theologien geben. Das Kriterium ihrer Rechtgläubigkeit ist die Einbindung in den Glauben der Gesamtkirche mit dem Petrusamt in ihr.

Angst ist umso weniger berechtigt, als die Offenbarung Gottes primär nicht in einem System von satzhafte(n) Wahrheiten besteht, das mit seinem schwächsten Glied steht und fehlt. Sie ist primär nicht wandelbare Sprache, sondern unwandelbare Person, derselbe Christus „gestern, heute und in Ewigkeit“, auch noch

- einmal unwandelbarer als die kommenden und gehenden Vorsteher: Hebr 13,7f.
- Der mehrfache Überschuss im Christus Gottes, Grund für das Kommen und Gehen von Theologien, wirft auch Licht auf die Beurteilung von Traditionalismen, mit denen wir es in unserem Dienst oft zu tun haben. Worin bestehen sie? Ein Ausschnitt aus der großen katholischen Tradition wird (oft unbewusst) herausgenommen und absolut gesetzt, auf liturgischem Gebiet etwa die Messfeier von 1570 als „Messe aller Zeiten“: Die Neuscholastik wird zum einzig „rechten Glauben aller Zeiten“.
 - Eine Reflexion auf die Neuscholastik stößt unweigerlich auf ihre Verengungen, zuerst auf ihr primär dinghaftes Wirklichkeitsverständnis: Es fehlen ihr die personalen Kategorien, wie sie zwischen dem Ich und dem Du bestehen, zwischen Dingen aber nicht vorkommen können. Die biblische Botschaft lebt aber von personalen Kategorien; man denke an Jahwe und seinen Frommen (Psalmen) oder an das „einander Innesein“ Christi und seines Jüngers (Joh 6,56). Eine weitere Verengung der Neuscholastik ist ihr Extrinsezismus. Ein Beispiel: Die satzhaft verstandene Offenbarung Gottes wird durch die Wunder und erfüllten Weissagungen des Legaten „von außen“ bewiesen, wenn auch nicht ohne Hilfe der Gnade. Dass aber der sich selbst offenbarende Gott den Menschen auf sich hin erschaffen hat und darum der Mensch zuinnerst „unruhig“ auf ihn

hin existiert⁴⁸, wurde im Extremfall sogar als nicht rechtgläubig beargwöhnt.

Zu den Verengungen gehört auch die analytische Denkweise. Die Neuscholastik entfernte sich in Begriffsspekulationen immer weiter von einer Synthese. Was entsteht, ist ein Aggregat von einzelnen Sätzen. Vermutlich ist diese Zerstreuung ins Viele auch der Grund, warum in den letzten Jahrzehnten der Hunger nach Glaubensbüchern so groß geworden ist, die eine Synthese bieten, deren es seit dem sogenannten „Holländischen Katechismus“ (1966) viele gibt.

- Ganz zuletzt steht hinter einer Theologie auch ein ihr eigenes Gottesbild. Die Neuscholastik geht über Thomas auf Aristoteles zurück. Im Buch Lambda seiner Metaphysik ist Gott in sich selbst ruhendes, sich selbst denkendes Denken. Eine Zuwendung zur Welt gibt es nicht.⁴⁹ Zu diesem Gott steht der biblische im Gegensatz: Er ist nicht einer, der nur in sich selber ruht, sondern einer, der zum Anderem kommt, „zur Welt kommt“. „Ad-ventus“, als Kommen Gottes verstanden, ist dann nicht nur eine liturgische Zeit von vier Wochen, sondern der Cantus firmus des ganzen Kirchenjahres, ja der ganzen Heils- und Weltgeschichte. Der nach ihrem Selbstverständnis zeitenthobene Charakter der Neuscholastik samt der Ablehnung der Geschichtlichkeit, ihre Orientierung eher an der Vergangenheit als an Herkunft aus Zukunft, ihre statisch-dinghaften Kategorien scheinen kaum von einem ständig „zur Welt kommenden“ Gott inspiriert zu sein.

⁴⁸ Vgl. *Aurelius Augustinus*, *Confessiones*, I, 1.

⁴⁹ Vgl. W. Burkert, Art. Gott, in: HWP 3, Basel 1974, 723f.

Römische Erlässe

Johannes Paul II.: Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in Europa* vom 28. 6. 2003

Bereits in der Zeit vom 1.–23. Oktober 1999 hat die (zweite) Synode der europäischen Bischöfe zur Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr der Jahrtausendwende stattgefunden, die dem Papst 40 „Propositionen“ übermittelte – gegliedert nach den kirchlichen Grundvollzügen in Verkündigung, Feier der Sakramente und Dienst an der Gemeinschaft. Dies aufgreifend legt der Heilige Vater nun seine Gedanken zur Bedeutung des christlichen Glaubens für ein sich vereinigendes Europa vor. Am 28. Juni 2003 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. das nachsynodale Schreiben *„Ecclesia in Europa“* an die Gläubigen dieses Kontinents zum Thema: „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa“.

Dabei ergänzt er die genannten Bereiche durch zwei einleitende Kapitel über die Hoffnungszeichen der Kirche und ihre besondere Mission in der Gegenwart sowie durch ein Schlusskapitel über den Beitrag der Kirche zum Aufbau eines neuen Europa. In geradezu bedrängender Dichte benennt er dabei die besorgniserregenden Zeichen europäischer Gesellschaften, wobei er diesem düsteren und mahnenden Bild die erhellende Orientierung an der Frohen Botschaft des Christentums und an der Würde der menschlichen Person im Vollzug des kirchlichen Lebens entgegengestellt. Doch selbst wenn das

Generalthema Hoffnung immer wiederkehrt, droht die Beschreibung der Probleme die Zuversicht christlicher Antworten fast zu verdunkeln.

Nachdem der Papst in einer kurzen historischen *Einleitung* (Nr. 1–5) die Bedeutung einer Vertiefung der Thematik für die Verkündigung des Evangeliums in Europa durch die neuerliche Synode aufgrund einer aktualisierten Analyse der sozialen Situation mit ihren „Licht- und Schattenseiten“ erläutert hat, stellt er im ersten Kapitel das Kriterium seiner folgenden Überlegungen vor: „*Jesus Christus ist unsere Hoffnung*“ (Nr. 6–22). Dabei wird zum einen die „Trübung der Hoffnung“ konstatiert, nicht zuletzt durch „den Verlust des christlichen Gedächtnisses und Erbes ...“, der begleitet ist von einer Art praktischem Agnostizismus und religiöser Gleichgültigkeit“ (7). Doch der vielfach bemerkbaren „Zukunftsangst“ (Geburtenrückgang, Abnahme geistlicher Berufungen, Verweigerung endgültiger Bindungen, Krise der Familie, Egozentrik, ethnische Konflikte, Abnahme des Solidaritätsgefühls, zynischer Hedonismus ...) werden zum anderen auch die „Zeichen der Hoffnung“ (11) entgegengesetzt. Dazu zählt er unter anderem das Wiedererstarken des kirchlichen Lebens im Osten Europas, die Durchdringung vielfältiger sozialer und politischer Bezüge mit dem Gedanken der Evangelisierung, die Bewusstwerdung der besonderen Sendung aller Getauften in der Vielfalt und Komplementarität ihrer Aufgaben sowie eine zunehmende Präsenz der

Frau in den Strukturen und Aufgabenbereichen der christlichen Gemeinschaft.

In einem eigenen Punkt wendet er sich der Pfarrei und den kirchlichen Bewegungen zu und betont dabei die Unverzichtbarkeit dieser Strukturen, denn „der Pfarrei, obschon sie ständiger Erneuerung bedarf, (kommt) weiterhin eine eigene unverzichtbare Aufgabe zu“ als Lebensraum christlicher Glaubenspraxis, als „Ort echter Humanisierung und Sozialisierung“ selbst in der für Großstädte typischen Atmosphäre der Zersplitterung und Anonymität (15). Hervorgehoben wird in diesem Kontext aber ebenso besonders der Beitrag der Katholischen Aktion und auch der kirchlichen Bewegungen, bei denen der Papst – nicht ganz unbegründet – mahnend hinzufügt, dass sie nur „zusammen mit den anderen kirchlichen Vereinigungen und niemals abgesondert von ihnen“ ihren Beitrag leisten können (16).

Nachdem „der ökumenische Weg“ als „gegenseitige Bereicherung“ (17) gewürdigt wird, legt Johannes Paul II. – nicht zuletzt im Blick auf das integrative Moment des christlichen Glaubens für die europäischen Völker – das „Zurückkehren zu Christus“ als „Quelle aller Hoffnung“ dar. Dabei bezieht er sich speziell auf das Christentum als historischen Wurzelgrund für die Werthaltungen im europäischen Kulturkreis in Bezug auf die Anerkennung des Wertes der Person und ihrer unveräußerlichen Würde, des unantastbaren Charakters des menschlichen Lebens und der zentralen Rolle der Familie sowie auf die Bedeutung von Bildung, Meinungsfreiheit, Rechtsschutz, Solidarität und Gemeinwohl, Personenrechten und der Würde der Arbeit (19). Dem ethischen und religiösen Pluralismus gegenüber haben die Teilkirchen

durch überzeugende Aktionen und Argumentationen die Wahrheit über Christus, den einzigen Erlöser, zu bekennen und neu vorzustellen, um der Hoffnung wieder „ihre ursprüngliche eschatologische Komponente zurückzugeben“ (21).

Das II. Kapitel beschreibt die Dynamik, in der „das Evangelium der Hoffnung der Kirche des neuen Jahrtausends anvertraut“ ist (23–43). Ausgehend vom Faktum des christlichen Erbes der europäischen Kultur haben die Christen dieses Kontinents wider alle Säkularisierung ein glaubwürdiges Zeugnis der Gegenwart des Auferstandenen zu geben. In Einheit mit der universalen Kirche sollen die einzelnen Teilkirchen nicht nur die Beziehungen untereinander fördern, sondern es sind innerhalb der Teilkirchen auch die Mitwirkungsgremien „als wertvolle gemeinschaftsbildende Instrumente für eine einvernehmliche missionarische Tätigkeit“ zu nutzen und es ist „für entsprechend vorbereitete und qualifizierte pastorale Mitarbeiter“ zu sorgen (28).

Einem glaubwürdigem Zeugnis für die Welt dient zudem ein „Voranschreiten in Richtung auf die Einheit der Christen“, wobei die „Einheit in der Verschiedenheit als Gabe des Heiligen Geistes“ angestrebt wird, mit geduldigem, stetigem Einsatz für einen authentischen Dialog auf der Suche nach der Wahrheit, hoffnungsvoll in der Zuversicht und zugleich auch mit „nüchternem Realismus“ (30). In besonderer Weise stellt der Papst gegenüber den orthodoxen Schwesterkirchen den Beitrag der katholischen Ostkirchen heraus und versichert aus gegebenem Anlass, dass „die Neuevangelisierung in keiner Weise mit Proselytismus zu verwechseln ist“ (32).

Der Mission haben *alle* Christen zu dienen, je nach ihrem Status. Da der Kle-

rus ein „Zeichen des Widerspruchs und der Hoffnung“ für eine Gesellschaft mit einseitig horizontaler Sichtweise sein soll, erfährt die zölibatäre Lebensform darin ihre neuerliche Rechtfertigung als „aussagekräftiges Zeichen, das als kostbares Gut für die Kirche bewahrt werden muss“ (35). Selbst wenn die „Krise der Priesterberufungen“ gesehen wird, kommt daher für den Papst eine Revision der geltenden Disziplin nicht in Frage. Ermutigung spricht er aber den Priestern zu, die angesichts der Schwierigkeiten in der Ausübung des geistlichen Amtes durch die herrschende Kultur und die zahlenmäßige Verringerung des Klerus von einer gesteigerten pastoralen Belastung und einer damit verbundenen Ermüdung betroffen sind.

Herausgestellt wird auch die Bedeutung des Zeugnisses der Personen gottgeweihten Lebens mit ihrer Verfügbarkeit im Dienst an der Gemeinschaft gegenüber allen Trends zu Säkularismus, Konsumismus und Selbstbezogenheit. Neben der Sorge um die Berufungspastoral ist jedoch der Beitrag der gläubigen Laien unverzichtbar, weshalb für sie eigene Ausbildungsgänge vorhanden sein sollen, die sie befähigen, „ihren Glauben an den weltlichen Gegebenheiten tauglich“ zu machen, insbesondere durch das Studium der kirchlichen Soziallehre (41).

In einem eigenen Abschnitt wird zudem „die Rolle der Frau“ in ihrer spezifischen Mitwirkung betont, wozu „es jedoch notwendig (ist), dass vor allem in der Kirche die Würde der Frau gefördert wird“ (42). Gemeinsam mit der Synode unterstreicht daher der Papst, es sei zu wünschen, dass die Gaben der Frauen „auch durch die Übernahme der kirchlichen Funktionen, die nach dem Recht den Laien vorbehalten sind, stärker zur Geltung gebracht werden“

(ebd.). Zudem habe die Kirche ihre Stimme zu erheben, wenn Frauen zu Opfern von Ungerechtigkeiten, Gewalttätigkeiten oder erniedrigender Ausbeutung (etwa in kommerzieller Werbung) werden. Zudem fordert der Papst wiederum, dass „der von der Mutter ebenso wie der vom Vater im häuslichen Leben geleistete Dienst auch in Form einer finanziellen Anerkennung als Beitrag zum Gemeinwohl angesehen wird“ (ebd.).

Das III. Kapitel widmet sich der Thematik: „*Das Evangelium der Hoffnung verkünden*“ (44–65). Angesichts der Tatsache, dass in weiten Teilen europäischer Gesellschaften die Grundbegriffe des christlichen Glaubens nicht mehr bekannt sind oder keine Annahme gefunden haben, ist vielfach eine „Erstverkündigung“ notwendig, die sich überdies dem Geist eines bloß innerweltlichen Humanismus sowie der dadurch mitbedingten „Krise des Gewissens und der christlichen Moralpraxis“ stellt (46). Eindringlich mahnt der Papst mit den Worten seines Vorgängers Paul VI., dass der heutige Mensch „lieber auf Zeugen (hört) als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind“ (49). Es gehe demnach um eine umfassende kritische Auseinandersetzung aller Christen mit der gegenwärtigen Kultur, wobei der wissenschaftlichen Theologie, die sich am Lehramt orientiert und vom *sensus fidei* des Gottesvolkes inspirieren lässt, eine bedeutende Aufgabe zukommt (52).

Die Verkündigung bedarf aber nicht nur der institutionellen Zusammenarbeit der vielen Teilkirchen, sondern ebenso des ökumenischen Gespräches und des Dialoges mit anderen Religionen – vor allem mit dem Judentum (56) und dem Islam (57). Johannes Paul II.

erstrebt eine „Evangelisierung der Kultur“ durch angemessene Bildung (Schule, Universitäten, Kunst). Die Jugendpastoral ist herausgefordert, dem Wunsch nach Gemeinschaft, dem Durst nach Absolutem, dem heimlichen oder bereits eingeschlagenen Weg des Glaubens in adäquater und anspruchsvoller Weise zu begegnen. Dazu müsse man ihr jedoch „größere Einheitlichkeit und mehr Kohärenz verleihen, im geduldigen Hinhören auf die Fragen der Jugendlichen, um aus ihnen Protagonisten der Evangelisierung und des Aufbaus der Gesellschaft zu machen“ (62). In gleicher Weise verdienen die Massenmedien entsprechende Aufmerksamkeit im Aufbau eigener lokaler Kommunikationsmittel, im kompetenten Informationsaustausch und in der Erarbeitung eines Pflichtkodex für alle im Medienbereich tätigen Personen.

Das IV. Kapitel formuliert die Chancen, wenn es darum geht, „*das Evangelium der Hoffnung feiern*“ zu können (66–82). In diesem Zusammenhang werden zunächst neben den vielen Beispielen unverfälschten Glaubens auch jene „Phänomene einer Flucht in den Spiritualismus, eines religiösen und esoterischen Synkretismus, einer Suche nach außergewöhnlichen Ereignissen um jeden Preis bis hin zu absonderlichen Entscheidungen wie dem Beitritt zu gefährlichen Sekten oder dem Festhalten an pseudoreligiösen Erfahrungen“ genannt (68). Demgegenüber hat die „feiernde Kirche“ die anspruchsvolle Aufgabe, „den Sinn für das ‚Mysterium‘ wiederzuentdecken“ und die liturgischen Feiern so zu erneuern, dass sie „ausdrucksstärkere Zeichen für die Gegenwart Christi, des Herrn, sind“ (69). Die Sakramentenpastoral ist jedoch gefordert, zwei Gefahren entgegenzutreten: „Auf der einen Seite scheinen ge-

wisse kirchliche Kreise das richtige Sakraments-Verständnis verloren zu haben, und sie könnten die gefeierten Geheimnisse möglicherweise banalisieren; auf der anderen Seite empfangen viele Getaufte, Gepflogenen und Traditionen folgend, in bedeutsamen Augenblicken ihres Lebens die Sakramente, ohne jedoch den Weisungen der Kirche entsprechend zu leben“ (74). Dies wird näher ausgeführt bezüglich der Eucharistie, dem Sakrament der Versöhnung (im persönlichen Sündenbekenntnis und der Einzelabsolution), der Formen von Anbetung oder Volksfrömmigkeit (einschließlich ihrer Gefährdungen) sowie der Sonntagsheiligung. Im Kontext des (arbeitsrechtlichen) Schutzes des Herrentages resümiert der Papst: „... ohne die Dimension des Feierns würde die Hoffnung kein Haus mehr finden, um darin zu wohnen“ (82).

Das V. Kapitel des Schreibens benennt jene Umstände, die „*dem Evangelium der Hoffnung dienen*“ (83–105). Die Kirchengemeinden sind aufgerufen, eine „Kultur der Solidarität“ zu leben, sie sollen „wahre Übungsplätze für gemeinschaftliches Miteinander“ sein, in denen die Werte des menschlichen Zusammenlebens fruchtbar gemacht werden und der freiwillige ehrenamtliche Einsatz entsprechende Anerkennung findet (84).

Der Dienst am Evangelium zeigt sich vor allem in der Hilfe für die Bedürftigen, in der Bekämpfung von Arbeitslosigkeit, in der Auseinandersetzung mit den Migrantenströmen oder in der Krankenpastoral. Dabei ist im „Dialog mit den auf politischer, gewerkschaftlicher und unternehmerischer Ebene engagierten Personen“ deutlich zu machen, dass der Aufbau Europas als Gemeinschaft von Völkern und Menschen „nicht ausschließlich den Gesetzen des

Marktes unterworfen“ wird, sondern dass man sich vielmehr „entschieden um die Wahrung der Würde des Menschen auch in den wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen“ bemühen muss (87). Das bedeutet ebenso, dass die Kirche „in einer Wohlstands- und Leistungsgesellschaft, in einer Kultur, die von der Vergötzung des Körpers, von der Verdrängung des Leidens und des Schmerzes und vom Mythos ewiger Jugendlichkeit gekennzeichnet ist, die Sorge für die Kranken als eine der Prioritäten“ ansieht und geeignete pastorale Anstrengungen in der Begleitung von Leidenden, Angehörigen und Pflegenden unternimmt.

Ausführlich wendet sich der Papst der Thematik Ehe und Familie zu und stellt den Wert der Unauflöslichkeit der Ehe im Wissen um die bekannten gesellschaftlichen Auflösungstendenzen klar heraus. „Angesichts so vieler zerstörter Familien fühlt sich die Kirche veranlasst, kein strenges und distanzierendes Urteil zu fällen, sondern vielmehr in die Wunden so vieler menschlicher Tragödien hinein das Licht des Wortes Gottes zu tragen, das vom Zeugnis des Erbarmens begleitet ist. Aus diesem Geist heraus versucht die Familienpastoral, sich auch jener Situation anzunehmen, in denen geschiedene Gläubige eine weitere Ehe eingegangen sind. Sie sind nicht von der Gemeinschaft ausgeschlossen: Sie sind ganz im Gegenteil dazu eingeladen, am Leben der Gemeinde teilzunehmen und einen Weg des geistlichen Wachstums im Geiste des Evangeliums einzuschlagen. Die Kirche verschweigt ihnen gegenüber jedoch nicht, dass sie sich objektiv in einem moralisch ungeordneten Zustand befinden, und ebenso wenig, dass hieraus Konsequenzen für den Sakramentenempfang entstehen“ (93).

Johannes Paul II. fordert dann im Blick auf die (rechtlichen) Veränderungen im Bereich der Gentechnik, der Embryonenforschung, der vorgeburtlichen Diagnostik sowie der Euthanasie eine Besinnung auf eine „neue Kultur des Lebens“, die dem Töten keinerlei Rechtfertigung zugesteht. Es gehe vielmehr darum, „Europa seine wahre Würde zurückzugeben, nämlich ein Ort zu sein, wo jede Person in ihrer unvergleichlichen Würde bestätigt wird“ (96). In Kenntnis der Überalterung der Bevölkerung werden die Staaten Europas ausdrücklich ersucht, „weitblickende politische Maßnahmen zur Förderung der konkreten Wohn- und Arbeitsbedingungen und der sozialen Dienste zu ergreifen, die geeignet sind, die Gründung der Familie und die Antwort auf die Berufung zur Elternschaft zu begünstigen“ (ebd.). Diesem Anliegen dienen auch die Mahnungen zur Gestaltung eines Zusammenlebens in Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit und Solidarität sowie zu einer „Kultur der Aufnahme“ gegenüber Flüchtlingen und Zuwanderern.

Das abschließende Kapitel VI. konkretisiert nochmals „das Evangelium der Hoffnung für ein neues Europa“ (106–121). Der Papst tritt unter Verweis auf die Erkenntnisse der – wesentlich von ihm mitgeprägten – katholischen Soziallehre gegen jegliche Abschottungsmentalität im Einigungsprozess auf: „Wenn man ‚Europa‘ sagt, soll das ‚Öffnung‘ heißen“ (111). Angesichts der tragischen Erfahrungen der Völker dieses Kontinents gelte es eine „Kultur der Solidarität“ weiterzuentwickeln, der auch die verschiedenen europäischen Institutionen dienen.

In diesem Zusammenhang fordert Johannes Paul II. einmal mehr die Besinnung auf eine Gesellschaftsordnung, die „in authentischen sittlichen und

bürgerlichen Werten verwurzelt sein muss“, und dabei angemessene „Formen eines gesunden Zusammenwirkens mit den Kirchen und den religiösen Organisationen vorsehen“ soll. Daher sei es durchaus gerechtfertigt, bei einer künftigen europäischen Verfassung den „Bezug auf das religiöse und insbesondere auf das christliche Erbe Europas deutlich“ werden zu lassen, und der Papst fährt fort: „In völliger Respektierung der Unabhängigkeit der staatlichen Institutionen von der Kirche wünsche ich mir vor allem, dass drei ergänzende Elemente Anerkennung finden: das Recht der Kirchen und der religiösen Gemeinschaften, sich frei und entsprechend ihrer eigenen Statuten und Überzeugungen zu organisieren; die Berücksichtigung der spezifischen Identität der Glaubensgemeinschaften und Maßnahmen zur Einrichtung eines strukturierten Dialoges zwischen der Europäischen Union und eben diesen Glaubensgemeinschaften; die Achtung des rechtlichen Status, den die Kirchen und religiösen Institutionen schon jetzt in den Mitgliedsstaaten genießen“ (114).

Wenn somit die religiöse Dimension als notwendiges Element für den Aufbau der Einheit Europas postuliert wird, bedeutet dies aber „keine Rückkehr zu Formen eines Bekenntnisstaates“, sondern bedauert nur „jede Art von ideologischem Laizismus zwischen den staatlichen Institutionen und den Glaubensgemeinschaften“ (117). Zur politischen Umsetzung dieser Anliegen sind kompetente ChristInnen innerhalb der europäischen Instanzen und Einrichtungen notwendig, ergänzend zum Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (Com ECE) und der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK). Ge-

rade weil Europa „einen qualitativen Sprung“ bei der Bewusstwerdung seines geistigen Erbes benötigt, kann die Besinnung auf das Evangelium neuen Schwung verleihen. Nach Ansicht des Papstes gehört der Schatz des Glaubens „nicht nur der Vergangenheit an; (dieses Erbe des Evangeliums) ist ein Zukunftsplan zum Weitergeben an die künftigen Generationen, weil es der Ursprung des Lebens der Menschen und Völker ist, die miteinander den europäischen Kontinent geschmiedet haben“ (120).

Mit der „vertrauensvollen Übergabe an Maria“ (122–125) und dem Appell, im christlichen Geiste zu „leidenschaftlichen Baumeistern einer gerechteren Welt zu werden“ (125), schließt das Dokument, das Johannes Paul II. in einer Predigt mit der Kurzformel kommentierte: „Europa, vergiss deine Geschichte nicht!“

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apost. Stuhles* 161)

Kongregation für die Glaubenslehre: Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Paaren vom 3. Juni 2003.

In dem am 3. Juni 2003 vorgelegten kurzen Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre werden einige zentrale Positionen des Lehramtes zur Homosexualität, insbesondere zur Beurteilung von homosexuellen Lebensgemeinschaften resümiert und – davon ausgehend – Handlungsanweisungen für katholische PolitikerInnen bezüglich der aktuellen Pläne staatlicher Gesetzgebungen zu Gunsten homosexueller Lebensgemeinschaften definiert. Im Einklang mit den bisherigen lehramtlichen Aussagen wird die Homose-

xualität – im Kontext einer Beschreibung der Natur der Ehe und ihrer unverzichtbaren Merkmale (2–4) – als „Anomalie“ bewertet (4). Die homosexuelle Neigung ist „objektiv ungeordnet“, und homosexuelle Praktiken gehören zu den „Sünden, die schwer gegen die Keuschheit verstoßen“ (4). Gleichzeitig wird aber festgehalten, dass diese sexuelle Grunddisposition nicht frei gewählt ist und daher nicht der Schluss gezogen werden kann, dass alle, „die an dieser Anomalie leiden, persönlich dafür verantwortlich sind“ (4). Es liegt zwar nicht in der Macht des Einzelnen, diese Orientierung zu ändern, wohl aber, sie anzunehmen und sittlich verantwortet damit umzugehen. Als ethisch allein tragfähiger Lösungsweg wird auf einen Verzicht auf sexuelle Betätigung abgestellt.

Im Zentrum des Schreibens steht dann allerdings – angesichts der verschiedenen Haltungen von Zivilgesellschaften gegenüber diesem Problembereich (5) – die Beurteilung der homosexuellen Lebensgemeinschaften. Diesen fehlen die biologischen und anthropologischen Faktoren einer Ehe (7), denn: „Es gibt keinerlei Fundament dafür, zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehen und Familie Analogien herzustellen, auch nicht in einem weiteren Sinn“ (4).

Ausgehend von diesen lehramtlichen Positionen und den diesbezüglich vorgelegten rationalen Argumenten in biologisch-anthropologischer, sozialer und rechtlicher Hinsicht (6–9) wird jegliche staatliche Gesetzgebung im Hinblick auf eine rechtliche Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften beziehungsweise – weitergehend – auf

deren Gleichstellung mit der Ehe verworfen. Katholische ParlamentarierInnen sind demnach gehalten, durch „diskrete und kluge Stellungnahmen“ (5) gegen derartige legislative Bestrebungen öffentlich Widerspruch einzulegen oder gegen solche Gesetzesentwürfe zu votieren (10). Sind derartige Normen bereits in Kraft, haben katholische ParlamentarierInnen ihren grundsätzlichen Vorbehalt öffentlichkeitswirksam zu vertreten und sich für die Beseitigung derartiger Bestimmungen einzusetzen (ebd.) – unbeschadet der unbestreitbaren „Achtung gegenüber homosexuellen Personen“, die als solche aber „in keiner Weise zur Billigung des homosexuellen Verhaltens oder zur rechtlichen Anerkennung der homosexuellen Lebensgemeinschaften führen“ könne (11).

Dieses Schreiben stieß auf beachtliche Resonanz und Kritik in der (politischen) Öffentlichkeit. Anzumerken ist jedoch, dass die nunmehr vorgelegten lehramtlichen Positionen zwar durchaus „traditionell“ und als solche bekannt sind, allerdings auf Grund der durch die Kürze des Schreibens vermittelten Apodiktik dem Diskurs zu diesem Thema – selbst innerhalb der Kirche – nicht gerecht werden und auch nicht darauf abzielen. Verschiedentlich wurden die ethischen Handlungsanweisungen an katholische PolitikerInnen sogar als unzulässige Einmischungen in das Staat-Kirche-Verhältnis beurteilt. Diese Einwände greifen aber zu kurz, denn die Berechtigung, angemessene Umsetzungsmöglichkeiten einzumahnen, kann dem Lehramt nicht prinzipiell abgesprochen werden. (Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apost. Stuhles 162)

Das aktuelle theologische Buch

Aus Anlass des Themenschwerpunktes dieser Ausgabe der ThPQ wird erstmals in der Rubrik des aktuellen Buches Prosaliteratur vorgestellt, die einen expliziten Bezug zu religiösen oder theologischen Inhalten aufweist. Wir werden in Hinkunft solche Literatur als eigene Sparte im Rezensionsteil führen. (Die Redaktion)

■ ROTH PATRICK, *Die Nacht der Zeitlosen*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001. (148) Geb. € 17,80 (D).

ROTH PATRICK, *Ins Tal der Schatten*. Frankfurter Poetikvorlesungen. (edition suhrkamp 2277) Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002. (174) TB. € 11,50 (D).

Neulich fand sich in einem Zeitungsartikel über den österreichischen Historiker Friedrich Heer, verpackt als rhetorische Frage, die Feststellung: „Religion und Intellekt, wie soll das zusammengehen“. Diese Formulierung begegnet einem aufmerksamen Leser deutschsprachiger Feuilletons regelmäßig als gleichsam sprichwörtlich standardisierte Wendung und schreibt eine seit der Aufklärung immer wieder konstatierte Inkompatibilität fort: Religion und Intellekt, daher auch Religion und moderne Literatur, die ja ebenfalls der Sphäre des aufgeklärten Intellekts zugerechnet wird, gehörten nicht mehr zusammen. Hie ein angestaubter Glaube, klerikal, reaktionär, vormodern, da der aufgeklärte, helle, klare Weltgeist. Autoren, die es dennoch wagen, die Tabuzone zwischen dem Rationalen und dem Numinosen zu betreten, riskieren daher, sich lächerlich zu machen. Ein Schriftstellerkollege, der sein Brot mit Deutsch- und Religionsstunden verdient, verzichtet seit Jahren darauf, sein Theologiestudium in seiner Vita anzuführen. Irgendwann war ihm zuwider geworden, sich stets a priori erklären und sozusagen eine intakte Intellektualität ausweisen zu müssen. *Studium in S.* heißt jetzt die knappe Formulierung, die keine seltsam nach oben gezogenen Augenbrauen und auch keine Rechtfertigungsforderungen über kirchenpolitische Vorgänge mehr nach sich zieht. Warum diese Einleitung für eine Buchbesprechung? Weil hier von einem Autor die

Rede ist, für den Ratio und Religion keinen Gegensatz darstellen, und der damit das unternimmt, was sich für einen zeitgenössischen aufgeklärten deutschsprachigen Autor offenbar nicht gehört: Die Rede ist von den Arbeiten des 1953 in Freiburg geborenen Patrick Roth. In seinen Büchern (den als „Christus-Trilogie“ zusammengefassten Bänden „Riverside“ (1991), „Johnny Shines“ (1993) und „Corpus Christi“ (1996)) befasst sich der Autor mit der Substanz der christlichen Botschaft und deren Überlieferung – fern jeder planen Nacherzählung biblischer Themen, fern jeglicher Apologetik und bar jedes Zynismus. Roth betreibt sein literarisches Projekt mit einer sprachlichen Verve und einer am Film geschulten dramaturgischen Raffinesse, die beeindruckt. Er macht das mit einer Sicherheit und in einer Singularität, die den Rezensenten der deutschen ZEIT ob solcher „Dreistigkeit“ zum Staunen brachte. Möglicherweise spielt es auch eine Rolle, dass der Autor seit Jahren in Los Angeles lebt: Vielleicht hält er sich deshalb so gar nicht an die Beachtung europäischer Denkvorschriften.

In Roths jüngster Prosa, dem Erzählband „Die Nacht der Zeitlosen“ (2001), scheinen religiöse, gar biblische Anklänge auf den ersten Blick zurückgenommen. Der Band versammelt fünf Erzählungen in der Tradition der amerikanischen short story, wie sie etwa in den letzten Jahren durch die Texte des wiederentdeckten Autors Raymond Carver bekannt wurden. Roths Eingangs- und die Schlussgeschichte *sundown* und *sunrise* umspannen die Nacht vom 16. auf den 17. Januar 1994, jene Nacht, in der sich in Los Angeles ein verheerendes Erdbeben ereignete. Die Titelgeschichte *Die Nacht der Zeitlosen* spielt in Hollywood: Auf einer Party befinden sich mehrere Personen, die mit der Ermordung John F. Kennedys zu tun haben, ohne einander zu kennen, nur durch die Kenntnis einer Protagonistin verbunden. Diese Erzählung ist eine subtile Auseinandersetzung mit dem Thema Schuld und Schuldverstrickung: In ihr wird unter anderem die Geschichte einer jüdischen Frau erzählt, die 1933 den Entschluss fasst, mit ihrem Verlobten Deutschland zu verlassen. Da entdeckt sie, dass ihr Verlob-

ter eine Geliebte hat. Rasend vor Eifersucht packt sie eine Pistole und läuft auf die Straße, um den Geliebten beim Treffpunkt mit der Nebenbuhlerin zu beobachten und sich zu rächen. Dabei begegnet ihr aus reinem Zufall Adolf Hitler, der in Zivil auf der Straße unterwegs ist. Für einen Moment böte sich die Chance, ihn zu erschießen. Die Frau führt die Tat nicht aus und macht sich später deswegen Vorwürfe. Was wäre gewesen, wenn...?

Roths Sprache ist klar und einfach, der raffinierte, vielschichtige erzählerische Gestus der Texte entfaltet sich erst nach und nach. Bloß die Plots nachzuerzählen, griffe zu kurz. Die Texte sind Parabeln, hinter deren vordergründiger Erzählung sich stets noch ein zweiter Grund, ein Menetekel, ein Fragehorizont verbirgt. In allen Erzählungen stellt Roth die Frage nach der Wirklichkeit, die Figuren changieren zwischen Traum und Bewusstsein, Fiktion und Realität, Tatsachen und Einbildung. Patrick Roth, der auch als Regisseur arbeitet, ist ein genauer Menschenbeobachter, der feinste Schwingungen und seltsame Koinzidenzen wahrzunehmen vermag, dem es mit großer Meisterschaft gelingt, Momente körperlicher Nähe, zarteste Nuancen menschlicher Kommunikation sprachlich festzuhalten.

Die Ästhetik von Filmen und die Tiefenpsychologie C. G. Jungs haben Patrick Roth bei seinen Arbeiten deutlich geprägt. Das erhellt auch die Frankfurter Poetikvorlesung aus dem Jahr 2002. Plastisch und spannend zu lesen wird dort die Arbeitsweise des Autors und sein theoretischer Hintergrund sichtbar. Schreiben bedeutet für Patrick Roth Totenerweckung. Wie Orpheus, der zu den Toten, ins Tal der Schatten absteigt, ist der Schriftsteller für Roth einer, der ein Totes sucht, um es wieder lebendig zu machen, zu erinnern, ans Licht zu führen, das „bis dahin Ungesehene sehbar, hörbar, lesbar wirklich zu machen.“ Roth beruft sich auf die geistigen Übungen Ignatius von Loyolas, um ein Kriterium zu benennen, sich für einen Soff zu entscheiden. Entscheidendes Kriterium sei die Frage nach dem, was wirklich wichtig sei, was voraussetze, eine Sache gleichsam vom Ende her zu sehen, oder, wie Ignatius schreibt „...als

wäre ich in der Todesstunde“, danach treffe er die „heile oder gute Wahl“. Obwohl Patrick Roth bereits mehrere wichtige Preise, u. a. 1992 den Rauriser Literaturpreis, erhalten hat, wird er hierzulande noch immer eher als Geheimtipp gehandelt. Seine Arbeiten, die alle im renommierten Suhrkamp Verlag erscheinen, sind der beste Beweis dafür, dass Religion und Intellekt sich nicht ausschließen. Roths Texte zeigen, was gute Literatur seit jeher ausmacht: Sie gehen der menschlichen Existenz auf den Grund. In einem Motto in seiner Frankfurter Vorlesung zitiert Roth C. G. Jung: „Die entscheidende Frage für den Menschen ist: Bist Du auf Unendliches bezogen oder nicht? Das ist das Kriterium des Lebens.“

Walding

Rudolf Habringer

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 Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

■ LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Gottesstaat oder Staat ohne Gott*. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam. (Linzer philosophisch-theologische Beiträge, Bd. 8) Peter Lang, Frankfurt a. M. 2002. (171).

Seit 1999 veranstalten die Hauptabteilung Religion/Hörfunk des Österreichischen Rundfunks, die Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz, das Evangelische Bildungswerk Oberösterreich, der Ökumenische Rat der Kirchen Österreichs und eine Reihe Mitveranstalter im Kaisersaal des Stiftes Kremsmünster jährlich eine Ökumenische Sommerakademie. Die Referate sind in den Bänden 2, 3 und 6 der Linzer Beiträge erschienen.

Die Reihe wurde vom 10. bis 12. Juli 2002 mit dem für das „gemeinsame Haus Europa“ hochaktuellen Thema als Gespräch nicht nur über die drei abrahamitischen Weltreligionen, sondern vor allem mit ihren Vertreterinnen und Vertretern fortgesetzt. Innerhalb einer Besinnung erklangen Texte aus den drei heiligen Büchern.

Die provozierende Alternative wurde wiederholt zugunsten verschiedener Modelle eines modernen Rechtsstaates aufgebrochen: in einem prinzi-

piellen Pluralismus einer immer neu zu bestimmende Form der Unterscheidung beider Sphären. Toleranz ist keine Zauberformel, vielmehr muss sie inhaltlich befragt werden, um nicht zu einer postmodernen Beliebigkeit zu werden (Lederhilger im Vorwort, 9f). Nur eine geraffte Inhaltsangabe kann versucht werden.

Als Erbe des *Christentums* bestehe in der westlichen Kultur ein unlösbarer Zusammenhang von Politik und Religion. Vorausgesetzt sei nicht Trennung, sondern Unterscheidung. Vom Absterben der Religion könne keine Rede sein. Es sei das Konkurrenzparadigma anzunehmen: Zusammenarbeit bei gleichzeitigem Wettbewerb. So Rolf Schieder, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität Berlin. – Der Staat müsse den Freiraum für die „doppelte Bürgerschaft des Menschen“ sichern. Es ist Verpflichtung der Religion, an jenem riskanten und öffentlichen Dialog teilzunehmen, durch den die Bürger zum verantwortlichen Handeln disponiert werden; der Staat könne das Ethos, auf das er angewiesen ist, selbst nicht schaffen. So Richard Potz, Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien. – Die Politik sei auf wertbegründende Institutionen verwiesen. So Landeshauptmann Josef Pühringer, Linz, in seinem Grußwort. – Der Kirche Österreichs als „freie Kirche im freien Staat“ gehe es um ein aktives und verantwortungsvolles Miteinander, um ein Engagement für Grundwerte der Gesellschaft innerhalb der politischen Gemeinschaft. So Bischof Maximilian Aichern, Linz. – Für Michael Bunker, Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche A.B., Wien, ist heute der Glaubwürdigkeitstest der Kirchen für die Politikfähigkeit ihrer Vision „Reich Gottes“ exemplarisch die Caritas und die Diakonie. – Um der Gefahr zu begegnen, ein tragisches Konstrukt von pervertierten und pervertierenden Technokraten zu werden, komme Kirchen und Religionsgemeinschaften bei der Bildung des zukünftigen Europa eine besondere Rolle zu. So Michael Weninger, ehemaliger österreichischer Botschafter und Politischer Berater im Dialog der EU mit den Kirchen.

Daniel R. Schwartz, Hebrew University in Jerusalem, fragt in seinem Referat „Wo wohnt Gott?“ nach dem Platz Gottes im modernen Staat Israel. Für Juden sei der Gott des Himmels überall, sie werden nirgends Untertanen eines anderen Gottes. Religion und Staat seien zu trennen; man müsse als Jude im Staat Israel leben, als ob man in der Diaspora lebe. – Nach Eveline Goodman-Thau, Universität Kassel, bedeute in einer jüdischen Sicht die Herrschaft einer Religion über ihre Bekenner nicht notwendig Intoleranz gegenüber Andersgläubigen. Toleranz bedeute Anerkennung des Andersseins des Anderen und sein

moralisches Recht darauf, wie ja auch Gott den Menschen nicht zum Gehorsam zwingen. Nächstenliebe gönne dem Anderen seine Verbindung mit Gott aus vollem Herzen, liebe ihn wegen und nicht trotz seiner Unterschiedlichkeit. – Religion müsse in ethischen Fragen zum Wohl des Staates beitragen und nicht eigene spezielle Anliegen durchsetzen. So der Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg, Wien.

Dem *Islam* gilt gewiss das besondere Interesse. Gudrun Krämer, Freie Universität Berlin, thematisiert „Islam ist Religion und Staat“ als ein Postulat. Für Islamisten ist es ein Muss. Es gebe aber für die Verknüpfung in Koran und Sunna keine verbindliche Theorie. Fundamental sei die Unterscheidung zwischen unfehlbarer göttlicher Norm- und Rechtssetzung und fehlbarer menschlicher Rechtsfindung, so dass Religion und Staat nicht in vorgegebener Weise miteinander verbunden sind. Muslime können in einem säkularen Staat leben. Die Frage sei jedoch, ob Muslime eine säkulare Ordnung selbst dort bejahen, wo eine „islamische Alternative“ besteht, wenn es etwa um den Verbot des Religionswechsels oder um die Diskriminierung Andersgläubiger geht. – Nadeem Elyas, Vorsitzender des Zentralrates der Muslime in Deutschland, hält den Islam von seinen Prinzipien und seiner Praxis her mit der heutigen westlichen Demokratie für vereinbar. Staatsrelevante Bereiche der Scharia, entwicklungsfähig zu zeitgemäßer Auslegung, hätten für Muslime in der Diaspora keinen Pflichtcharakter. Das Ziel des Zentralrates sei nicht die Herstellung eines klerikalen „Gottesstaates“. Die Muslime stünden zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten positiv. Dazu Krämer: „Ob eine derart radikal überholte Rechtsordnung noch als ‚Scharia‘ wahrgenommen würde, sei dahingestellt. Ausgeschlossen ist keine dieser Entwicklungen. Ausgemacht ebenso wenig“. Der Zentralrat ist eine von mehreren miteinander konkurrierenden Dachorganisationen (Krämer, 102f). – Anas Schakfeh, Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, vertritt eine dem Zentralrat in Deutschland ähnliche Position. Er verweist auf die den abrahamitischen Religionen gemeinsamen Werte, die gemeinsam zu vertreten seien.

Linz

Johannes Singer

■ APEL HANS, *Volkskirche ohne Volk*. Der Niedergang der Landeskirchen. Brunnen, Gießen 2003. (224) Kart. € 14,95 (D). ISBN 3-7655-1845-X. Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie man mit seiner Wut im Bauch kreativ umgehen kann! Der Verf. kam, wie er berichtet, zunehmend mehr in Konflikt mit der gesellschaftlichen Stellung und dem Selbstverständnis der evangelischen Lan-

deskirchen. Er trat aus der Nordelbischen Kirche aus und schloss sich einer Freikirche an. Die Gründe zu diesem Schritt legt er im vorliegenden Plädoyer dar. In einer zweijährigen Arbeit machte er sich die Mühe, Daten zusammenzutragen und Argumente zu formulieren. Was entstanden ist, verdient als engagiertes Glaubenszeugnis Respekt und kritische Prüfung und macht gleichzeitig die Verbundenheit des Verf. mit dem Erbe der Reformation deutlich. Die zentrale These lautet: „Die Volkskirche ist kaum mehr als der Abklatsch unserer zerfaserten, profillosen Gesellschaft. Sie bietet nicht das gesuchte Kontrastprogramm. Sie ist die religiöse Doppelgängerin unserer Gesellschaft.“ (72) Trotz der Hochachtung, die der Verf. gegenüber der römisch-katholischen Kirche erkennen lässt, sollte man sich's auch in katholischer Perspektive mit der Sache nicht zu leicht machen und die harsche Kritik, dass sich die kirchliche Praxis in Banalitäten verliere, nicht ausschließlich auf die evangelischen Landeskirchen beziehen. In vieler Hinsicht wird deutlich, wie sehr die christlichen Kirchen in einem Boot sitzen und sich die Problemlösungsstrategien angesichts einer kirchenfernen Klientel gleichen. Man mag in vielfacher Hinsicht die Einschätzungen des Verf. nicht teilen, an der argumentativen Herausforderung, dass sich die Kirchen an ihrer zentralen Aufgabe, nämlich der Verkündigung des Evangeliums, messen lassen müssen, wird man nicht vorbei kommen. Bedauerlich ist, dass der Verf. die universitäre Theologie nur als Vermittlungsinstanz eines gottlosen Zeitgeistes wahrnimmt und ihr eine – im theologischen Sinn – kritisch-positionelle Rolle nicht zutraut. Die zehn Thesen am Schluss stellen eine vorzügliche Basis zur Auseinandersetzung um die Rolle der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft dar. So ist das Buch des Verf. mehr als der Zornesausbruch eines profilierten alten Mannes, der sich seinen Frust über die bürokratisierte Kirche von der Seele schreibt; es kommt einer prophetischen Perspektive sehr nahe.

Linz

Hanjo Sauer

BIBELWISSENSCHAFT

■ FABRY HEINZ-JOSEF/SCHOLTISSEK KLAUS, *Der Messias*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. (Die Neue Echter Bibel – Themen, Band 5, hg. von Christoph Dohmen und Thomas Söding) Echter, Würzburg 2002. (124) Brosch. € 14,40 (D)/sFr 25,50. ISBN 3-429-02171-5. Die bereits gut eingeführte Reihe hat mit diesem Band eine wertvolle Ergänzung bekommen. Prof. Fabry lehrt Altes Testament in Bonn und ist u.a.

durch seine Forschungen an den Texten von Qumran sehr bekannt. Er gliedert seine Darstellung des atl. Teiles des Themas in sieben Abschnitte. Einleitend klärt F. die Begriffe, Messias, Messianismus, Eschatologie und Apokalyp- tik ab und zeigt dabei ihre Eigenheiten, ihre Überschneidungsbereiche sowie ihre Anfälligkeit für Missdeutungen auf. Praktisch zeigt sich das Problem im jüdisch-christlichen Dialog aufgrund der unterschiedlichen Blickrichtungen, aber noch mehr in der gesellschaftlichen Realität: „Die Kulturgeschichte der Gegenwart hat mit ihren zahllosen Messiassen das Messianische um seine Glaubwürdigkeit gebracht.“ (18) Als nächstes betrachtet F. die verschiedenen biblischen Hoheitstitel, welche mit dem des Messias zusammenhängen: Menschensohn, Herr, Sohn Gottes, Sohn Davids, und erläutert ihre Entwicklung. Im Zentrum steht aber der Begriff des Gesalbten und seine Verbindung zu König, Priester und Prophet.

Den Hauptteil des Beitrages bildet die Diskussion der messianischen Texte selbst, die in einem Dreischritt erfolgt. Am Anfang stehen naturgemäß die Texte des Alten Testaments, welche mit der Entwicklung des Messiasgedankens in Verbindung gebracht werden und sich hauptsächlich bei den Propheten finden. Dann folgen die frühjüdischen Belege, welche nicht nur die außerkanonischen Bücher, sondern auch die Schriften von Philo, Josephus sowie die rabbinischen und samaritanischen Texte umfassen. Schließlich kommen noch ausführlich die Schriften von Qumran mit ihren verschiedenen Formen der Messiaserwartung zur Sprache. Dieser Überblick erschließt sehr gut, wie vielfältig und weitläufig die Vorstellungen sind, die mit einem Messias in Verbindung gebracht werden können; die abschließenden Thesen (53f) unterstreichen dieses Ergebnis.

Der neutestamentliche Teil von Prof. Scholtissek, der derzeit an der Dormitio in Jerusalem lehrt, beginnt ebenfalls mit der Klärung des Begriffes „salben/Gesalbter“ und zeigt, dass die ntl. Schriften die in der Tradition vorhandenen Vorstellungen sehr selektiv aufgreifen und unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Den Hauptteil bildet die historisch ausgerichtete Beschreibung der Messiasvorstellungen, wie sie in den Schriften des NT zu finden sind. Auch wenn Jesus selbst in erster Linie die Bezeichnung Menschensohn für sich verwendet haben dürfte, so heißt das nicht, dass er kein messianisches Bewusstsein gehabt habe. Ein solches ist als Ausgangspunkt für die zuerst von Paulus und später von den Evangelisten entwickelte Christologie unbedingt vorauszusetzen. In den paulinischen Schriften steht der soteriologische Aspekt von Jesu

Sendung im Vordergrund. Auch in der frühen Jesusüberlieferung und später in den Evangelien spielt das Leiden Jesu eine wichtige Rolle, hinzu kommen aber Jesu Verkündigung des anbrechenden Reiches Gottes und die Wunder als Zeichen dafür. Vermehrt wird in den Evangelien auch die davidische Abstammung hervorgehoben und dadurch Jesus als der ausgewiesene, der die in der Schrift enthaltene Messiaserwartung erfüllt. Der Doppelname Jesus Christus wird zur geläufigen Bezeichnung. Im Johannes-Ev. kommt noch die Betonung der besonderen Beziehung Jesu zum Vater hinzu.

Auch der ntl. Teil schließt mit einer Zusammenfassung; auf sie folgt im „Dialog“ genannten Teil die Gegenüberstellung der jeweiligen Ergebnisse. Besondere Aufmerksamkeit verdient darin die klare Hervorhebung der offenen Fragen und Diskrepanzen. Ein Anmerkungssteil und ein gediegenes Verzeichnis weiterführender Literatur beschließt den interessanten Band, der nachdrücklich dem genaueren Studium empfohlen wird.

Linz

Franz Hubmann

FESTSCHRIFT

■ BILY LOTHAR/BOPP KARL/WOLFF NORBERT (Hg.), *Ein Gott für die Menschen*. Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag. (Benediktbeurer Studien 9) Don Bosco, München 2002. (406) Kart. € 22,50 (D)/€ 23,20 (A)/sFr 42,-. ISBN 3-7698-1364-2.

Es gibt manche, die meinen, ohne Otto Wahl wäre Benediktbeuern nicht das, was es heute ist. Der mit dieser Festschrift Geehrte war jahrelang Rektor der Phil.-Theol.-Hochschule der Salesianer Don Boscos. Sein Anteil an deren Entwicklung von einer Hauslehranstalt der Salesianer zu einer modernen – den anderen Fakultäten in Deutschland ebenbürtigen – Hochschule mit jugendpastoraler Ausrichtung und einem Schwerpunkt für Christl. Umweltethik sei nicht geringzuschätzen. Pater Wahl wurde 1932 in Schwäbisch Gmünd (Baden Württemberg) geboren und trat 1951 in den Salesianerorden ein. Seit 1965 (bis heute!) übt er seine Lehrtätigkeit im Fachbereich des Alten Testaments in Benediktbeuern aus. Durch seine Lehr-, Forschungs-, Publikations- und Seelsorgetätigkeit möchte er „den personalen Gott der Heiligen Schrift verkünden, der sich unwiderruflich der Welt und den Menschen zuwendet“, formulierte es Bischof Alois Kochgasser in seinem Geleitwort treffend.

Diese Zuwendung Gottes zu Welt und Menschen (Titel der FS), bewegt christliche Theologie nicht nur dazu, auf einer theoretischen Ebene der

Reflexion zu bleiben, sondern auch mit der Praxis des gelebten Glaubens in Kontakt zu sein und beides miteinander in Bezug zu bringen. Die biblische Botschaft, als Spiritualität für das Leben, vermittelt O. Wahl mit Fachkompetenz und in verständlicher Sprache, mit wissenschaftlichem Anspruch und der Orientierung an der Situation der Studierenden.

Die Beiträge der FS stehen nun in Beziehung zu einem solchen Denken und setzen sich aus der Sicht der jeweiligen Fachdisziplinen mit den Bedeutungen des jüdisch-christlichen Gottesbildes in Vergangenheit und Gegenwart auseinander. Die 26 Artikel, von Mitbrüdern, Freunden, Kollegen und Schülern des Jubilars verfasst, spannen einen weiten und auch recht bunten Bogen von bibelwissenschaftlichen zu historischen, systematischen und praktischen Themen.

Viele der Arbeiten sind von einer biblischen Sprache durchpulst und richten zugleich ein besonderes Augenmerk auf praktisch-pastorale Verstehenshorizonte der Inhalte. Damit wird eine Intention des Geehrten deutlich, dass nämlich biblische Exegese und Theologie stets eine seelsorgliche Dimension haben und eine Valenz für die konkreten pastoralen Situationen zeigen sollen.

Die angefügte Bibliographie vermag einen Einblick in das vielseitige Schaffen O. Wahls zu geben. Da er seine Theologie immer als Verkünder der frohen Botschaft verstand, wurde auch eine große Anzahl von Predigten und geistlichen Impulsen (geordnet nach bibl. Büchern) darin aufgenommen.

Somit kann diese FS eine für die Lesenden anregende Lektüre sein; sie ist eine dem Geehrten, der nicht nur als Forscher, Arbeiter, Organisator und Inspirator gewirkt hat und wirkt, sondern der in vielen jungen Menschen die Liebe zum AT geweckt hat, entsprechende Gabe.

Linz

Werner Urbanz

KIRCHENGESCHICHTE

■ MORITZ STEFAN, *Grüß Gott und Heil Hitler. Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Österreich*. Picus, Wien 2002. (318) Ln. € 24,90/sFr 42,30. Dieses Buch möchte den Nachweis weitgehender Kooperation zwischen katholischer Kirche in Österreich und Nationalsozialismus erbringen (225 u.ö.). Tatsächlich wird einiges neue, bisher nicht ausgewertete Material herangezogen (vor allem aus Pfarrblättern, Zeitungen und mehreren Diözesanarchiven). Manche der beigebrachten Zitate wirken auch wirklich belastend, so wenn ein Artikel der „Reichspost“ den von Hitler durchgeführten „Anschluss“ Österreichs an das

Deutsche Reich als „Gottesdienst“ preist (29) oder wenn ein steirischer Pfarrer den „Führer“ als den größten Mann, „den gegenwärtig die Erde trägt“, bezeichnet (16). Im Allgemeinen kommt Moritz jedoch nicht über bisher schon Bekanntes hinaus. Auch sind die meisten seiner Zitate nicht das Resultat eigener Forschung, sondern stammen aus zweiter Quelle (vgl. die Anmerkungen).

Das gebotene Bild wirkt undifferenziert und berücksichtigt die damalige Situation viel zu wenig. Dass anfänglich von einzelnen Kirchenvertretern Versuche unternommen wurden, durch ein gewisses Maß an Anpassung für die Kirche zu retten, was noch zu retten war, ist eigentlich selbstverständlich. Moritz erblickt darin freilich nur Bestrebungen, zum Erhalt der *Institution* Kirche sowie des kirchlichen Lebens beizutragen (87). Dass damit auch ein schützendes Dach über Menschen gespannt wurde, wird übersehen. Unbeachtet bleibt auch, dass man im totalitären Staat Hitlers nicht so agieren und protestieren konnte, wie dies in einer Demokratie möglich ist. Die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ Papst Pius' XI. (1937) wird vom Autor nicht besonders hoch eingeschätzt; SS-Gruppenführer Reinhard Heydrich stellte in ihr jedoch „hochverräterische Angriffe gegen den nationalsozialistischen Staat“ fest (H.-A. Raem, Katholische Kirche und NS, Paderborn 1980, 68). Tatsächlich hat das Dokument den Kirchenkampf im Altreich nicht unwesentlich verschärft. Das mahnt zur Vorsicht. Jede von der Kirche gesetzte Maßnahme bedurfte eben einer äußerst schwierigen Güterabwägung!

War die „Kollaboration“ zwischen Regime und Kirche so groß, wie dies Moritz unterstellt, dann fragt man sich, warum es überhaupt einen „Kirchenkampf“, der in Österreich viel heftiger tobte als in Deutschland, gegeben hat und warum so viele Priester in Gefängnissen und Konzentrationslagern eingesperrt waren (in Oberösterreich 140, von denen 16 ums Leben kamen), wenn sie doch angeblich das Regime so nachhaltig unterstützten.

Dass es, vor allem bei der Jugend, eine erstaunlich aktive „Kirche im Untergrund“ gegeben hat, wird vom Autor ebenso verschwiegen wie der damals vielfältig manifestierte „Widerstand durch Kirchentreue“.

Gewiß, das Verhalten der Kirche in der NS-Zeit war, nicht nur bei den Amtsträgern(!), kein reines Heldenepos. Insgesamt aber hat die Kirche viel positiver agiert, als es das Buch von Moritz wahrhaben will.

Einige Sachfehler seien im Folgenden aufgelistet: Linz hatte nie einen „Fürstbischof“ (24); der Jesuit und Männerseelsorger Abel hieß nicht Karl

(119), sondern Heinrich; Sebastian Brunner war Weltpriester, die Bezeichnung Pater (120) kommt ihm also nicht zu. P. Franz Reinisch wurde nach Moritz wegen Verweigerung des Wehrdienstes aus dem Pallottinerorden ausgeschlossen (156), was aber nicht zutrifft (H. Moll, Zeugen für Christus, Paderborn 1999, 839). Franz Loidl war Professor für Kirchengeschichte, nicht Pfarrer (220); auch Jakob Fried war nicht Pfarrer (226), sondern Domkapitular in Wien. Der Ausdruck „Tiroler katholischer Bischof“ (250) wirkt übrigens ebenso wenig kompetent wie der Terminus „pastoralischer Besuch“ (250). Selbst wenn man diese Fehler nicht überbewertet, dienen sie jedenfalls nicht dazu, Vertrauen in die Arbeitsweise von Moritz zu wecken.

Im Literaturverzeichnis vermisst man zahlreiche einschlägige Studien; ein Register wurde dem Buch nicht beigegeben. Abschließend sei der vorliegenden Arbeit nicht vorgeworfen, dass sie kritisch gegen die Kirche, sondern dass sie unkritisch ist.

Linz

Rudolf Zimhobler

■ PUTZ ERNA/SCHUEER MANFRED (Hg.), *Wir haben einander gestärkt. Briefe an Franziska Jägerstätter zum 90. Geburtstag*. Edition Kirchenzeitung, Linz 2003. (224) Brosch. € 13,00 (A). ISBN 3-902237-04-X.

59 Menschen aus aller Welt sind der Einladung der Jägerstätter-Biografin Erna Putz und des diözesanen Postulators im Seligsprechungsprozess Manfred Scheuer gefolgt, Franziska Jägerstätter zum 90. Geburtstag einen öffentlichen Brief zu schreiben. Liest man die Briefe von Persönlichkeiten aus Kirche, Kunst, Kultur, Politik usw., ist immer wieder von der großen, ganz besonderen Ausstrahlung dieser einfachen Frau aus dem Innviertel die Rede.

Man erfährt aber auch etwas von der Rezeptionsgeschichte des Franz Jägerstätter. Der Märtyrer diente Konzilstheologen als Vorbild auf dem II. Vat. Konzil, amerikanischen Friedensaktivisten als Vorbild im Kampf gegen den Vietnamkrieg, er diente als Leitfigur im Kampf gegen Gewalt in heutigen Tagen bis zum Vorbild für Partnerschaftskonflikte. Bisweilen nimmt die Bewunderung des Märtyrers Formen an, die dem Geschehen den Boden der Geschichtlichkeit zu entziehen drohen und Franziska Jägerstätter so beschreiben, als wäre sie von Anfang an souverän über den Dingen gestanden, als hätte es keine Verzweiflung und keine Traurigkeit gegeben. „Seien Sie gepriesen für die Kraft, die Sie Ihrem heldenhaften Mann gaben“ (115). Sie wird sogar zur offiziellen Vertreterin der österreichischen Kirche hochstilisiert: „Es ist das ermutigende Gegenstück zu Innitzer“ (92).

In anderen Briefen kommt die Spannung zwischen dem historischen und dem heute aktuellen Zugang besser zum Ausdruck. Was heute vielen als Quasi-Mitwirken am politischen Widerstand des Franz Jägerstätter erscheint, könnte damals ja auch ein schlichtes zu-ihrem-Mann-Halten gewesen sein. „Du hast in tiefem Vertrauen auf Gott Franz nicht widersprochen, weil du wusstest, dass er nur noch trauriger und einsamer wäre, wenn auch du ihm Vorwürfe machtest.“ (188). Die Briefe an die Jubilarin lassen aber auch erkennen, dass in offiziellen politischen Stellungnahmen bis heute Rücksicht auf die Kriegsdienst-Leistenden opportun scheint. „... hat er keinesfalls jene angeklagt, die im fürchterlichen II. Weltkrieg ihre Pflicht tun mussten“ (127). Wohltuend liest sich, dass die Haltung der offiziellen Kirche nicht mehr ablehnend oder reserviert gegenüber Franz Jägerstätter ist. (33) In Übereinstimmung mit dem Titelbild, das eine fröhlich lachende Franziska Jägerstätter zeigt, tritt einem in den Briefen eine Frau entgegen, die – gereift durch eine wahrscheinlich für niemanden vorstellbare Biografie – zu einer Fröhlichkeit und zu einer Ausstrahlung aus dem Glauben gefunden hat, die sie völlig zu Recht aus dem Schatten ihres Märtyrer-Ehemannes herausstellt. Vielleicht charakterisiert die Großartigkeit der Frau am besten, was Kard. Christoph Schönborn über Franziska Jägerstätter berichtet. „In der anschließenden Audienz wurden Sie dem Hl. Vater persönlich vorgestellt. Spontan haben Sie seinen Segen erwidert und ihm ein Kreuzzeichen auf die Stirn gemacht“ (153).

Linz

Helmut Wagner

LEXIKA

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Bd 33: *Technik – Transzendenz*, hg. von G. Müller. De Gruyter, Berlin – New York 2002. (1–810) Ln. € 248,00 (D).

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Bd 34: *Trappisten/Trappistinnen – Vernunft II*, hg. von G. Müller. De Gruyter, Berlin – New York 2002 (1–792) Ln. € 248,00 (D).

Im Band 31 der TRE haben die Herausgeber einige Markierungen genannt, an denen dieses große Projekt orientiert ist. Ich bin in meiner Rezension darauf eingegangen. Jetzt, beim Lesen in den hier vorgestellten Bänden 33 und 34, ist mir die Frage nach der Form enzyklopädischer Darstellung noch einmal in den Sinn gekommen. Neben allen sachlichen Kriterien der historischen und systematischen Gestaltung gibt es außer vielen beachtenswerten Gesichtspunkten nicht zuletzt den Aspekt der Sprache. Ich glaube nicht, dass man

darüber einfach hinwegsehen kann. Die Sprache der Enzyklopädien (und der Lexika) muss kein leicht verzehrbare Vergnügen sein, aber quälen soll sie doch auch nicht. Ich habe den folgenden Satz zuerst nicht verstanden, ihn aber dann, als ich das Gebilde nach mehrmaligem Buchstabieren entziffert hatte, als ein lehrreiches Beispiel für die Mühseligkeit der enzyklopädischen Sprachform empfunden. Da steht denn zu lesen: „Statt dessen wird Unsterblichkeit im qualifizierten Sinne in eben jener Theonomie gesehen, die in Gestalt des am Differenzpunkt von Anschauung und Gefühl aufgewiesenen transzendental-leistenden Grundsachverhalts Konstitutionsprinzip von Subjektivität jeder Art ist.“ (TRE 34, 390; vgl. auch 33, 2. 326. 330) Wer je einen Lexikon-Artikel verfasst hat, weiß um die Nöte und Versuchungen, die mit solchen Aufgaben verbunden sind, wie leicht aus dem Gedränge der erlaubten Zeilen und der vielen, unverzichtbaren Gedanken die gequetschte Glossalie hervorgeht. Geboten wären Kürze, Deutlichkeit, überschaubarer Satzbau, wie in der Architektur die Kunst, auf engstem Raum freie Artikulation zu finden. Aber da wird geschachtelt, gestapelt, gehäuft, ineinander verzängt, je enger und sperriger um so besser. Steckt nicht im Adjektiv *enzyklopädisch* das Wort *Paideia* und meint das nicht immer und allemal Verständlichkeit, also Vermeidung der Sondersprachlichkeit, Mitteilbarkeit nach allen Seiten? – Eine andere Lese Frucht, über Mozarts Bedeutung für das Theater: „Was Gluck begonnen, führte Wolfgang Amadeus Mozart (1756–1791) zum Gipfel ... Sein *Don Giovanni* (1787) zeigt Höhen und Abgründe sinnlicher Leidenschaft und trotziger Selbstbehauptung. In der *Zauberflöte* (1791) mag man eine freimaurerische Weltanschauungssoper sehen und auf die eklatanten Brüche des Librettos verweisen, um dieses Werk zu kritisieren; es bleibt durch die Musik ein Panorama des Menschlichen. Überragend ist die Theatralität der Mozartoper. Neben die Arienkunst treten die hochdramatischen Ensembleszenen mit den großen Quartetten oder Sextetten: Mozarts Bedeutung für die Musik- und Theatergeschichte ergibt sich nicht durch irgendwelche programmatischen oder formalen Neuerungen oder Reformen, sondern durch überragende Qualität. Die Sonderstellung, die S. Kierkegaard und K. Barth mit ästhetischer und theologischer Begründung Mozart einräumen, gebührt dem Meister, der in der ganzen Zeit seines kurzen Lebens ein Wunderkind geblieben ist.“ (TRE 33, 185) Was gewinnt der Leser aus solchen „Mitteilungen“? Doch eher das Gefühl, dass ihm nichts mitgeteilt wird. Er begegnet einer Mischung aus bereitliegenden Urteilen (Mozart ist groß, das immerwährende Wunderkind, das unüberholbare Pa-

radigma der Menschlichkeit) und einem superlativischen Ton, der die sachliche Erschließung des genialen Werkes ersetzen soll. Auch dieses wohlige Pathos versäumt die enzyklopädische Form. – Die dritte Lesefrucht braucht nicht kommentiert zu werden: „In der modernen Opernentwicklung steht eine breite Palette von Stilrichtungen nebeneinander ...“ (TRE 33, 186)

Ich behaupte nicht, dass den Benützern der TRE auf jeder zweiten Seite solche Blüten begegnen, aber sie kommen vor und sind ein Signal für die sprachliche Sorgfalt, von der auch in der Enzyklopädie nicht dispensiert werden kann. Es gibt in den vorhandenen 34 Bänden die große Masse der Artikel, die in erträglichem Informationsdeutsch geschrieben sind, und darin verstreut nicht wenige geglückte Texte, in denen die Wissenschaftlichkeit das stimmende Wort gefunden hat.

Salzburg

Gottfried Bachl

LITERATUR

■ MITGUTSCH ANNA, *Familienfest*. Roman. Luchterhand, München 2003. (413) Geb. € 23,20 (D). „Wenn man alt genug ist, hatte Edna einmal gesagt, kommt einem alles wie ein Wunder vor, vor allem, daß man noch am Leben ist.“ (406)

Edna, die Hauptfigur im neuen Roman der österreichischen Autorin Anna Mitgutsch, ist eine in Boston lebende Jüdin am Ende ihrer Lebensstage. Bevor sie in ihre letzte Wohnung direkt am Meer zieht, will sie mit ihrer Familie, den Leondouris, das Seder-Mahl feiern, denn solange „sie im Kreis ihrer Gäste saß und ihre Geschichten von früher erzählte, würde es ihr gelingen, nicht daran zu denken ... daß die Familie vor ihren Augen unablässig zerfiel und daß die Jüngeren aufgehört hatten, sich als verwandt und über alle Differenzen hinweg einander zugehörig zu betrachten.“ (16). Während des Seder-Mahls erinnert und erzählt Edna in Parallele zur Hagada die über 100jährige Geschichte ihrer Familie, deren Wurzeln in Osteuropa liegen und die in Boston in das Spannungsfeld zwischen Assimilation an die amerikanische Lebensweise und Bewahrung jüdischer Tradition gerät. Vor den LeserInnen entsteht ein sozialgeschichtlicher Kosmos jüdisch-amerikanischen Lebens, wie er hierzulande sonst nur in Romanen von amerikanischen Autoren wie Philip Roth zu finden ist. Anhand der aktuellen Schicksale der Familienmitglieder wird die Brüchigkeit menschlichen Seins ebenso deutlich wie der Wunsch nach einem besseren Leben, die Sehnsucht nach Heilwerdung.

Besonders deutlich wird diese drängende Sehnsucht an Marvin, Ednas Großneffen, dem Mitgutsch den zweiten Teil ihres dreiteiligen Buches

widmet. Anlässlich von Thanksgiving ist Marvin auf dem Weg zu Edna, um sie zu diesem klassisch amerikanischen Familienfest zu sich nach Hause abzuholen. Dabei wird seine Geschichte mit seiner aus protestantischem Hause stammenden Frau Carol und ihrem gemeinsamen Sohn Jonathan erzählt, der seit einem Unfall als Kind geistig behindert ist. Marvin flüchtet per Internet in eine Welt virtueller Liebe und hofft, damit einen ersten Schritt hinaus aus seinem für ihn unerträglichen Leben machen zu können.

Im dritten Teil dieses großen Romans stellt die Autorin anlässlich des Begräbnisses von Edna die Gedanken der jungen Adina in den Mittelpunkt. Adina ist die Enkelin von Ednas jüngster Schwester Bertha und erschien Edna zeitlebens trotz ihrer nicht-jüdischen Mutter als eine echte Leondouri, weshalb sie ihr die Familiengeschichte in besonderer Weise ans Herz legen wollte. Adina, eine moderne junge Amerikanerin, hat wenig Interesse, sich in die Details der Familiengeschichte zu vertiefen, hört ihrer Großtante aber umso begieriger zu, wenn diese aus ihrer persönlichen Vergangenheit erzählt und Adina in ihre gut gehüteten Geheimnisse einweicht. In Ednas letztem Sommer entwickelt sich zwischen den beiden Frauen ein inniges Naheverhältnis; bei dem Adina von Edna lernt, „daß die Welt größer war als der Kontinent, auf dem sie lebten, und daß auch auf der anderen Seite des Erdballs Geheimnisse und Abenteuer lagen, auf die sie nicht verzichten sollte“ (332), dass das Leben aber auch unerwartete Wendungen nehmen konnte, die unabsehbar waren.

Wenn es Edna auch nur bedingt gelingt, Adina für die Tradition des Judentums und ihrer Großfamilie zu interessieren, so wird der jungen Frau schon beim Begräbnis ihrer Großtante deren Vermächtnis deutlich, das sie mit einer unerwarteten Heiterkeit erfüllt: „Als wäre sie beim Schwimmen nach langer Zeit aus dem Wasser emporgetaucht und könne nun gar nicht genug davon bekommen, ihre Lungen mit Atemluft zu füllen, verstand sie mit dem Gefühl, ja mit dem ganzen Körper, was Edna mit dem Wunder, am Leben zu sein, gemeint hatte.“ (407) Sie wollte über den Atlantik reisen an die Orte, die eine Leondouri aus ihr machen würden, sie wollte eine weltoffene Frau werden wie Edna, der die Atlantikküste stets Ausgangspunkt gewesen war, ein Anfang mit unvorstellbaren Möglichkeiten.

„Familienfest“ mit seinen drei Buchteilen „Edna“, „Marvin“ und „Adina“ erinnert mit seinen hellen und dunklen Geschichten einer Familie und ihrer Generationen an die Bücher des Ersten Testaments. Das Meer – einst dem israelitischen Volk ein Ort der Befreiung – wird für die Figuren von Mitgutsch zum zentralen wiederkehrenden

Symbol des Trostes und Neubeginns. Es ist für die Leondouris ein Ort der Einsicht und Hoffnung, dass auch jenseits des Horizontes Leben möglich ist.

Der neue Roman von Anna Mitgutsch ist eine Fundgrube von Lebensgeschichten und voll von einfühlsamen Einblicken in die Innenwelten von Menschen. Er ist ein Zeugnis der Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion in ihrer zeitgenössischen, amerikanischen Erscheinungsform, ein Zeugnis der Sehnsucht, es möge doch die Erinnerung an die Verstorbenen wachgehalten werden, und ein Zeugnis davon, dass sich der Geist des Lebendigen, des Lebensmutes, der Weltoffenheit weitergeben lässt an die nächste Generation.

Linz

Silvia Habringer-Hagleitner

■ STIRN RUDOLF, *Die Matthäus-Botschaft*. Eine Evangeliums-dichtung. Mit Zeichnungen von Michael Blümel. bibliophil, Bochum 2. Aufl. 2003 (137) Kart. € 8,90 (D). ISBN 3-928781-51-0.

Literarische, künstlerisch-bildnerische und im 20. Jahrhundert auch filmische Bearbeitungen der biblischen Texte haben eine reiche Tradition und eine Spannweite von höchster künstlerischer Qualität bis zu abstoßendem Kitsch. Hier legt ein junger Literat, der sich neben klassischen Texten, insbesondere der Faust-Dichtung, vor allem auch mit russischer Lyrik befasst hat, eine Nachdichtung des Matthäus-Evangeliums vor. Die gereimte Sprache wirkt elementar und steht – obwohl Hochdeutsch – der Mundartdichtung nahe. Beim Einlesen in die frei variierten vier-, fünf- oder sechshebigen Zeilen, die mit Paarreimen verbunden sind – nur selten einmal von Kreuzreimen abgelöst –, kommt einem sofort der Gedanke: Diese Verse sind nicht zur Lektüre, sie sind zum Vortrag gedacht. Man kann sie sich gut für eine Bühnenaufführung vorstellen. Mit dem Originaltext geht der Verfasser im Detail (in Gesten, Metaphern, Ausschmückungen) frei um, obwohl er sich in der Aufbereitung des Erzählstoffes eng an den Originaltext anlehnt. Nur wenige Verse der Matthäus-Vorlage sind ganz weggefallen, manche werden zusammengefasst oder paraphrasiert. Eine ästhetische Transformation der gewohnten Bibelsprache macht den Reiz aus, neu und aufmerksam zuzuhören. So werden aus den „Geboten“ (Mt 22,40) „Blumen“, aus den „Engeln“ (Mt 13,48) „Ritter des Himmels“ (50). Mitunter erscheint die sprachliche Gestaltung etwas gewaltsam. So bei der sprachlichen Gestaltung des Scheidungsverbots (Mt 5,27ff): „Die Alten gaben einer Frau den Scheidebrief, / ich aber sage euch: Dies Band ist tief. / Wer seine Frau verstößt, macht, dass sie ehebricht, / und bricht sie selbst, wenn er Geschied'ne ehelicht.“

(17) Nicht jede Metapher überzeugt. Dennoch empfiehlt es sich, auch einen solchen Versuch der sprachlichen Umsetzung der biblischen Botschaft anerkennend zur Kenntnis zu nehmen, auch wenn er literarkritischen Qualitätsmaßstäben nicht immer standhalten kann. Der Prozess des Verstehens läuft über Selektion und Rekonstruktion, Befremden kommt immer dann auf, wenn die Verfahrensweisen nicht die eigenen, einem geläufigen, sind. Die Beschäftigung mit den Versen des Verf. lädt geradezu ein, voller Neugier wieder zum Original zu greifen. Was kann eine Nachdichtung Besseres bezwecken? Die zweiundzwanzig Zeichnungen des Illustrators wirken kraftvoll und dynamisch und bereichern das kleine Bändchen.

Linz

Hanjo Sauer

MORALTHEOLOGIE

■ HOLDEREGGER ADRIAN, *Suizid – Leben und Tod im Widerstreit*. (Topos plus, Bd. 432) Paulus-V., Freiburg/Schweiz 2002. (141) Kart.

Der Name des Verf., Moraltheologe in Freiburg/Schweiz, steht für Kompetenz in einer Thematik, die einerseits, weil sie betroffen und oft rat- und hilflos macht, weithin verdrängt wird, die aber andererseits, wenn man die Statistik auf die persönlichen Schicksale hin zu lesen sucht, in hohem Maße herausfordert. Zum Verständnis des Suizidphänomens und zum Umgang damit im familiären und gesellschaftlichen Bereich bietet diese kleine Schrift (mit Literaturangaben) einen leicht fasslichen Überblick. Dabei wird von der Frage der Verfügung über das eigene Leben (97–121) klar die Frage der Beurteilung einer Suizidhandlung unterschieden (94–96), bei welcher es sich „in der Regel um den Abschluss einer tragischen Entwicklung handelt“ und „die innere Verfassung in ihrer Unergründlichkeit den andern immer rätselhaft und unzugänglich bleiben wird“ (96). Haben sowohl Psychologie (20–56) als auch Soziologie (57–75) bedeutsame Erkenntnisse erbracht (u. a. Einengung, gekränktes Selbstbild, Hoffnungslosigkeit beziehungsweise Integrationsmangel, Orientierungsunsicherheit, Kommunikationssperre), so fragt eine ganzheitlichere Sicht (76–93) insbesondere auch nach Möglichkeiten der Hilfe, insofern „der suizidale Mensch ... als kranker, leidender und hilfsbedürftiger Mensch anerkannt wird“ (79), wobei (neben der klinischen Dimension) auch die Sinnkrise zu bedenken ist. Hier kann sich der Glaube als Halt erweisen, ohne dass freilich die religiöse Ausrichtung einer Depression unbedingt standhalten kann (vgl. 86–93). Nicht zuletzt bewahren solche Einsichten vor unzutref-

fenden Einschätzungen. Schließlich finden Angehörige von (vielleicht noch jugendlichen) Suizidpersonen hilfreiche Hinweise zum Umgang mit ihrer Trauer und den sich immer wieder einstellenden Schuldgefühlen (122–132).

Linz

Alfons Riedl

■ KÖHLER JOSEF, *Einsamkeit und gelingendes Leben*. Eine biblisch-moraltheologische Auseinandersetzung. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (336) Kart. € 39,90 (D)/sFr 67,50. ISBN 3-7917-1798-7

Das Buch stellt die erweiterte Fassung einer Würzburger moraltheologischen Dissertation von 1993 dar. Der Vf. sieht in der Disziplin der Moraltheologie, die „Integrationswissenschaft zwischen Glauben und Gesellschaft“ sei, die geeignete Ebene, das Thema Einsamkeit theologisch zu behandeln und es nicht ausschließlich den Humanwissenschaften zu überlassen.

Zur systematischen, ethischen und spirituellen Behandlung des Themas zieht der Vf. in breitem Maß alttestamentliche Paradigmata der Einsamkeit bei, die immer auch Modelle gelingenden Lebens enthalten.

Das Buch behandelt im 1. Kapitel (15–87) das Thema unter humanwissenschaftlichen und systematisch-theologischen Aspekten. Das 2. Kapitel (89–170) breitet den biblischen Befund einschließlich der alttestamentlichen Terminologie zur Einsamkeit aus. Das 3. Kapitel (171–197) demonstriert die Breite der Rezeption alttestamentlicher Texte in der Literatur der Neuzeit und erarbeitet methodische Grundsätze dazu. Im 4. Kapitel (198–284) werden schließlich sechs Paradigmata von Einsamkeit und gelingendem Leben im Alten Testament vorgeführt: Kain, Jakob, Bittgebete des Einzelnen im Psalmenbuch, Prophet und leidender Gottesknecht, die Einsamkeit der Frau in der patriarchalischen Gesellschaft, Hiob und Kohelet.

Dieses 4. Kapitel wird man vor allem der Lektüre empfehlen, erweist sich doch hier der Autor als profunder Kenner moderner Literatur einschließlich der angelsächsischen und iberoamerikanischen Beiträge. So stellt er für die genannten sechs biblischen Bereiche die Grundzüge der breiten literarischen Wirkungsgeschichte zusammen und verschafft dem Leser einen sehr hilfreichen Überblick, der sonst nur mühsam zu gewinnen ist. Die exegetischen Ausführungen sind mühsamer zu lesen, stellen sie doch eher eine Anthologie von unterschiedlichen Forschermeinungen dar, aus denen der Vf. Zitat an Zitat reiht.

Dieses Alterswerk nötigt dem biblischen Rezensenten nicht nur wegen der enormen Verarbeitung alttestamentlich exegetischer Literatur (ein-

schl. der feministischen Exegese) – siehe das Literaturverzeichnis 341–364 – hohen Respekt ab, sondern auch wegen der auf allen Seiten spürbaren Begeisterung für das Kerygma des Alten Testaments und wegen der lebhaften Zustimmung verdienenden Überzeugung von der Effizienz alttestamentlicher Forschung für das Gesamt der Theologie.

Würzburg

Theodor Seidl

PASTORALTHEOLOGIE

■ KIESSLING KLAUS, *Nützlich und notwendig. Psychologisches Grundwissen in Theologie und Praxis*. (Praktische Theologie im Dialog Bd. 24) Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 2002. (168) Brosch. € 20,00 (D).

„Nichts sei für einen Theologen nützlicher, nichts sei notwendiger als das Studium der Psychologie“ – mit diesen Worten wirbt das Buch im Klappentext um eine breite theologische Leserschaft. Klaus Kiessling bietet mit diesem Büchlein eine kurze und prägnante Einführung in zentrale Disziplinen der Psychologie, die eine Orientierung im vielfältigen und oft auch unübersichtlichen Markt psychologischer Veröffentlichungen bieten soll.

In der Hinführung (11–18) zeichnet der Autor die Spuren seines eigenen biografischen Zugangs nach und plädiert für einen multidisziplinären Zugang, um „den Zeichen unserer Zeit“ (13) gerecht zu werden.

In einem ersten Schritt (19–98) bietet Kiessling einen systematischen Überblick über die verschiedenen Disziplinen der Psychologie. Zunächst setzt er sich mit dem Phänomen der Bilderfahrung und des Bilderlebens in Kunst beziehungsweise in der Psychotherapie auseinander und streift dabei Themen wie zum Beispiel das ‚schöpferische Bild‘, das Selbstbild, die Fähigkeit zur Imagination, Gottes- und Menschenbild usw. Im Folgenden benennt er die für theologische Zusammenhänge wichtigen Disziplinen wie „die Psychologie der Wahrnehmung, Entwicklungs-, Persönlichkeits- und Sozialpsychologie – sogenannte Grundlagendisziplinen – sowie Klinische Psychologie“ (15). In den Bereich der klinischen Psychologie fallen Psychotherapie, Psychotherapieforschung, Supervision und Beratung.

Im zweiten Schritt (101–128) streicht der Autor die Bedeutung der zuvor genannten psychologischen Disziplinen in praktisch-theologischen Zusammenhängen heraus. Gerade die Fächer Pastoralpsychologie oder Religionspsychologie zeugen laut Kiessling von der fruchtbaren Begegnung zwischen Psychologie und Theologie. In dem noch relativ jungen Fach der Pastoralpsy-

chologie wird zum einen „die heilende Begleitung von Menschen in Lebenskrisen“ (101) in den Mittelpunkt gestellt. Zum anderen betont der Autor auch den Kontext der pastoralen Supervision, der Organisations- und Gemeindeberatung. Das Fach der Religionspsychologie ist für Kiessling eine psychologische Disziplin. „Ihr Gegenstand ist die menschliche Religiosität beziehungsweise Spiritualität“ (116), d. h., sie beschäftigt sich mit der emotionalen Seite religiöser Erfahrungen, wobei der Autor auch die pathologische Seite religiöser und menschlicher Erfahrung kurz beschreibt.

Im dritten und letzten Schritt (129–146) sucht Kiessling Kriterien für eine konstruktive „Rezeption psychologischer Konzepte“ (129). Eine mögliche Vereinbarkeit sieht der Autor auf inhaltlicher, anthropologischer, erkenntnistheoretischer und auch empirischer Ebene. Im Vergleich der „Seelsorge bei Seelenfinsternis“ (131) mit der „Psychotherapie bei Depression“ (135) nimmt Kiessling eine konkrete Form der Annäherung wahr. Diese geschieht für ihn beim empathischen Mitgehen eines Therapeuten, das ähnliche Merkmale aufweist wie die seelsorgliche Begleitung. Für ihn entspringt die Grundhaltung der Empathie und Wertschätzung bei einem therapeutischen Gespräch aus derselben Quelle wie die liebende Aufmerksamkeit und Wertschätzung als Geschöpf Gottes bei einem seelsorglichen Gespräch.

Kiessling gelingt mit diesem knapp gefassten Buch eine solide Hinführung zu einem psychologischen Grundwissen und einem Problembewusstsein sowohl für die Divergenz als auch für die Konvergenz von Psychologie und Theologie. Als ein Manko ist die mangelnde Rezeption der Psychoanalyse als auch der Integrativen Therapie zu nennen, die neben der von ihm beschriebenen Gesprächspsychotherapie ebenfalls wichtige Anknüpfungspunkte für die Theologie bietet. Als Ergänzung zum Standardwerk von Walter Rebbels Psychologisches Grundwissen für Theologen und nicht als Ersatz ist die Lektüre dieses Buch zu empfehlen.

Linz

Helmut Eder

PHILOSOPHIE

■ UHL FLORIAN (Hg.), *Roger Bacon in der Diskussion II*. Peter Lang, Frankfurt/M. 2002. (238) Kart.

Roger Bacon ist zeitgemäß. Das kann belegt werden mit den beachtlichen Ergebnissen der gegenwärtigen Baconforschung, man denke an die jüngste Biographie Bacons von Brian Clegg mit dem bezeichnenden Titel „The first scientist“

(New York 2003), an den umfangreichen Sammelband „Roger Bacon and the sciences“ (New York 1997) unter dem Editorial des weltweit anerkannten Baconforschers Jeremiah Hackett (aus diesem Sammelband stammen auch Beiträge des vorliegenden Buches) oder an die Edition der „Perspectiva“ von David Lindberg („Roger Bacon and the origins of Perspectiva in the Middle Ages“, New York 1996). Die Baconforschung hat einen deutlich anglosächsischen Schwerpunkt, wird aber auch in romanischen Ländern intensiver betrieben und ist in jedem Fall verstreut – über Publikationsmedien, Disziplinen, Nationen und auch Epochen. Es ist daher ein sehr großer Dienst an der Wissenschaft im Allgemeinen und an der Baconforschung im Besonderen, wenn diese „logoi spermatikoi“ der Baconforschung gebündelt und zusammengeführt werden. Eben dieses Projekt verfolgt der Herausgeber des vorliegenden Buches. Mit vorliegendem Sammelwerk legt Florian Uhl – Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie und ein (u.a. von Vladimir Richter, der sich in der Erforschung der Franziskanerschule einen Namen gemacht hat) exzellent geschulter Mediävist – bereits den zweiten Band „Roger Bacon in der Diskussion“ vor. Auf diese Weise bilden sich eine Forschungstradition und ein Forschungsfokus heraus, die an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz in besten Händen liegen.

Florian Uhl verfolgt m.E. drei Anliegen: Erstens möchte er deutlich machen, dass Roger Bacon auch für die gegenwärtige philosophische Diskussion Wichtiges beizutragen hat. Das unterstreicht Uhls eigener Beitrag über Roger Bacons Verständnis der Dienstfunktion von Wissenschaft. Zweitens sollen klassische Beiträge der Baconforschung, die in verschiedenen Sprachen, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten geschrieben worden sind, zusammengeführt und einem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht werden. Drittens soll gezeigt werden, dass die Baconforschung weiter geht und keineswegs „ausgereizt“ ist. Diese Anliegen sind in sich selbst Ausdruck eines Verständnisses von wissenschaftlicher Arbeit als Dienst an der wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen community. Florian Uhl wendet, so könnte man sagen, Bacons Wissenschaftsverständnis in seiner eigenen Arbeit an. Das zeigt sich einerseits in Uhls Respekt vor Texten (Philosophie hat nach Florian Uhl wesentlich damit zu tun, mit Texten zu arbeiten) und andererseits in der Forschungsarbeit im Rahmen und Dienst einer Tradition und Gemeinschaft.

Der vorliegende Band, der Sophie Buchmayer, die viele Übersetzungen im Rahmen der Baconforschung (das betrifft auch Beiträge dieses Ban-

des!) erstellt hat, gewidmet ist, umfasst sieben Beiträge: Eugenio Massas klassische, ursprünglich in italienischer Sprache veröffentlichte, umfangreiche textkritische Bemerkungen zum Hauptwerk Bacons, Irène Rosier-Catachs ursprünglich in englischer Sprache gegebenen Überblick über Bacons Verständnis von Grammatik, Alain de Liberas Aufsatz über Bacons Logik, zwei Beiträge von Baconspezialist Jeremiah Hackett zu Rhetorik und *scientia experimentalis*, George Mollands 1993 in „*Vivarium*“ publizierten Artikel über Bacon und die hermetische Tradition und schließlich den bereits erwähnten Beitrag aus der Feder des Herausgebers Florian Uhl.

Damit ist ein breites Spektrum abgedeckt, und es ist wiederum durch den Schlussbeitrag, in dem Uhl auf Richard Rorty und Martha Nussbaum zu sprechen kommt, die Brücke zur Gegenwartsphilosophie geschlagen worden.

Hier könnte eine Rezension enden. Ich will aber noch zwei Anliegen „einschmuggeln“: Erstens eine Motivation, sich mit Roger Bacon zu beschäftigen. Ich vertrete die These, dass man Umberto Ecos berühmten Roman „Der Name der Rose“ ungleich besser verstehen und genießen kann, wenn man Roger Bacon kennt. Eco zeichnet in diesem Roman ja auch Konturen der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft nach. Es verwundert nicht, dass William von Baskerville, die Hauptfigur des Romans, die Sherlock Holmes und William von Ockham nachgebildet ist, von Roger Bacon schwärmt: Roger Bacon war faszinierend, weil er „von der Hoffnung, die seine Liebe zur Weisheit beseelte“, erfüllt war. Er „glaubte an die Kraft des einfachen Volkes ... Wie bleibt man den Erfahrungen der einfachen Leute nahe, indem man sich sozusagen ihre operative Kraft, ihre Handlungsfähigkeit bewahrt, um damit ihre Welt zu verändern und zu verbessern? Das war Bacons Problem“ (Eco, *Der Name der Rose*. München 1995, 272f.). Im Grunde genommen ist Ecos Roman ein Plädoyer, Roger Bacon zu lesen – und vielleicht auch eine Möglichkeit, Roger Bacons Ideen eine „Dichte“ und „Tiefe“ aufgrund der „thick description“ des Milieus zu geben.

Mein zweites Anliegen: Die Frage nach der Dienstfunktion der Wissenschaft, die Roger Bacon aufgeworfen und verfolgt hat, ist dringlich. Die gegenwärtigen wissenschaftsethischen Debatten können an dieser Frage nicht vorbeigehen. Uhls Aufsatz über Bacons Verständnis von den Wissenschaften als Weg zu Nutzen und Heil gibt hier wichtige Stichworte, nicht nur für eine theologische Selbstverständnisdiskussion. Roger Bacons Überlegungen können für jene wichtige Frage, ob in den Wissenschaften so etwas wie

eine „Option für die Armen“ realisiert werden kann, fruchtbar gemacht werden. Und das verstärkt das Gewicht der Baconforschung.

Abschließend darf ich eine Anregung aussprechen und eine Hoffnung ausdrücken: Es wäre für die Leserinnen und Leser hilfreich, etwas über die Autor/inn/en der Beiträge zu erfahren und eventuell in einer Einleitung etwas über den Stand der Baconforschung. Die Hoffnung: Es steht zu hoffen, dass Florian Uhl die nun begründete Forschungstradition mit einem Band „Roger Bacon in der Diskussion III“ fortsetzt. Aber, zugegeben, wir sind Florian Uhl jetzt schon – für seine beiden Bände – zu Dank verpflichtet.

Salzburg

Clemens Sedmak

■ MÜLLER KLAUS, *Gottes Dasein denken*. Eine philosophische Gotteslehre für heute. Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (182)

Über weiteste Strecken sind die angloamerikanischen Universitäten durch die sog. „sprachanalytische Philosophie“ geprägt. Von der traditionellen, sog. „Continental Philosophy“ grenzte man sich u.a. dadurch ab, dass man diese als dem „mentalistischen Paradigma“ verhaftet ansah. Damit ist gemeint, dass die Continental Philosophy nach wie vor dem Subjektgedanken einen hohen, ja unter Umständen unverzichtbaren Stellenwert beimisst und seinen Wandlungen und Schärfungen, von Descartes ausgehend, mit und über Kant hinaus nachgeht. Vermittelt über einige Theoreme vor allem des späten Wittgenstein (Privatsprachenargument) als auch aufgrund von Analysen des Wortgebrauchs von „ich“ kamen Vertreter der analytischen Philosophie dazu, dem Subjekt so gut wie keinen theoretischen Stellenwert zuzumessen, ja es als „grammatische Illusion“ (Anscombe) zu entlarven. Freilich sind diese Etikettierungen – wie so oft – viel zu grob, und es ist in diese Szenerie Bewegung gekommen: Seit geraumer Zeit werden aus dem analytischen Bereich maßgebende Arbeiten zum Thema Subjekt vorgelegt (zum Beispiel Shoemaker, Castañeda, Nagel).

Doch auch im deutschsprachigen Raum war Subjektivität lange Zeit kein Thema. Dem wirkten mächtige Strömungen bis in die 1990er Jahre hinein entgegen: Heidegger und seine Schüler, darunter besonders einflussreich die von ihm inspirierte Hermeneutik Gadamers, die Kritische Theorie, und die poststrukturalistische Rede vom „Tod des Subjekts“ ist nach wie vor wirkmächtig. Hier ist es vor allem Dieter Henrich, der sich als großartiger Kenner der Tradition und im Besonderen der Diskussionszusammenhänge rund um den Deutschen Idealismus seit langer Zeit mit dieser Thematik beschäftigt.

Es ist das Verdienst M.s., diese Diskussionslagen mit seiner Habilitationsschrift „Wenn ich ich sage“ (1994) aufgearbeitet und für die Fundamentaltheologie gewonnen zu haben. Einem solchen Unternehmen steht aufs erste allerdings vieles entgegen: nicht nur in der Philosophie selbst, sondern auch die gängige Rezeption dessen, was man für den modernen Subjektgedanken in der Theologie hält. Schließlich ist das Subjekt durch Selbstbewusstsein ausgezeichnet, und dieses Selbstbewusstsein wird als Selbstbehauptung aufgefasst. Henrich hat in zahlreichen Anläufen versucht, herauszustellen, dass dies nur ein Aspekt sei und man darüber hinaus nicht den Gedanken der Selbsterhaltung vergessen dürfe. Erst beides zusammen, *Selbstbewusstsein* und *Selbsterhaltung* machten die Grundstruktur modernen Denkens aus. Und im Gedanken der Selbsterhaltung, also dass das Subjekt sich selbst im Dasein halten muss, wird deutlich, dass der moderne Subjektgedanke nicht in der Annahme eines selbstmächtigen, selbstherrlichen – oder wie immer die Kennzeichnungen lauten – aufgeht; denn: ein Subjekt, das sich selbst erhalten muss und darum weiß, kann diese Verfasstheit nicht auf sich zurückführen. Durch diese Perspektive eröffnet sich für Henrich eine neue Möglichkeit, Subjektivität zu denken: Sie bleibt ihm, darin der Tradition des Deutschen Idealismus verpflichtet, Prinzip, allerdings nicht mehr in der Weise, dass es Grundlage von Deduktionen sein könnte, außerdem hält er sie für theoretisch nicht adäquat fassbar. Zugleich erhellt aus der Struktur, dass Subjektivität sich nicht ihrer selbst verdankt, sondern eines Grundes bedarf.

M. nimmt diese Argumentation auf und stellt sie in den Rahmen der traditionellen Gestalten von Gottesbeweisen, indem er sie in den Kontingenzbeweis beziehungsweise in das kosmologische Argument einbettet. Während in der Tradition aber die Kontingenz kosmologisch aufgewiesen wird, legt sie sich hier in der Selbsterfahrung des Subjekts nahe, da es sich als nicht in sich gegründetes erfährt. Freilich stößt die Rezeption auch auf Schwierigkeiten, die M. anspricht und aus denen er durchaus Gewinn ziehen will. Henrich vermeidet stets die Rede von einem Gott, oder gar einem personalen Gott, und spricht von einem Grund. M. nimmt das Angebot an und knüpft daran die Aufwertung einer negativen Theologie: Letztlich können wir uns des Grundes beziehungsweise Gottes nicht „in Form des Begreifens bemächtigen [...] – philosophisch nicht, und theologisch genauso wenig“ (178), denn: „Können wir philosophisch in der Gottesfrage überhaupt weiterkommen als in eine solche Nähe, die vom Entzug des zu Denkenden durchherrscht wird?“ (80) In dieser Haltung liegt aber

nach Müller auch die Ermöglichung eines Gesprächs der Religionen.

Aus systematischer Hinsicht drängen sich zwei Fragen auf: einerseits muss sich eine solche Theorie mit dem hegelisch inspirierten Vorwurf konfrontieren, ob Gott als Grund des Subjekts nicht zu einem „funktionalen Konstrukt“ (F. Wagner) verkommt und damit dem Projektionsvorwurf atheistischer Religionskritik Tür und Tor geöffnet ist. Zwar hat sich Verf. damit des öfteren auseinandergesetzt, kommt aber in diesem Buch nicht darauf zu sprechen. Andererseits ist zu fragen, ob gegenüber den Einwänden, wie sie Müller anhand der klassischen Gottesbeweise referiert, mit seiner Argumentation etwas gewonnen ist. Schließlich liegt der Hauptvorwurf gegen das ontologische Argument, das immer wieder in der Philosophie große Aufmerksamkeit auf sich zieht, darin, dass Gottes Dasein letztlich nur gedacht werde (vgl. 75). In Bezug auf sein eigenes Argument spricht auch M. von einer „Unterstellung seiner Wirklichkeit“ (176) oder einer „Annahme des Daseins Gottes“ (178), und er scheint dies ja selbst durch den Titel seines Buches einzuräumen: „Gottes Dasein denken“[!]. Zwar sollte durch die vorangegangenen Bemerkungen die grundlegende Absicht herausgehoben werden, doch ist damit nur ein Bruchteil dessen angesprochen, was Müller in diesem Buch bietet. Angefangen von einer Einschätzung der gegenwärtigen Situation, auf die ein Denken Gottes trifft, über eine Interpretation von „Fides et ratio“ bis hin zu neuesten Gestalten der Gottesbeweise spannt sich der Bogen. Erläuterungen zur Tradition finden ebenfalls Berücksichtigung. Durch diesen Materialreichtum ist es für eine Einführung anspruchsvoll und auch voraussetzungsreich. Auf jeden Fall verschafft es einen Überblick über die Thematik der Gottesbeweise, indem es an die Tradition erinnert und zugleich an neueste Diskurse heranzuführt.

Linz

Michael Hofer

KARL RAHNER

■ VORGRIMLER HERBERT, *Karl Rahner verstehen*. Eine Einführung. (Topos plus Taschenbücher, Band 416) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2002. (223) Kart.

Diese sehr persönlich gehaltene Einführung, die 1985 erstmals erschien, dokumentiert die Arbeit, die Auseinandersetzungen und die Persönlichkeit Karl Rahners aus der Sicht eines Schülers und Freundes. Herbert Vorgrimler war seit seinem Studium in Innsbruck (1950–1958) mit Rahner verbunden und stand mit ihm bis zu dessen Tod in regem Austausch.

Der erste Teil des Buches (*Zugänge und Erinnerungen* [9–59]) erschließt Rahners geistliches Profil, sein seelsorgliches Bemühen und seine vom Jesuitenorden geprägte Lebensform. In einer Zeit, in der volksskirchliche Strukturen zusammenbrechen, spielen die Exerzitien – als Einübung in „eine letzte unmittelbare Begegnung des Menschen mit Gott“ (32) – nach Rahner eine entscheidende Rolle. Und nur von daher wird der vielgepriesene und oft kritisierte „Optimismus“ der Gnaden-theologie Rahners verständlich, die Vorgrimler so charakterisiert: „Die Grundgebärde der Theologie Rahners ist nicht Kritik, sondern Rettung“ (33). Auch seine loyale und zugleich kritische Kirchlichkeit lebt von diesem geistlichen Grundimpuls: „Rahner hatte erfahren, was andere nicht in der gleichen Weise erfahren: dass Kirche über sich selber hinausweisen kann in das Geheimnis Gottes hinein“ (51).

Im zweiten Teil (*Leben und Werke* [61–167]) beschreibt Herbert Vorgrimler Wegstationen des Lebens Karl Rahners: seine Schul- und Jugendzeit, den Eintritt in die Gesellschaft Jesu, Rahners intensive Studienphase, die Übernahme des Dogmatiklehrstuhls in Innsbruck bald nach dem Krieg, die Mitarbeit beim Zweiten Vatikanischen Konzil, seine Lehrtätigkeit in München (1964–1967) und Münster (1967–1971) sowie die Zeit des Alters bis zu seinem Tod am 30. März 1984 in Innsbruck. Es ist ein lebendiges Stück Kirchen- und Theologiegeschichte, das Vorgrimler hier zur Sprache bringt, dargestellt am Schaffen eines Theologen, der – in seinen Vorlesungen, bei seinem Engagement am Konzil und in vielen anderen kirchlichen Gremien, in der ungeheuren Fülle seiner Veröffentlichungen sowie in seinen zahllosen Predigten, Vorträgen, Diskussionen und geistlichen Betrachtungen – Zeugnis davon geben wollte, dass „Gott selber in seiner Selbstmitteilung“ (134) die innerste Mitte des christlichen Glaubens ausmacht, ja dass „der universale Heilswille Gottes“ (ebd.) – und nicht ängstliche Abgrenzung – das Kennzeichen christlicher Hoffnung ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis Vorgrimlers auf die Relevanz der Trinitätstheologie Rahners für den Dialog mit dem Islam (vgl. 147); eröffnet sich hier vielleicht ein – bisher unbeachteter – Weg für das interreligiöse Gespräch?

Der letzte Teil (*Anhang* [169–220]) besteht aus Briefen, die Rahner in Jahren 1961 bis 1965 an Vorgrimler schrieb. Diese persönlichen Mitteilungen, die mit der Verhängung der „römischen Vorzensur“ (1962–1963), vor allem aber mit der Konzilsarbeit zu tun haben, geben Einblick in Rahners Angst und Hoffnung, auch in seinen Zorn und seine Enttäuschungen. Immer wieder sitzt ihm der Schalk im Nacken, wenn er etwa in

einem Brief vom 23. 11. 1963 schreibt: „Die schöne Geschichte wirst Du gehört haben, dass jemand auf den Mercedes eines Konzilsvaters mit dem Finger schrieb: *receptum mercedem suam* (Mt 6,5). Es ist doch gut, dass wir zwei noch keinen Mercedes haben“ (215).

Auch wenn an manchen Stellen dieses Buches spürbar wird, dass die Erstveröffentlichung schon fast zwanzig Jahre zurückliegt, ist es nach wie vor als Grundinformation über einen der bedeutendsten theologischen Denker des 20. Jahrhunderts zu empfehlen.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

■ BATLOGG ANDREAS R./RULANDS PAUL/SCHMOLLY WALTER/SIEBENROCK ROMAN A./WASSILOWSKY GÜNTHER/ZAHLAUER ARNO, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2003. (320) Kart. € 22,50 (D).

Sechs Theologen, die in jüngster Zeit bedeutende Untersuchungen zur Theologie Karl Rahners veröffentlichten, legen ein gemeinsames Werk vor, das wichtige Grundlagen und Zusammenhänge des Denkweges Rahners reflektiert. Sie verstehen sich als „Theologen der ‚Generation danach‘“, die vor allem durch „nüchterne Arbeit am Text“ (*Einführung*, 10) Zugänge eröffnen wollen. Im Brennpunkt dieses Buches steht der „frühe Rahner“, dessen historische Studien, geistliche Schriften und systematische Ansätze für die Ausarbeitung seines theologischen Werkes von entscheidender Bedeutung sind.

Der erste Teil (*„Von Gott berührt: Quellen und Grundlegung“* [19–157]) erschließt Ursprünge der Theologie Rahners im Zeitraum zwischen 1925 (dem Jahr der ersten Veröffentlichung Rahners: „Warum uns das Beten nützt“) und 1945. Jeder der sechs Beiträge orientiert sich an einem Text Rahners, der eine bestimmte Thematik auf exemplarische Weise zum Ausdruck bringt: Gebet, Sakramente, Kirche, Philosophie, Gnaden-theologie und Seelsorge. Auf sehr kompetente Weise werden hier Quellen des Denkens Rahners freigelegt, die in ihrer Bedeutung bisher kaum zur Geltung kamen: So zum Beispiel die Wendung, dass der Betende fähig werde „*ad attingendum Creatorem ac Dominum nostrum*“ (25); der Begriff „*attingere*“ („berühren“) sowie Rahners Beschäftigung mit der Lehre von den „Geistlichen Sinnen“ bei Origenes und Bonaventura steht für eine „mystische Interpretationslinie“ (27) der Ignatianischen Exerzitien, die im Jesuitenorden lange Zeit vergessen war. Eindrucks-voll ist Roman Siebenrocks Interpretation von „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“, die eine Reihe von interessanten Bezugspunkten herausarbeitet: den ordens-theologischen Kontext des

„Suarezianismus“ mit der Innsbrucker Fakultät als „Studienzentrum“ (62); Rahners – gegen Heideggers Urteil gerichteter – Aufweis, dass christliches Denken sehr wohl die „Fähigkeit zum Fragen“ (79, Anm. 76) habe, weshalb in Geist und Welt „das Phänomen des Fragens unmittelbar als Frage nach dem Sein des Seienden“ (58) entwickelt wird; und schließlich die Zurückweisung des Idealismusvorwurfes an Rahner: „Ontologie ist nicht Herrschaftswissen, sondern nur in der Weise eröffnet, wie der Mensch in die Frage nach dem Sein gestellt ist: in reiner Offenheit und Fraglichkeit“ (92). Weil sich das Subjekt in einer *conversio ad phantasma* auf die Welt einlassen muss, spricht Siebenrock von einer „Konversionsmetaphysik“ (76, 85, 88), die den Menschen verpflichtet, auf die Geschichte zu hören.

Der zweite Teil („Themenfelder und Perspektiven“ [159–299]) des Buches erörtert wichtige Bereiche der theologischen Arbeit Rahners – vermittelt in den Perspektiven der Gnadenlehre, Trinitätstheologie, Ekklesiologie, der Praktischen und Spirituellen Theologie sowie der Christologie. In den einzelnen, sehr konzentrierten Beiträgen kommt die Stärke und Authentizität der Theologie Rahners zur Geltung: es ist ihre geistliche Verwurzelung und pastorale Ausrichtung, ihre existenzielle Formung und intellektuelle Kraft, ihr Verankertsein in der Tradition und ihr Mut zum „Tutorismus des Wagnisses“ (251), ihre selbstverständliche Kirchlichkeit und ihre Fähigkeit zur Kritik, die Prägung ihrer Denkform in einer „Ordensexistenz“ (280) und zugleich ihr Engagement „für eine offene Kirche der Glaubenden, die in einem wirklichen Dialog mit der nichtkirchlichen Religiosität steht“ (254), die das Denken Karl Rahners zu einem der überzeugendsten, aber auch herausforderndsten Wege christlicher Glaubensverantwortung in der jüngeren Theologiegeschichte machen.

Wer die Anstrengung des Begriffs nicht scheut, wird durch die Lektüre erfahren, was Roman Siebenrock an einer Stelle bemerkt: „dass die Auseinandersetzung mit Rahner immer in theologische Grundsatzdiskussionen führt“ (216). Dieses Buch ist ein wertvoller Schlüssel zur Theologie Rahners und zugleich ein schönes Geschenk zu dessen hundertstem Geburtstag.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

■ VOGELS HEINZ-JÜRGEN, *Rahner im Kreuz-Verhör*. Das System Karl Rahners zuendegedacht. Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2002. (IX und 78) Kart.

Vorliegender Beitrag geht in seinem Kerntext (1–47) auf Vorarbeiten des Autors aus den achtziger Jahren zurück und läuft darauf hinaus, eine „Hinneigung Rahners zum Modalismus“ (Vor-

wort, VI) zu behaupten. Heinz-Jürgen Vogels wirft der Theologie Rahners vor, in wesentlichen Punkten nicht die kirchliche Lehre zu vertreten. In der Trinitätstheologie – hier bezieht sich Vogels auf den Begriff der „drei Gegebenheitsweisen“ (Grundkurs, 142) beziehungsweise „drei distinkten Subsistenzweisen“ (MySal II, 389) – gebrauche Rahner eine „modale Sprechweise“ (17), und in seiner Christologie – hier führt Vogels den Ansatz der „transzendentalen Christologie“ (Grundkurs, 214–217) an – zeige sich, „dass Christus für Rahner im Grunde ein Mensch wie jeder andere, nur ein besonders geglückter Fall der Wesensverwirklichung des Menschen ist“ (8).

Vogels' zentrale Vorwürfe lauten: Rahner vertausche – in seinem Bemühen, einen Trithemismus zu vermeiden – „Wesen“/„Natur“ und „Person“ (vgl. 18, 27f, 30, 47); Christus habe nur „exemplarische“ Bedeutung für den Menschen (vgl. 8, 10, 28, 36, 74); der „transzendente Ansatz“ als solcher sei unbiblisch und untheologisch (vgl. 6f, 14, 37–39, 53, 60, 68). Von daher meint Vogels die Theologie Rahners auf folgende „einfache Formel“ (!) bringen zu können: „Es findet nach Rahner ein *hieros gamos* zwischen dem einpersönlichen Gott und (vielen, möglicherweise allen) persönlichen Menschen statt, nicht aber eine Menschwerdung der zweiten Person in Gott“ (11).

Worin der Sinn dieses „Kreuz-Verhörs“ besteht, ist schwer zu begreifen. Dass Rahner seine Beiträge zur Gotteslehre und Christologie als – durchaus anfechtbare und diskussionswürdige – Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre gesehen hat, ist klar, weil – wie Rahner bereits 1954 betonte – „weder die abschaffende Überholung einer Formel noch ihre versteinemde Bewahrung der menschlichen Erkenntnis gerecht werden“ (Schriften I, 170). Sein Bemühen, den Anspruch der verbindlichen Lehre der Kirche im Horizont des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses zu reformulieren (aber nicht darin aufzulösen!), gehört zu den herausragenden Leistungen der jüngeren Theologiegeschichte. Vogels' Angriff ist nicht deshalb zurückzuweisen, weil Karl Rahners Werk unantastbar wäre, sondern weil er den Diskurs systematischer Theologie in einen – kirchenpolitisch motivierten? – Journalismus transformiert, der niemandem dient.

Die Arbeitsweise Vogels' darf nicht Schule machen: eine Unmenge an Zitaten wird zusammengestellt, ohne den werkgeschichtlichen Kontext zu berücksichtigen; die Rahner-Forschung der letzten zwanzig Jahre wird vollständig ignoriert; dogmatische Formulierungen der alten Konzilien werden positivistisch vorausgesetzt, mit biblischen Begriffen faktisch gleichgesetzt und stän-

dig in einen Gegensatz zur theologischen Reflexion (vor allem Rahners) gebracht. Die Art und Weise, wie Vogels schließlich die „transzendente“ Methode Rahners interpretiert, führt vollkommen in die Irre: Diese ist weder der Versuch, Glaubensaussagen rein philosophisch zu begründen (vgl. 12, 38, 68), noch geht sie auf das „existenzphilosophische System seines Lehrers Martin Heidegger“ (30) zurück – diese und andere Anmerkungen verraten eine haarsträubende Unkenntnis sowohl Heideggers (der einfach als „Existenzphilosoph“ bezeichnet wird [vgl. 61, Anm. 10; 68, 71]) als auch Hegels (den Vogels mit großem Getöse als geistigen Vater Rahners einführt, aber nach der Philosophiegeschichte von Hirschberger zitiert [vgl. 68f]) –, noch unternimmt Transzendentaltheologie einen „Gottesbeweis“ (5). Vielmehr – und das hat Rahner sehr klar aufgezeigt – geht es einer *transzendentalen* Fragestellung um die „notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis oder Tun im Subjekt selbst“ (Schriften VIII, 44) sowie um das, „was das Heil des Menschen meint“ (ebd. 51).

Am Schluss des Buches meint Vogels über Rahner: „Die Geschichte wird darüber urteilen, ob er wirklich eine große Theologie oder nur einen großen Versuch entwickelt hat“ (78). – Vogels' Beitrag ist jedenfalls denkbar ungeeignet, um sich ein qualifiziertes Urteil bilden zu können.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

■ KRIEGNER MARIA, *Ob das Liebe ist?* Dem Geheimnis einer Begegnung auf der Spur. Eigenverlag der Schwestern der Heiligen Klara, Bregenz-Isny 2003. (143). Kart. € 12,00 (A). (Bestellung: klara_schwestern@tiscali.at oder spiritualitaet@dioezese-linz.at).

„Wie trifft man im Leben auf das, was man für nichts mehr hergeben will – und was kann das sein?“ (65) In dieser Frage kommt ein ungeheuer herausfordernder Prozess des Suchens, Scheiterns und Neuanfangens zum Ausdruck – ein Weg, von dem die aus Oberösterreich stammende Ordensfrau Maria Kriegner Zeugnis gibt. Sie war als Sozialarbeiterin und Religionslehrerin tätig und trat 1989 in die Gemeinschaft der „Schwestern der Heiligen Klara“, einen jungen Zweig aus der franziskanischen Ordensfamilie, ein. Die Texte dieses Buches sind „eine ins Wort gebrachte Wegskizze“ (10) – fragmentarisch offen und immer wieder um eine Sprache ringend, die stimmig ist, die sowohl der Konkretheit des Lebens als auch dem Anspruch des Glaubens gerecht wird: „Was bringt dich noch ins Wort,

Gott. Was bringt dich noch in unser Leben? Wir Wortmüden, wir Wortsatten. Was bringt dich noch in unser Leben? Vielleicht noch das Nicht-Wort. Vielleicht das Schweigen?“ (16)

Die Texte von Sr. Maria Kriegner sind in fünf Kapitel gegliedert, die sowohl *diachron* (von ihren jugendlichen Zweifeln, verschiedenen Aufgaben und Projekten bis hin zur Entscheidung, in den Orden einzutreten) als auch *synchron* (stets neu bereit zu sein, „auszuziehen aus dem Berechnungshaus“ [98]) aufgebaut sind. Jeder Abschnitt beginnt mit einem Beitrag „Aus der Lebensgeschichte“, in dem ein Ausschnitt aus der Ansprache anlässlich der ewigen Profess dokumentiert ist. Die jeweils folgenden „Gedanken“ geben eine Hinführung und Zusammenfassung des Themas, das zur Sprache kommt, und unter dem Titel „Hinwege“ finden sich Texte, die im Stil eines geistlichen Tagebuches Einblick geben in Exerzitienprozesse, Krisen und Aufbrüche, Begegnungen, Einsichten ...

Maria Kriegners Sprache vermittelt die Intensität eines radikalen geistlichen Weges, ohne aber in frömmliche Formulierungen oder elitäres Gehabe zu verfallen. Die Art und Weise, wie sie über den Prozess ihres Suchens schreibt, wie sie über Gott spricht, wie sie ihre Lebensform sieht, ist getragen von einer unerhörten Forderung: „Wem es ernst ist mit sich selbst, der gelangt heute wie damals an die Schwelle, an der er alles abliefern muss: alle Sicherungen, alle Vorstellungen, alle großartigen oder erbärmlichen Meinungen über sich selbst, alle Fixierungen und alles Vorgefasste. ... Mit nichts müssen wir dastehen“ (Vorwort, 10). In den einzelnen Kapiteln zeigt sich immer deutlicher, um welches Profil von Spiritualität es hier geht: „Geistliches Leben ist eine Entziehungskur. Die Ängste werden mehr. Es geht ja hinein in die Abgründe, die zu überdecken unsere Anhänglichkeiten entstanden sind“ (114). Wer sich aufgemacht hat, Gott zu suchen, wird „in allem ein Hindurch“ (14) erfahren, wird „alles lassen für das Jetzt“ (104), wird „die breite Straße verlassen und wehrlos stehen vor dem engen Tor“ (110). Glaube ist kein Rezept für ein „gelingendes Leben“, sondern bringt den „Schmerz des Wachseins“ (96) mit sich. Der Kontrast, ja der Widerspruch zu dem, was zeitgeistig oft unter „Spiritualität“ verstanden wird, kann kaum größer sein: „Lieber die Trostlosigkeit als das Zuschütten mit menschlichem Trost. Wach bleiben. Schmerzhaft geöffnet bleiben. Ungestillt bleiben. Nur kein Trost, der in den Vordergrund verlockt“ (92). Dass sich Maria Kriegner keiner düsteren Opfer- und Leidensmystik verschrieben hat, sondern vielmehr alle (oft auch religiös getarnten) „Erklärungen“ hinterfragen will, um die „ganze Freiheit“ (13) des Lebens zu suchen – wie

ihre Schwester schon vor vielen Jahren riet –, genau das versucht ihr Buch zu verdeutlichen. „Es lebt etwas im Menschen, das durch ihn selbst nicht eingeholt werden kann“ (114) – Maria Krieger hat mit ihren Texten dieses „etwas“ nicht eingeholt oder gar „erklärt“, aber sie öffnet – in ihrer sperrigen, verhaltenen und doch zugänglichen Sprache – den Blick für eine Lebenswahrheit, die sich letztlich nur von einer „Anrede“ (79) her verstehen lässt. Denen, die einen Aufbruch wagen, gibt sie die Ermutigung mit: „Alles an sich selber wahrnehmen, an der eigenen Geschichte. Nur: auf die letzte Interpretation verzichten“ (129).

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke 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

■ APEL HANS, *Volkskirche ohne Volk*. Der Niedergang der Landeskirchen. Brunnen-Verlag, Gießen 2003. (224) Geb. € 14,95 (D).

BARTH ULRICH, *Religion in der Moderne*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003. (512) Brosch. € 39,00 (D).

BEESTERMÖLLER GERHARD/LITTLE DAVID (Eds.), *Iraq: Threat and Response*. (Studien zur Friedensforschung, Bd. 16) Lit-Verlag, Münster 2003. (151) Kart. € 19,90 (D).

BONGARDT MICHAEL/KAMPLING RAINER/WÖRNER MARKUS (Hg.), *Verstehen an der Grenze*. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation. (Jerusalem Theologisches Forum 4) Aschendorff, Münster 2003. (236) Kart. € 37,00 (D).

BSTEH ANDREAS/MAHMOOD TAHIR (Hg.), *Um unsere Zeit zu bedenken*. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart. (Vienna International Christian-Islamic Round Table 1) St. Gabriel, Mödling 2003. (187) Brosch. € 13,80/sFr 23,40.

HALBMAYR ALOIS/MAUTNER JOSEF P., *Gott im Dunkeln*. Religion in den Lebenswelten der späten Moderne. Tyrolia, Innsbruck 2003. (136) Brosch. € 21,90 (A)/sFr 37,90.

MALEK ROMAN (Hg.), *Macau. Herkunft ist Zukunft*. China-Zentrum/Institut Monumenta Serica/Steyler Verlag, St. Augustin/Nettetal 2000. (666) Brosch. € 30,00 (D).

ZULEHNER PAUL M., *Aufbrechen oder untergehen*. So geht Kirchenentwicklung. Das Beispiel des Passauer Pastoralplans. Schwabenverlag, Ostfildern 2003. (192) Geb. € 12,50 (D)/sFr 22,10.

DOGMATIK

■ ECKHOLT MARGIT, *Poetik der Kultur*. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Herder, Freiburg 2002. (680) Kart. € 35,00 (D)/€ 36,00 (A)/sFr 59,-.

EIBL MARIA MAGDALENA, *Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille*. (est NF 50) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (259) Kart. € 34,90 (D)/€ 35,90 (A)/sFr 59,-.

HÜNERMANN PETER, *Dogmatische Prinzipienlehre*. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Aschendorff, Münster 2003. (318) Kart.

PALAUER WOLFGANG, *René Girards mimetische Theorie*. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. (Beiträge zur mimetischen Theorie, Bd. 6) Lit-Verlag, Münster 2003. (452) Brosch. € 22,90 (D).

PIHKALA JUHA/AUSSERMAIR JOSEF (Hg.), *Gnadenmittel oder Gnadenangebot?* Auslegungsgeschichte des *Passus per baptismum offeratur gratia Dei* im Taufartikel der Confessio Augustana im Zeitraum von 1530–1930. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 34) Lit-Verlag, Münster 2003. (338) Geb. € 29,80 (D).

STRIET MAGNUS, *Offenbares Geheimnis*. Zur Kritik der negativen Theologie. (ratio fidei, Bd. 14) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (296) Kart. € 34,90 (D)/€ 35,90 (A)/sFr 59,-.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HÖHN HANS-JOACHIM, *versprechen*. Das fragwürdige Ende der Zeit. (GlaubensWorte) Echter, Würzburg 2003. (127) Kart. € 12,80 (D)/sFr 22,70.

LOICHINGER ALEXANDER, *Frage nach Gott*. Bonifatius, Paderborn 2003. (132) Kart.

SANDER HANS-JOACHIM, *nicht verschweigen*. Die zerbrechliche Präsenz Gottes. (GlaubensWorte) Echter, Würzburg 2003. (142) Kart. € 12,80 (D)/sFr 22,70.

SONG JOHANNES YONG-MIN, „Glaubenssinn“ und „Inkulturation“. Eine Studie zum „Glaubenssinn“ (*sensus fidelium*) unter besonderer Berücksichtigung der Volksfrömmigkeit in Korea. (Begegnung 11) Norbert Borengässer, Alfter 2003. (VIII + 370) Geb. € 39,80 (D)/€ 40,80 (A)/sFr 71,-.

SOTTOPIETRA PAOLO G., *Wissen aus der Taufe*. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger. (est NF 51) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (496) Kart. € 49,90 (D)/€ 51,30 (A)/sFr 83,-.

UKWUEGBU BERNARD O., *The Emergence of Christian Identity in Paul's Letter to the Galatians. A Social-Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way between Christianity and Judaism.* (Arbeiten zur Interkulturalität, Bd. 4) Norbert Borengässer, Bonn 2003. (XVI + 480) Geb. € 42,00 (D)/€ 43,00 (A)/sFr 74,-.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BENENZON R./DELLI NOCI C./LUBAN-PLOZZA B./PALLESCHI A./PALLESCHI F., *Pharmacum Cartusianense. Medicina, terapie non verbali e mondo monastico.* (An. Cart. 205) (117); CANGEMI LIDIA, *La Certosa di Roma.* (An. Cart. 171) (Bd 1: 205 + Bd. 2: 106, zahlr. Abb.); DEVAUX AUGUSTIN, *Dom François Ferreira de Mathos, Chartreux. Memoires 1820-1863.* (An. Cart. 152:1) (134); FERRER ORTS ALBERT, *Fundación y progresos de Ara Christi, convento de religiosos cartuxos; de Juan Bautista Giner y Aragón (A.H.N., Codices, 1.372 B).* (An. Cart. 196) (92); MICUS ROSA, *Die Bibliothek der Kartause Prüll bei Regensburg (1484-1803).* (An. Cart. 186) (164); San Bruno ed i suoi figli di Certosa di Antonio Callà/CLARK JOHN P.H., *Father Augustine Baker's Translations from the Works of John Tauler in the Latin Version of Laurentius Surius/HOGG JAMES, The Construction of the Charterhouse of Pesio.* (An. Cart. 201) (124, zahlr. Abb.); PODLECH STEFAN, *Discretio: Zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser.* (An. Cart. 194) (362); RODRIGO DE VAL-DEPENAS, *Libro de la fundación de la Cartuja de Granada. (Y noticia de algunos de sus preladados)* (An. Cart. 199) (305); THIR KARL/HOGG JAMES, 1101-2001: *Der Heilige Bruno und die Kartausen Mitteleuropas.* (An. Cart. 190) (177, zahlr. Abb.); WEKKING BEN (Hg.), *Augustine Baker O.S.B.: The Life and Death of Dame Gertrude More.* (An. Cart. 119:19) (424); Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 2002, 2003.

GANZER KLAUS, *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts.* (KLK 63) Aschendorff, Münster 2003. (VIII + 182) Kart. € 17,40 (D).

LÖW KONRAD, *Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart.* Resch-Verlag, Gräfelfing 2003. (356) Geb. € 24,00 (D).

KIRCHENRECHT

■ GIESEN RICHARD, *Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden? (Distinguo 4)* Verlag Franz Schmitt, Salzburg 2001. (124) Kart.

RIES BARBARA, *Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhunderts.* (Kirchenrechtliche Bibliothek, Bd. 8) Lit-Verlag, Münster 2003. (493) Kart. € 39,90 (D).

SAJE ANDREJ, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale.* (Tesi Gregoriana - Serie Diritto Canonico 61). Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003. (269) Brosch. € 17,00.

LITERATUR

■ MITGUTSCH ANNA, *Familienfest.* Roman. Luchterhand, München 2003. (413) Geb. € 23,20 (D).

ROTH PATRICK, *Die Nacht der Zeitlosen.* Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001. (148) Geb. € 17,80 (D).

ROTH PATRICK, *Ins Tal der Schatten.* Frankfurter Poetikvorlesungen. (edition suhrkamp 2277) Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002. (174) TB. € 11,50 (D).

LITURGIE

■ FREILINGER CHRISTOPH, *Die Amtseinführung des Pfarrers.* Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters - eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit. (StPaLi, Bd. 16) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (469) Kart.

HEIZLER CHRISTOPH, *Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung.* Eine theologische Beurteilung mit Anregungen für die Praxis. Echter, Würzburg 2003. (108) Brosch. € 9,90 (D)/sFr 17,70.

KURZ HERIBERT, *Liebe verbindet.* Krankenkommunion feiern im Lesejahr C. Echter, Würzburg 2003. (176) Brosch. € 12,80 (D)/sFr 22,70.

LURZ FRIEDRICH, *Erlebte Liturgie.* Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen. (Ästhetik - Theologie - Liturgie Bd. 28) Lit-Verlag, Münster 2003. (360) Kart. € 29,90 (D).

REDTENBACHER ANDREAS, *Liturgie und Leben.* Erneuerung aus dem Ursprung. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. (Liturgiewissenschaftliche Beiträge) Echter, Würzburg 2002. (164) Geb.

RIEG TIMO (Hg.), *Jugendgottesdienst Powerpack.* 40 Komplettentwürfe für die Gestaltung von Gottesdiensten, Andachten und Events mit Jugendlichen. Biblioviel, Bochum 2003. (317) Kart. € 19,80 (D).

WAHL STEPHAN, *Für alle, deren Herz verwundet ist.* Fürbitten zu den Sonn- und Festtagen im Lesejahr C. Echter, Würzburg 2003. (100) Geb. € 14,40 (D)/sFr 25,50.

MISSION

■ MALEK ROMAN/ZINGERLE ARNOLD, *Martino Martini S.J. (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert.* Institut Monumenta Serica, St. Augustin/Steyley Verlag, Nettetal 2000. (260) Kart.

ÖKUMENE

■ KLAUSNITZER WOLFGANG (Hg.), *Paula macht blau.* Eine ökumenische Entdeckungsreise. Bonifatius, Paderborn 2003. (212) Kart. € 14,90 (D)/€ 15,40 (A)/sFr 26,30.

LEITSCHUH MARCUS/PFEIFFER CORNELIA (Hg.), *Gemeinsam entdecken.* Ökumenische Gebete und Meditationen. Mit einem Vorwort von Karl Kardinal

Lehmann und Präses Manfred Kock. Bonifatius, Paderborn und Lembeck/Frankfurt/M. 2003. (196) Kart. € 9,90 (D)/€ 10,20 (A)/sFr 17,70.

REHM JOHANNES, *Eintritt freil* Plädoyer für das ökumenische Abendmahl. Patmos, Düsseldorf 2003. (144) Kart. € 14,90 (D)/15,40 (A)/sFr 25,80.

THÖNISSEN WOLFGANG, *Stichwörter zur Ökumene*. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene. (Thema Ökumene, Bd. 2) Bonifatius, Paderborn 2003. (105) TB.

PASTORALTHEOLOGIE

■ AUGUSTIN GEORGE/RISZE GÜNTER (Hg.), *Die eine Sendung – in vielen Diensten*. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe der Kirche. Bonifatius, Paderborn 2003. (322) Kart. € 19,90 (D)/€ 20,50 (A)/sFr 34,60.

AUGUSTIN GEORGE/KREIDLER JOHANNES (Hg.), *Den Himmel offen halten*. Priester sein heute. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. Herder, Freiburg 2003. (288) Kart. € 14,90 (D)/€ 15,40 (A)/sFr 26,30.

HARTMANN RICHARD (Hg.), *Wer singt, betet doppelt*. Liedpredigten und Betrachtungen zum „Geistlichen Wunderhorn“. (Glaube und Leben, Bd. 7) Lit-Verlag, Münster 2003. (215) Kart. € 19,90 (D).

KLASVOGT PETER (Hg.), *Leidenschaft für Gott und sein Volk*. Priester für das 21. Jahrhundert. Bonifatius, Paderborn 2003. (246) Geb. € 19,90 (D)/€ 20,50 (A)/sFr 34,60.

KÖHL GEORG, *Lern-Ort Praxis*. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 15) Lit-Verlag, Münster 2003. (517) Kart. € 25,90 (D).

SINGE GEORG, *Chaos und Selbstorganisation: Systemtheoretische Impulse für eine diakonische Praxis*. (Forum Religion und Sozialkultur/Profile und Projekte/Bd. 7) Lit-Verlag, Münster 2001. (125) Kart.

SINGE GEORG, *Gott im Chaos*. Ein Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der Theologie und deren praktisch-theologische Konsequenz. (Europäische Hochschulschriften XI II/699) Peter Lang, Frankfurt/M. 2000. (286) Kart.

SÖDING THOMAS, *Exegese und Predigt*. Das Lukas-Evangelium. Anregungen zum Lesejahr C. Echter, Würzburg 2003. (120) Kart. € 9,90 (D)/sFr 17,70.

PHILOSOPHIE

■ BRUNS PETER (Hg.), *Von Athen nach Bagdad*. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam (Hereditas 22) Borengässer, Bonn 2003. (180) Geb. € 26,40 (D)/€ 27,20 (A)/sFr 47,-.

SCHRÖCKER HUBERT, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*. (Veröff. des Grabmann-Institutes, Bd. 49) Akademie-Verlag, Berlin 2003. (536) Geb. € 69,80 (D).

UHL FLORIAN/BOELDERL ARTUR R., *Die Sprachen der Religion*. (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Bd. 4) Parerga, Berlin 2003. (390) Kart.

ZEILLINGER PETER, *Nachträgliches Denken*. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Biographie der Werke von Jacques Derrida. (Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheol. Studien, Bd. 29). Lit-Verlag, Münster 2003. (286) Geb. € 35,90 (D).

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ RITZER GEORG, *Reli oder Kaffeehaus*. Eine empirische Spurensuche nach Einflussfaktoren zur Beteiligung am oder Abmeldung vom Religionsunterricht bei über 1500 SchülerInnen. Mit einer Handreichung zur Evaluierung der Einflussfaktoren an Schulen. Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 2003. (218) Brosch. € 17,40.

SCHAUBER VERA/SCHINDLER MICHAEL, *Mein großes Buch der Heiligen und Namenspatrone*. Mit Illustrationen von Martina Spinková. Bernward bei Don Bosco, München 2003. (144) Geb. € 16,90 (D)/€ 17,30 (A)/sFr 29,60.

THONAK SYLVIA, *Religion in der Jugendforschung*. Eine kritische Analyse der Shell Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht. (Junge Lebenswelt, Bd. 2) Lit-Verlag, Münster 2003. (331) Kart. € 19,90 (D).

ZIEBERTZ HANS-GEORG/HEIL STEFAN/PROKOPF ANDREAS (Hg.), *Abduktive Korrelation*. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog. (Empirische Theologie, Bd. 12) Lit-Verlag, Münster 2003. (278) Brosch. € 29,90 (D).

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ FIGL JOHANN (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Tyrolia, Innsbruck u. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. (880) Ln. € 79,00/sFr 130,-.

SPIRITUALITÄT

■ v. BALTHASAR HANS URS, *Das Herz der Welt*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2002. (175) Geb.

EDITH STEIN JAHRBUCH 2003, *Menschen, die suchen*. (Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst, Bd. 9) Echter, Würzburg 2003. (533) Brosch. € 32,80/sFr 55,50.

FRIELINGS DORF KARL, *Wo das Glück beginnt*. Matthias Grünewald, Mainz 2003. (80, zahlr. Farbb.) Geb.

SCHÜTZE CHRISTIAN/RATH PHILIPPA (Hg.), *Der Benediktinerorden*. Gott suchen in Gebet und Arbeit. (Topos plus 506) Matthias Grünewald, Mainz 2003. (256) TB.

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 6700505292 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, Muttenerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	€ 32,00	€ 9,00
Österreich	€ 32,00	€ 9,00
Schweiz	sFr 58,50	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

Offenlegung gemäß § 25 des österreichischen Mediengesetzes

Medieninhaber: Friedrich Pustet KG
Unternehmensgegenstand: Buch- und Zeitschriftenverlag, Druckerei, Buchhandel
Sitz: D-93051 Regensburg
Grundlegende Richtung: Katholisch

Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist ...



„Eine beeindruckende, kenntnisreiche und detailgenaue Analyse von SF-Filmen und Filmmotiven im kulturgeschichtlichen Kontext von westlicher Philosophie und Religion. Hier wird nichts überinterpretiert, sondern scharf seziert.“ *Kunst und Bücher*

„Man muss kein Liebhaber von Science-Fiction-Filmen sein, um das vorliegende Buch anregend zu finden. In den Weltraumabenteuern von Captain Kirk und Co sehen die Autoren nicht nur spannende Unterhaltung, sondern auch ein philosophisches Experimentierfeld, in dem das Undenkbare denkbar ist. So tauchen aus den Tiefen der Fantasy plötzlich aktuelle Fragen auf, etwa: Gibt es ein Bewusstsein jenseits biologischer Gesetzmäßigkeit? Worin besteht die Identität einer Person? Was können wir wahrnehmen? Das philosophische Problem, welches im Film oftmals nur angedeutet ist, wird im Buch weiter vertieft.“

Christ in der Gegenwart

Matthias Fritsch/Martin Lindwedel/
Thomas Schärfl

**Wo nie zuvor
ein Mensch gewesen ist**
**Science-Fiction-Filme: Angewandte
Philosophie und Theologie**

162 Seiten, kart.
€ (D) 14,90/sFr 26,80
ISBN 3-7917-1837-1

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg





Ein neuartiges Konzept im Kontext der kindlichen Lebenswirklichkeit.

- Vorstellung des Konzepts mit kurzer Einführung in Beichttheologie und -pädagogik
- Ein detailliert ausgearbeiteter Beichtweg-Gottesdienst zur Erstbeichte
- Modelle und Anregungen für Beichtweg-Gottesdienste mit Kindern
- Modell für einen Elternabend
- Material-Anhang

Michael Wittl/Alois Weber

Kinderbeichte

Den Weg der Versöhnung gehen

Reihe: Konkrete Liturgie

80 Seiten, kart.

€ (D) 10,90/sFr 19,70

ISBN 3-7917-1859-2



Wie kommt man mit Jugendlichen ins Gespräch „über Gott und die Welt“ oder gar über das Wirken des Heiligen Geistes im „normalen Leben“? 26 kreative Projektideen, 12 ausformulierte Gottesdienstmodelle sowie zwei „Vollversammlungen“ der Firmlinge geben Anregungen für eine lebendige und jugendnahe Firmvorbereitung.

Marcus Lautenbacher

Die Firmung miteinander vorbereiten

Projekte, Gottesdienste, Gruppenstunden

Reihe: Konkrete Liturgie

181 Seiten, kart.

€ (D) 15,90/sFr 28,50

ISBN 3-7917-1816-9

Verlag Friedrich Pustet



D-93008 Regensburg

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

KLÖSTER - FASZINATION UND KRISE

Hochschild · Rendezvous mit Gott

Felhofer · Wie viel Seelsorge verträgt ein Kloster?

Bilgri · Benediktinische Ökonomie

Findenig · Frauenorden und Emanzipation

Gartner · Alle Gäste wie Christus aufnehmen

Pausch · Herausforderungen für neue Gründung

Gruber · Credo

Literatur:

Die Sprachen der Religion (Ansgar Kreutzer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik,
Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht,
Kunst, Literatur, Liturgie, Mission, Philosophie,
Karl Rahner, Spiritualität, Theologie, Weltkirche

2 2004 152. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2004

Schwerpunktthema: Theologie und Literatur

Severin Lederhilger/	
Franz Gruber: Editorial	114
Michael Hochschild: Rendezvous mit Gott. Eine soziale Topografie des Klosters von heute	117
Martin Felhofer: Wie viel Seelsorge verträgt ein Kloster? Zur Spannung von Gemeinschaftsbezug und pastoraler Tätigkeit	131
Anselm Bilgri: Gott in allem suchen – die benediktinische Ökonomie der Christus-Nachfolge. Das Kloster im Paradox von Wirtschaftlichkeit und Evangelium?	137
Pallotti Findenig: Frauenorden und Emanzipation	147
Johannes Gartner: „Alle Gäste sollen aufgenommen werden wie Christus“. Gedanken zur benediktinischen Gastfreundschaft	158
Johannes Pausch: Ein neues Kloster sucht Antworten auf die Herausforderungen der Zeit ...	170

Abhandlungen:

Franz Gruber: Credo. Eine existenztheologische Skizze des christlichen Glaubens	179
---	-----

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Ansgar Kreutzer: Die Sprachen der Religion (F. Uhl/A.R. Boelderl)	193
Besprechungen: Aktuelle Fragen (195), Bibelwissenschaft (196), Dogmatik (197), Fundamentaltheologie (201), Kirchengeschichte (202), Kirchenrecht (206), Kunst (208), Literatur (210), Liturgie (211), Mission (214), Philosophie (215), Karl Rahner (215), Spiritualität (216), Theologie (220), Weltkirche (220)	
Eingesandte Schriften	221
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 Prior P. Anselm Bilgri, Kloster Andechs, Bergstraße 2, D-82346 Andechs
Mitarbeiter: Abt Mag. Martin Felhofer, Stift Schlägl, A-4160 Schlägl
Provinzoberin Mag. Pallotti Findenig, Kloster Wernberg, Klosterweg 2,
A-9241 Wernberg
Abt Dr. Johannes Gartner, Benediktinerabtei Seckau, A-8732 Seckau 1
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Michael Hochschild, GESP, 11, rue Saint Guillaume
F-75337 Paris
Univ.-Ass. Dipl. Theol. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Superior P. Dr. Johannes Pausch, Europakloster Gut Aich, Winkl 2,
A-5340 St. Gilgen

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

152. Jahrgang 2004

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



Liebe Leserin, lieber Leser!

„Klösterreich“ als touristischer Markenname spielt sehr bewusst mit der Ambivalenz der hierzulande unübersehbar reichen Kultur monastisch-kanonikaler Tradition einflussreicher Ordenshäuser und ihrer geschichtsträchtigen Bauwerke. Zum einen greift man damit das erwachende Interesse an einer jenseits der eigenen Vorstellungswelt liegenden klösterlichen Existenz auf, zum anderen begibt man sich an den Rand einer bloß oberflächlichen Vermarktung von oft nur schwer einlösbaren spirituellen Erwartungshaltungen.

Faszination und Krise kennzeichnen das Image der Klöster von heute, und beiden Aspekten gilt es im vorliegenden Heft nachzuspüren. Dabei ist unbestritten, dass sich die früher kulturprägende Wirkungsgeschichte der Stifte und Konvente, sei es der traditionsreichen Orden benediktinischer beziehungsweise augustinischer Provenienz oder der Kongregationen jüngerer Gründungen, derzeit vor neue Herausforderungen gestellt sieht. Dies gilt vor allem angesichts einer – nach den Epochen der Säkularisierung und Rationalisierung des Glaubenslebens – völlig veränderten Geisteshaltung und religiösen Sozialisation. So ist etwa die jahrhundertealte Dominanz innerhalb wissenschaftlich-pädagogischer Bildung und Erziehung nur noch in Teilbereichen erhalten geblieben. Die staatliche Sozial- und Schulpolitik übernahm vielfach diese einst zentrale Aufgabe – nicht zuletzt dadurch – einflussreicher Abteien. Dies gilt selbst unter Berücksichtigung des anhaltenden Interesses an spezifisch wertorientierten Ausbildungsprogrammen klösterlicher Schulerhalter, wobei manchen Instituten gelegentlich ein elitärer Ruf zugesprochen wird. Dabei besaßen diese Einrichtungen ursprünglich

einen egalitären Charakter, insofern sie begabten Jugendlichen jeglicher sozialen Herkunft die Chance auf hervorragende Wissensvermittlung boten. Die Bibliotheken geben ebenso wie kunst- und naturwissenschaftliche Kabinette Zeugnis von jener unglaublichen Gelehrsamkeit, und sie wären es wert, nicht nur als museale Schaustücke bewahrt und präsentiert zu werden.

Erlebnisort Kloster

Tatsächlich besitzen vermeintliche Arkandisziplinen und offenbar hinter hohen Festungsmauern verborgen geglaubte Kenntnisse und Fertigkeiten – vom „Klostergeheimnis“-Likör bis zu den Produkten der Hildegard-Medizin – eine erhebliche Anziehungskraft, verstärkt durch die mysteriös karikierten Darstellungen in Film und Literatur, auch jenseits vom ‚Namen der Rose‘ (U. Eco).

Dem steht allerdings das dezidierte Bemühen moderner Ordensgemeinschaften um Offenheit, Transparenz und gegenwartsbezogene Aufgeschlossenheit gegenüber. Der vielfältige Einsatz von Gemeinschaftsmitgliedern männlicher und weiblicher Konvente sowie die zunehmend aufgegriffene Einladung zu Momenten der Selbsterfahrung beim Mitleben im „Kloster auf Zeit“ gewinnen bezeichnender Weise an Attraktivität. Dabei erhofft man sich besondere Erlebnisse durch das Eintauchen in eine Atmosphäre der Stille und eine vom Rhythmus der Gebetszeiten geprägte Ruhe und Beschaulichkeit. Gerade bei der Suche nach derartigen Orten der Innerlichkeit könnte die genuine Kompetenz der Klöster zur Geltung gebracht werden, auch wenn die hohen Erwartungen oft nur bedingt erfüllbar sind.

Die Zeit der Skriptorien zur Weitergabe des Glaubens und des Weltwissens ist vorbei und muss heute den unmittelbaren Erfahrungsmöglichkeiten biografischer Authentizität in der Begegnung mit entsprechenden religiösen Persönlichkeiten weichen. Hinzu kommt, dass das Kloster (wieder) als Schutzraum der Entschleunigung für die von Hektik und Stresssymptomen Gezeichneten entdeckt wird. Die Seminare mit psychohygienischen und spirituellen Themenstellungen boomen im konkurrenzträchtigen Markt der Bildungshäuser, mit dem neues Leben in die sonst leerstehenden Trakte der Klostergebäude gebracht wird.

Oasen der Inkulturation

Im Kontext verstärkter Sensibilität für ökologisch-ethische Wirtschaftsweisen und soziale Integrationsprogramme haben sich etliche in klösterlicher Verantwortung stehende Betriebe beispielgebend einer kritischen Aufmerksamkeit zu stellen. Diesbezüglich können sich die weltweit vernetzten Gemeinschaften auf einen kostbaren Schatz internationalen Erfahrungsaustausches berufen. Die schon im Mittelalter übliche Praxis regelmäßiger Treffen über alle sprachlichen und ethnischen Grenzen hinweg machen die Orden zudem mehr denn je als zukunftsweisende „global players“ deutlich. Klöster könnten nicht zuletzt in einer Zeit erheblicher Migrationsbewegungen und den damit verbundenen Spannungen als Oasen der Inkulturation eine wichtige Aufgabe der Versöhnung und des gegenseitigen Verständnisses unter der Bevölkerung wahrnehmen.

Dazu ist es allerdings notwendig, dass die Klöster auch weiterhin als „Wohnstätten“ gelungenen Lebens erhalten bleiben. Doch der beschriebenen positi-

ven Grundhaltung und einer diffusen Begeisterung für diese Form geistlicher Existenz entspricht leider nicht der konsequente Schritt in die Verbindlichkeit einer eigenen Lebensentscheidung. Die Krise der Klöster ist daher nicht bloß eine finanzielle in der Erhaltung denkmalgeschützter Bausubstanz – obwohl auch dies zur bedrückenden Last kleiner werdender Gemeinschaften werden kann –, sondern vor allem eine personelle durch fehlende Eintritte und eine markante Überalterung der Konvente. Der Zustrom zu flexibleren geistlichen Bewegungen (*movimenti*) scheint dem modernen Lebensgefühl eher zu entsprechen, selbst wenn nicht übersehen werden darf, dass immer wieder auch Menschen den Schritt ins Kloster wagen mit dem anspruchsvollen Ziel, die überkommenen Ordenscharismen mit neuem Geist zu erfüllen und sich den Anforderungen einer Gemeinschaft zu stellen, trotz oder gerade wegen der unzureichenden Erfahrungen eines sonst üblichen Individualismus und selbstzentrierten Lebensstils.

Das aktuelle Themenheft

Worin besteht das Geheimnis eines Klosters – oftmals unter Wahrung der *stabilitas loci*? Worin liegt dessen unveräußerliche Funktion für unsere postmodernen Gesellschaften? Diesen Fragen widmen sich die Autorinnen und Autoren dieses Heftes. Der in Paris lehrende Soziologe *Michael Hochschild* eröffnet mit seinem Aufsatz „Rendezvous mit Gott“ den Themenschwerpunkt und zeigt mit dem Blick von außen, warum der kontemplative Mehrwert des klösterlichen Lebens heutzutage eine so überraschende Renaissance erlebt. *Abt Martin Felhofer OPraem* vom Stift Schlägel greift in seinem Artikel „Wieviel Seelsorge verträgt ein Kloster?“

ein für viele Ordensgemeinschaften aktuelles Thema auf, bedenkt man die Spannung zwischen dem pastoralen Bedarf an Seelsorgern einerseits und dem Wunsch nach deutlicherer Profilierung des klösterlichen Gemeinschaftslebens andererseits. Prior *Anselm Bilgri OSB* vom Kloster Andechs befasst sich unter dem Titel „Gott in allem suchen – die benediktinische Ökonomie der Christus-Nachfolge“ mit dem Verhältnis von Marktwirtschaft und Spiritualität. Eine besonders markante Entwicklung der Gegenwart ist die Frauenemanzipation. Zum Thema „Frauenorden und die Emanzipation“ reflektiert Provinzoberin *Sr. Pallotti Findenig CPS* die Frauenfrage ausgehend von ihrer persönlichen Erfahrung und der Ordenstradition. Zwei Benediktiner runden das vielschichtige Themenspektrum ab: Der Abt des Klosters Seckau, *Johannes Gartner OSB*, führt uns in seinem Beitrag „Alle Gäste sollen aufgenommen werden wie Christus“ in die urbenediktinische Lebensform der Gastfreundschaft ein und stellt sie aus der Perspektive des Ordensgründers dar. Am Beispiel der neuen benediktinischen Klostergründung Gut Aich beschreibt Prior *P. Johannes Pausch OSB* in seinem Artikel „Ein neues Kloster sucht Antworten auf die Herausforderungen der Zeit“ die wechselseitigen Herausforderungen von Tradition und Innovation.

In diesem Heft haben wir dem Rezensionsteil, auf den wir als ein bei den

Lesern und Leserinnen der Quartalschrift besonders geschätztes Service hinweisen möchten, einen umfassenden Platz als sonst eingeräumt. Darum finden Sie nur noch einen weiteren Beitrag in dieser Ausgabe: *Franz Gruber*, Chefredakteur der ThPQ, entwirft in seinem Artikel „Credo“ eine existenztheologische Skizze des Glaubensbekenntnisses und erschließt die wichtigsten Glaubensartikel aus der Perspektive der Existenzproblematik des Individuums.

Am Schluss dürfen wir noch ein besonders freudiges Ereignis erwähnen: Das langjährige und verdienstvolle Mitglied der Redaktion der ThPQ, em. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, feiert im April 2004 seinen 75. Geburtstag. Wir gratulieren unserem Kollegen herzlich und wünschen ihm Gottes Segen. Für sein theologisches Wirken und seine Verbundenheit mit der Quartalschrift gebührt ihm unser aller Dank.

Liebe Leserin, lieber Leser: Somit überreichen wir Ihnen wieder ein aktuelles und in viele Aspekte ausgefaltetes Themenheft der Theologisch-praktischen Quartalschrift. Möge Ihnen die Lektüre gefallen und Sie zur Auseinandersetzung und zum Gespräch anregen.

Für die Redaktion
Ihr Severin Lederhilger und Franz Gruber

MICHAEL HOCHSCHILD

Rendezvous mit Gott

Eine soziale Topografie des Klosters von heute

Zu den überraschenden Phänomenen der religiösen Landschaft heute gehört das neu erwachte Interesse am Kloster. Klöster sind wieder in – sei es aus kulturellen, wirtschaftlichen oder spirituellen Gründen. Doch was steckt hinter diesem Trend? Eine modische Welle? Unverbindliche Innerlichkeit? Oder ein neues Paradigma von Religiosität? DDR. Michael Hochschild, Professor für Zeitdiagnostik in Paris und gefragter Referent sowie Autor zu religionssoziologischen Themen, rollt in seinem Beitrag bildhaft-inspirativ und zugleich analytisch anspruchsvoll die Hintergründe für das Interesse am kontemplativen Mehrwert des Christentums auf. (Redaktion)

Die Welt ist kein Kloster.¹ Dass es aber im Kloster von heute mitunter weltlich zugeht, dass zum Beispiel (Aus-)Bildung und (Gast-)Wirtschaft betrieben werden, dass das Zusammenleben auch diesseits geistlicher Lebensordnungen vom Gruppenverhalten untereinander entscheidend abhängt, ist weder völlig neu noch angesichts der personellen wie wirtschaftlichen Überlebensfragen des jeweiligen Klosters unproblematischer als früher. Neu ist nicht, dass die Welt kein Kloster ist, aber die Klosterwelt erneuert sich heute – von innen und durch außen. Deshalb muss man die soziale Topografie des Klosters aktualisieren und dabei darauf achten, dass die neue Karte auch neue Wegeskizzen enthält, vor allem ihre Legende dazu passt. In diesem Sinne entsteht das Kartenmaterial auf

der Grundlage einer fürs Kloster eher ungewöhnlichen Unterscheidung zwischen der Evidenz des Expliziten und der Evidenz des Impliziten,² des ausdrücklich Religiösen und des dementsprechend beiläufigen. Weil heute beides offen zu Tage tritt, sich sozusagen die Klostertouristen weder vor den Exerziengruppen verstecken müssen noch hinter ihnen verbergen lassen, ist von Evidenz die Rede.

1. Die veränderte religiöse Weltkarte: vom apostolischen zum kontemplativen Mehrwert des Christentums

Neu ist heute nicht nur die Religionslandschaft unterschiedlichster, aber nahe beieinander liegender Anbaugelände religiöser Sinnangebote, sondern das fundamentale Erleben dieser Raum-

¹ Heutzutage eine beinahe banale Erkenntnis, die je nach Akzent mehr für das eine oder mehr für das andere spricht. Ausreichende Distanz zu diesem fragwürdigen Allgemeinplatz gewinnt man erst, indem man bei dieser Beobachtung nicht stehenbleibt, sondern von ihr ausgeht und beides im Blick behält. Man kann sich mit dieser aktuellen Forderung, angemessen zu beobachten, sogar auf historische Vorläufer berufen. Th. Fontane, *Der Stechlin*, Stuttgart 1898, 586: „Aber unser Kloster ist nicht so aus der Welt, dass wir nicht auch Bescheid wüssten.“

² Diese Unterscheidung entstammt der zeitdiagnostischen Feder von P. Virilio, *Der negative Horizont*, Frankfurt/M. 1995, 15f, und geht schon dort über die eingeschliffenen Sehen-und-Versteck-Spiele vermeintlicher Aufklärung hinaus.

aufteilung in der Welt – und nicht abgetrennt davon.³ Neu ist, welchen Anlauf der Unterschied von Welt und Kloster nimmt und wie er sich anschließend auswirkt. Er entsteht im Zuge eines veränderten (Wahrnehmungs-) Schemas von Welt und Religion und wirkt von dort aus in die Welt des Klosters, vor allem des christlichen. Wenn Welt nicht mehr (als Ganze) in der Religion vorkommt,⁴ sondern Religion sich unter den heutigen Bedingungen anhaltender Säkularisierung in der Welt ereignet, dann erklärt das en passant, warum kontemplative Orden und Klöster heute eher Zulauf verzeichnen und apostolische stärker in die Krise geraten. Denn dann bedarf es in dieser Welt keiner qualifizierten religiösen Praxis, weil das ohnehin religiöser Normalfall ist. Entweder ist man religiös, dann praktiziert man seine Religiosität automatisch in der Welt – oder man ist es nicht, dann bedarf es auch keiner gesteigerten Qualifikation. An die Stelle des apostolischen Mehrwertes christlicher Religion tritt der kontemplative: Ich suche mir meine Welt (meinen Orden, mein Kloster auf Dauer oder Zeit oder nur zum anspruchsvollen Kurzbesuch), in welcher Religion vorkommt, und überblende den Rest. Kontemplation gerät zur religiösen Nische von Weltrang. Die einstweiligen Folgen sind paradox: Apostolische Orden besinnen sich auf ihr spirituelles Erbe, kontemplative Orden unterhalten Gästehäuser und verzeichnen diesbezüg-

lich ein reges Interesse an sämtlichen Fragen zur modernen Lebensführung. In der Welt des Klosters von heute kommt es – sozusagen von außen, also gesellschaftsbedingt – zur Neuauflage von „ora et labora“, jedoch unabhängig von dieser traditionsreichen Ordensregel und auch außerhalb ihres angestammten benediktinischen Wirkkreises. Interessant ist, dass man heute nicht das eine tun und das andere unterlassen kann, dass die religiöse Öffnung nach außen eine Identitätsvergewisserung nach innen voraussetzt und ohne spirituelles Zentrum religiöser Virtuosen keine soziale Peripherie entsteht, mit der man vielleicht zusammen betet, auf jeden Fall aber sich für sie öffnet und zur weltlichen Mehrarbeit im Zeichen des geistlichen Mehrwertes bereit ist.

So entsteht mit dem Kloster von heute die Öffnung eines einstmals geschlossenen Raumes, der nun zur „Weltanverwandlung“⁵, genauer gesagt: zur nicht-irreversiblen Interpretation von Welt und damit zur zeitabhängigen Perspektivveränderung taugt. In dieser Weise wird er zunehmend genutzt, sei es vorübergehend oder dauerhaft, sei es explizit in der „Neigung zum Unendlichen“ (Kap. 3.1) oder sei es implizit in Form eines sanften Religionstourismus (Kap. 3.2). Im Kloster von heute verlaufen mehrere Spuren nebeneinander und kreuzen sich bisweilen. Deswegen lohnt es sich, zunächst die Spur der Spur möglichst breit aufzunehmen,

³ Grundlegend J.-P. Bastien, K. Champion, K. Rousselet, (Hg.), *La globalisation des religieux*, Paris 2001. Bezüglich des veränderten Erlebens von Religion innerhalb der Welt geht es also um etwas Grundlegendes und nicht um die Frage, welchen Stellenwert nunmehr das Kloster in der sogenannten Erlebnisgesellschaft einnimmt. Es wäre uninteressant, wenn man wüsste, zu welchem ästhetischen Rabatt die eine oder andere Ordensgemeinschaft bereit wäre, um ihr Überleben zu sichern. So könnte man sich nur darüber informieren, wie und wie lange (noch) diese Selbstentfremdung als religiöse Lebenslüge funktioniert. Man würde das schwache Ereignis Religion auch dort in den Blick nehmen, wo das Kloster heute als starkes Ereignis gefragt ist, als eigensinniges Erleben der außeralltäglichen Art.

⁴ Symptomatisch dafür D. Hervieu-Léger, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris 2003.

⁵ Eine begriffliche Leihgabe der Lyrik von F. Mayröcker, *Mein Arbeitstirol*, Frankfurt/M. 2003.

um von dort die Öffnung der Sinnhorizonte ins Auge zu fassen, die das Kloster alten wie neuen Sinnsuchern bietet.

Weil sich für sie sozusagen der Himmel auf unterschiedliche Weise auf tut, werden Verabredungen mit Gott zwar wahrscheinlicher, aber zumindest zum Teil wahrscheinlich auch unkonventioneller, insgesamt gesehen: persönlicher, interessanter – kurzum: anspruchsvoller als an herkömmlichen Orten des christlichen Gemeindelebens, wo man wechselseitig weiß, was man voneinander erwartet: wenig. Im Kloster von heute muss man daher beim Rendezvous mit Gott immer auch mit einem *blind date* rechnen. Das führt automatisch zu diesbezüglich gesteigerter Aufmerksamkeit, bei dem, der sich verabredet, aber auch bei dem, der ihn (als Theoretiker zum Beispiel durch die Brille seiner Kirchensoziologie wie in diesem Fall) beobachtet, um zu sehen, wie man sehen muss, wenn man es dort tut. Was daraus wird, entscheidet sich wie immer beim Rendezvous erst im Anschluss: dann, wenn sich beim Betreffenden Religion als Passion ereignet, statt für ihn zur Mission zu geraten. Diese Folgen des Rendezvous werden hier jedoch noch nicht fokussiert. Der Blick richtet sich auf dessen Entstehungszusammenhang.

2. Der Accessoiremaximalismus: eine kleine Phänomenologie des Seelenstaus

Das Wort Kloster und seine Entsprechungen im Latein und in den jeweiligen Volkssprachen wurde im ganzen Mittelalter und wird vielfach auch in

der Gegenwart sehr unscharf angewandt. Gemeint sein kann ein klösterlicher Gebäudekomplex, ein Kirchenbau, aber auch eine klösterliche Gemeinschaft; kurzum: Architektur (beziehungsweise Kunst), Religion oder Geselligkeit (beziehungsweise deren Askese). Der Terminus garantiert eine Mehrdeutigkeit in der Sache, die der Vieldeutigkeit seiner heutigen Resonanz entgegenkommt. Ins Kloster zu gehen, ist nicht mehr zwingend gleichbedeutend mit dem rigorosen Auszug aus der Welt,⁶ seine Besucher schätzen es zum Beispiel nicht nur aus streng religiösen Motiven, sondern auch aus künstlerisch-architektonischen und – nicht zuletzt wegen seiner familiären Atmosphäre der jeweiligen Gemeinschaft – aus sozialen Motiven.

Wen was in welches Kloster wie lange führt, kann höchst unterschiedlich sein, ohne unmittelbar im Miteinander vor Ort problematisch zu werden. Dafür sorgt die in Stein und Schrift verfasste Ordnung des Klosters, das nach einem Modell konzentrischer Kreise zugleich ausreichend Nähe und Distanz im Umgang miteinander schafft. Unstrittig ist sein Rang als geistliches Zentrum für religiös Musikalische, deren hohe Repräsentanten als Mönche oder Nonnen im Zentrum des Klosters nach eigenen Regeln leben, und denen, die sich bei entsprechenden Gelegenheiten dazu gesellen wollen, die Möglichkeit geben, ohne denen, die anderes im Sinn haben, dieselben Regeln aufzuerlegen. Je nachdem, wer was im Kloster sucht, findet in der vorgegebenen Ordnung einen Orientierungsrahmen, der von der Tisch- über die Gebets- bis zur Lebensgemeinschaft reicht und der

⁶ Insofern kann sich eine aktuelle Religionskritik zumindest im Blick auf das Kloster nicht mehr auf K. Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Frankfurt/M. 1845, 364 berufen, wo dieser mit Beispielen und in Bezug auf Goethe deutlich machte, dass ins Kloster zu gehen nur bedeutete, der Welt abzusterben.

jeweiligen persönlichen Entscheidung und Gestaltung obliegt. So kommt es zur unterschiedlichen symbolischen Aufladung des Klosters.

Was für den einen Nebensache ist (etwa die Kunst, die Stille oder der Nahkontakt mit den jeweiligen Ordensangehörigen), gehört für den anderen zur Hauptsache. Der unterschiedliche Zugang bestimmt unterschiedliche Wertigkeiten – und umgekehrt. Auf einen Begriff gebracht: es herrscht Accessoiremaximalismus. Und zwar nebeneinander wie untereinander. Im jeweiligen Kloster-Accessoire, der für den Betreffenden schönsten Nebensache dieser Welt, steckt sein *accès*, der persönliche Zugang zum Kloster als Erinnerungsort seiner selbst.⁷ In diesem Sinne sucht zum Beispiel der künstlerisch Interessierte nach der Befriedung seines ästhetischen Gemüts und der religiös Motivierte nach intensiver Begegnung mit dem Göttlichen. So gesehen ist das Kloster mehr als ein künstlerischer Erinnerungsort für die einen und ein religiöses Gedächtniszentrum für die anderen (oder Familienersatz für dritte), selbst wenn es das immer auch schon ist. Es ist ein Ort der Begegnung mit sich selbst und will heute auch zunehmend so verstanden werden.

Dass solche Orte der unpräntösen und soliden Selbsterfahrung genauso rar wie nötig sind, erklärt die Rückkehr des Verdrängten: der öffentlichen Wahrnehmung des Klosters, ja seiner wiederentdeckten Faszinationskraft. Denn

dass man dem Kloster künstlerisch interessiert begegnen kann, erklärt ja noch nicht hinreichend, wie man überhaupt darauf aufmerksam wird. Kunsttheoretisch ambitionierte Klosterführer gab es auch in der vorangegangenen Zeit, in der man seine ästhetischen Ansprüche andersartig befriedigte, zum Beispiel aus Burgund nach Paris fuhr, um sich im „Musé Cluny“ seine heimatische Sakralkunst anzuschauen. Weil daraus mittlerweile Sinnansprüche geworden sind,⁸ ist das Kloster sozusagen von doppeltem Interesse. Man kann sich dann auf diskrete Weise mit sich beschäftigen, ohne es sich (oder anderen) eingestehen zu müssen und erst recht ohne wie üblich dabei unter Druck zu geraten, für Selbsterkenntnisse zunächst zu sorgen und sie dann entsprechend der eigenen Formierungsgewohnheiten verwerten zu müssen. Die beiläufige Selbstbegegnung entlastet von solchen Problemen herkömmlichen – und das heißt nicht zufällig: alltäglichen – Selbstentwurfs und macht zum Beispiel Kunst auf außeralltägliche Art zum hochpersönlichen Ereignis.

Die ganze Psychologie der (Wieder-)Annäherung an das Kloster folgt einer verborgenen Logik der „unsichtbaren Sammlung“, der man mittels einer kleinen Phänomenologie des alltäglichen Steckenbleibens näherkommen kann. Denn das dazugehörige Phänomen betrifft die alltäglichen Staumelungen eines verzweckten Daseins

⁷ Eine Spur für diese Thematisierung findet sich bei H.-D. Heimann, Brandenburgische Zisterzienserklöster als „Erinnerungsorte“ heute: Bemerkungen und Perspektiven zum Umgang mit nicht nur mittelalterlicher Kloster-, Ordens- und Kirchengeschichte, in: *Das geistliche Erbe* (2003) 109–126.

⁸ In seiner im Stile der negativen Theologie gehaltenen Sakramententheologie weist H.-J. Höhn, spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002, 29–42 auf diesen wiedergewonnenen Sinnzusammenhang deutlich hin.

⁹ Nicht im Sinne des Themas der Leidenschaft eines blinden Kunstliebhabers für seine inexistenten Bildersammlung, sondern seiner Psychologie der eindrucklichen Selbsterfahrung des mit der Sammlung und ihrem Sammler konfrontierten Gastes von St. Zweig, *Die unsichtbare Sammlung*, Leipzig 1977.

und lautet folgendermaßen: Man steckt mit anderen im Seelenstau, bemerkt es tagein, tagaus an den unvermeidlichen Rollenkonflikten enerviert und versucht seither vergeblich, erfolgreich die Spur zu wechseln.¹⁰

Die entscheidende Frage lautet deshalb: Wohin ausweichen? Jeder weiß, dass im Alltagsstau Entlastungsstraßen nicht halten, was sie von ihrem Namen her versprechen, weil sich alle das Gleiche davon erwarten und man sich unversehens auf neuen Straßen mit den alten Problemen konfrontiert sieht, sich nämlich mit seiner neu gewählten Teilidentität nur ein weiterer Schauplatz des Rollenkonflikts eröffnet.¹¹ Wohin immer man gerade ausweicht, bildet der Stau unvermittelt einen neuen Zwangsstillstand aus und schließt mich ein. Raserei und Stau sind die beiden gewöhnlichen Aggregatzustände der mobilen Gesellschaft und ihrer Mitglieder. Der Stauerfahrene weiß insofern, dass sein Alltagsschicksal kein Ergebnis von psychosozialer Übermotorisierung oder besonders dichtem Verkehrsaufkommen ist. Im Gegenteil: Es wird vor allem durch unvermeidliche Bauarbeiten (an den sogenannten Lebenwenden und Untiefen der Existenz) ausgelöst. Und er weiß auch, was passiert, sobald er in einem Stau steckt. Im ers-

ten Augenblick der erzwungenen Ruhe verlagert sich die Bewegung nach innen – leider nur nicht weit genug; man probt den Spurwechsel und wird angesichts der Aussichtslosigkeit des Unternehmens und des beibehaltenen Fahrtzieles und Termindrucks zunehmend nervös. So hechelt man von einem (künstlerischen, gesellschaftlichen, mitunter sogar religiös-kirchlichen) Event zum nächsten und entspannt sich erst, wenn man im zweiten Augenblick die Alternative für sich entdeckt: die aufgezwungene Ruhe als neues Lebensgefühl zu kultivieren und an einem dafür besonders verheißungsvollen Ort, beispielsweise einem Kloster, mit allen Sinnen seine Lebenskunst zu kultivieren oder mindestens Existenzzeichen dafür einzusammeln.¹²

Statt die Spur und damit nur die Rolle zu wechseln, führt das dazu, dass man vom Alltag ins Außeraltägliche ausschert, die Spur verlässt, um in der Regel zu einem späteren Zeitpunkt seine Reise fortzusetzen und geschickt wiedereinzufädeln. So verwundert es nicht, dass die religiösen Virtuosen des Klosters mithin zu Stauberatern werden und für diese Fälle auf das spirituelle Gedächtnis und das robuste Weisheitswissen ihrer angestammten (Ordens-)Tradition zurückgreifen, ja sogar

¹⁰ Im Ereignis eines Geburtstages verpackt I. Bachmann, *Das dreißigste Jahr*, in: *Dies.*, Sämtliche Erzählungen, München 2003, 98 einen diesbezüglich schonungslosen Staubericht: „Man geht, sowie man eine zeitlang an einem Ort ist, in zu vielen Gestalten, Gerüchtgestalten, um und hat immer weniger Recht, sich auf sich selbst zu berufen. Darum möchte er sich [das Geburtstagskind; Anm.d.V.], von nun an und für immer, in seiner wirklichen Gestalt zeigen. Hier, wo er seit langem seßhaft ist, kann er nicht damit beginnen, aber dort wird er es tun, wo er frei sein wird.“

¹¹ Eine unvermeidliche Problemanzeige: Von Seele zu reden ist heute wissenschaftlich ungebräuchlich, allenfalls historisch, vielleicht noch theologisch zulässig. An ihre Stelle ist nicht zufällig ein Differenzierungsvokabular von Geist, Körper, Rolle, etc. getreten. Seitdem die moderne Bewusstseinsindustrie die dementsprechende Kontrolle über die inneren Erfahrungsräume ausübt, sind nicht nur die Träume heimatlos (weil zum Selbsterforschungsgegenstand) geworden, sondern auch die Zerstückerungsfantasien des Ich und seines Erlebens erschreckend vorangekommen.

¹² Es geht freilich auch anders. G. Keller, *Die Leute von Seldwyla*, Stuttgart 1874, 864 kannte drei Varianten, um „sich aus dem Staub des gemeinen Lebens zu erheben“: ins Kloster oder zu den Freimaurern zu gehen oder in einen sonstigen Verein einzutreten. Heute versucht sich die Freizeitgesellschaft ohne Unterlass an diesbezüglichen Ablenkungsmanövern von sich selbst und organisiert dabei doch nur sich selbst.

mehr oder weniger ausdrücklich darum gebeten werden.¹³ Weil das gleichermaßen für die besonders religiösen wie weniger religiösen Neigungsgruppen in der Peripherie des Klosters gilt, öffnen sich die Sinnhorizonte für die Unterschiedlichen auf unterschiedliche Weise an unterschiedlichen Stellen, letztlich jedoch mit gleichem Ergebnis: der Himmel tut sich ihnen auf. Genauer gesagt: die Himmel.¹⁴

3. „Die Himmel“

3.1 *Von der Neigung zum Unendlichen: die Evidenz des Expliziten*

Um im Kloster anzukommen, muss man nicht in die Kirche gehen – weder baulich noch sprichwörtlich gesehen. Was auch immer das Kloster für den einen wie den anderen bedeutet, es ist nicht identisch mit der Kirche, ohne Nicht-Kirche zu sein. Das Kloster ist keine Kirche und richtet sich erst recht nicht nach Maßgabe des Gemeindelebens einer Pfarrei aus. Es ist anders, ohne völlig fremd zu werden. Darauf kommt es bei den religiösen Neigungsgruppen an.

Als geistliches Zentrum ist sein religiöser Grundton freilich nicht zu überhören. Aber die Tonlage ist von Kloster zu Kloster, allgemeiner gesprochen: von Orden zu Orden verschieden. Das gibt ihm (und der christlichen Botschaft)

Profil und führt natürlich zu unterschiedlichen Resonanzen. Wer zum Beispiel heute als religiös Musikalischer für benediktinische Tonlagen empfänglich ist, stellt selten zugleich eine karmelitische Resonanzfähigkeit bei sich fest – und umgekehrt. Um ein Kloster religiös besonders Musikalischer herum entstehen Neigungsgruppen bestimmter Tonlagen. Sie sind in der Lage und willens, auf jener Wellenlänge zu empfangen, auf der dort gesendet wird. Dieser Sachverhalt markiert in mehrfacher Hinsicht den Unterschied zwischen klösterlichem und kirchlichem, genauer: pfarrlichem Gemeindeleben. Hier gibt es Sender und Empfänger, in der Regel zwar nur auf einer Frequenz, aber dafür im Weltformat (einer Ordensgemeinschaft und ihrer oftmals von weither angereisten Sympathisanten). Dort gibt es Weltempfänger mit andauerndem Sendersuchlauf;¹⁵ will sagen: wie eine Gemeinde auf einer Breitbandfrequenz zu senden, garantiert keinen besseren Empfang, ja nicht einmal eine größere Empfängerreichweite. Empfangsstörungen nehmen auch nicht dadurch ab, dass man – um im Bild zu bleiben – das Trägersignal zeitlich befristet, also die Sendezeit festlegt und begrenzt. In Frankreich deutet sich beispielsweise seit einiger Zeit eine massive Umverteilung zwischen neuen und alten Sinnsuchern

¹³ Exemplarisch siehe L. Fijen, *Wie werde ich glücklich? Lebensweisheit aus dem Kloster*, Freiburg 2003.

¹⁴ Die Semantik des Himmels signalisiert an dieser Stelle mehr als eine poetische Steillage. Nach Ch. Baudelaire, *Les paradis artificiels*, Paris 1961, 108 ist der Himmel der Ort aller Verwandlung; das heißt auch jener der Öffnung der Sinnhorizonte wahrnehmbaren Weltanverwandlung. In seiner religiösen Bedeutung vom Himmel in der Mehrzahl zu sprechen, ist im romanischen Sprachgebrauch üblich und im Hinblick auf die Erwartungshaltungen der verschiedenen Sinnsucher sogar realistisch. Dazu J. Pausch, *Such dir deinen Himmel: Auszeit im Kloster*, München 2003; für einen entsprechenden (am Plural orientierten) semantischen Wechsel in der Kirchensoziologie plädiert schon früh F. Heer, *Christsein ist kein Hobby*, Freiburg 1959, 124ff.

¹⁵ Auffällig ist, dass sich das bekannte Problem der pastoral versorgten, aber damit unzufriedenen Gemeinden im Kloster nicht wiederholt, obwohl zwischen Empfänger und Sender deutlich unterschieden wird. Liegt das etwa daran, dass eine Selbstinitiation (des Empfängers) in die entsprechenden Strukturen des Senders ein neues Gleichgewicht der jeweiligen Verantwortungsbereiche und -ansprüche schafft? Und wie sähe eine Selbstinitiation bei den Gemeinden dann aus?

auch insofern an, dass der Anteil der sonntäglich praktizierenden Christen ab- und der Anteil mehrtägiger, aber unregelmäßiger Aufenthalte neuer Pilgerbewegungen um Orte wie Citeaux zunimmt.

Die Sendeleistung eines Klosters richtet sich zwar nicht nach dem Empfänger, aber sie kommt ihm entgegen, weil er sicher sein kann, dass, sobald er auf Empfang geht, gesendet wird – und sei es auch nur in der Form bedrten Schweigens (anstelle des hilflosen Schweigens vor leeren Kirchenbänken). Für die religiös musikalischen Neigungsgruppen wird das Stundengebet der Klostergemeinschaft insofern nicht nur als hochwillkommene Bereicherung ihrer gesteigerten Sinn- und Heilsansprüche wahrgenommen, nach denen sie (in Form und Zeit) im pfarrlichen Gemeindeleben oft vergeblich suchen, sondern es ist für sie auch ein Mittel zur Synchronisierung zweier unterschiedlicher Rhythmen: des eigenen und des klösterlichen. Man kann am selben Tag mehrmals ein- und ausschren und sicher sein, dass gesendet wird, wenn man auf Empfang ist. Ansprüche aus den Empfangsleistungen ergeben sich daraus jedoch nicht. Wer wiederkommt, ist gerne gesehen – nicht mehr und nicht weniger. Seine Abwesenheit stört nicht, während seine Anwesenheit als Bereicherung gilt. Das ist Freiheit, wie sie sich die Kinder dieser heutigen Zeit – auch die Christen – wünschen, um sich kennenzulernen. Und selbst in den Zwischenzeiten, ob nun zwischen den Stundengebeten vor Ort oder dem letzten und nächsten Klosterbesuch, es entstehen keine dürrn Empfangspausen. Denn geistliche Kommunikation zu betreiben, ist die

Lebensform der religiösen Virtuosen. Sie sind nicht auf reguläre Büro- und Sprechzeiten festgelegt, und wo sie diese aufgrund ihrer klosterinternen Aufgaben doch kennen, greift die Klostergemeinschaft in der Regel zur diesbezüglichen Selbstverpflichtung und stellt dafür einen Ansprechpartner zur Verfügung (zumeist der Gastpater bzw. die -schwester). Nicht zu unterschätzen ist die oftmals landschaftlich reizvolle Lage und ehrwürdige Architektur gerade traditionsreicher Klöster. Ihre Signalwirkung geht auch an denen, die in erster Linie der Religion wegen gekommen sind, nicht vorbei, sondern verhilft ihnen im Angesicht der übergroßen Tradition mehr, ja anders zu empfangen als sie zu hören gewohnt sind. Sie bereitet ihnen auf selbstverständliche Weise den Vorhof des Schweigens, durch den die meisten Neigungsgruppen nur allzu gerne in den Innenhof treten, um ihrer Neigung zum Unendlichen endlich freien Lauf zu lassen. In ihren geistlichen (Einzel- oder Gruppen-)Exerzitien machen sie sich auf die Suche, Gott in allen Dingen ihres Lebens zu finden, mit anderen Worten: auf die Öffnung ihrer Sinnhorizonte zu achten und zum Beispiel im Angesichte des anderen himmelwärts zu schauen.

Das macht sie übrigens zu Seelenverwandten derer, die aus weniger religiösen Motiven ins Kloster kommen. Für beide gilt, dass ihr Blick das Wohlwollen ihrer Seele ankündigt und von (momentaner) innerer Freiheit zeugt. Wenn man davon ausgehen möchte, dass dies mehr als die soziale Folge bestimmter Individuen im öffentlichen Austausch miteinander ist, dass es nämlich als „Beziehungszeichen“¹⁶ zwischen entschie-

¹⁶ Ein grundlegender Modus der Interaktionsordnung moderner Gesellschaften nach Goffman, *Relations in Public*, New York 1971.

denen und „verschütteten“ Christen, zwischen religiös Musikalischen und Unmusikalischen in Frage kommt, müsste man der Frage nachgehen, wofür dieses Zeichen steht. Und dann könnte man überraschend zur Einsicht gelangen, dass die verschiedenen Bedeutungen des einen geeignet sind, der Kirche ihre stete Furcht um den Verlust ihrer Mitte auszutreiben.¹⁷

Für das Ensemble seiner Lebens- und Kommunikationsbedingungen wird das Kloster auch dort geschätzt, wo es nicht aus primär religiösen Motiven um eine Selbsterfahrung des gehaltvollen Schweigens und Redens geht, nämlich im Umfeld jenes sanften Religions-tourismus, der sich neuerdings bei Klöstern einstellt.

3.2 *Naherholung im Fernen: die Evidenz des Impliziten*

Man kann keine Kirche bauen, wenn man Gott nicht kennt. Die aktuellen Agenturen der gesellschaftlichen Wiederverzauberungsindustrien tun insofern gut daran, ihre Tempel beim Namen zu nennen: die gläserne „Autostadt“ Wolfsburg (VW), „Kinopolis“ oder noch anders. Ihre Verzauberungen sind kurzatmig und durch den Zweck diskreditiert, so erscheint es heute einer zunehmend größeren und diesbezüglich erfahrungsgesättigten Öffentlichkeit, die sich von ihren unheiligen Experimenten der 1990er Jahre allmählich wieder distanziert. Sie weiß heute, was sie unter diesen Etiketten erwarten darf – und was nicht: Statt Wahrhaftigkeit zählt dort Professionalität. Wahr ist, was wirkt. Gefühlskal-

kül ersetzt Schöpfung. Markenzeichen schlägt Sinnzeichen. Was das Leben bereichern soll, wird zur Ideologie seiner Abwesenheit. Die profanen Weltfluchten sind mittlerweile durchbuchstabiert, ein zweiter Anlauf unergiebig.¹⁸ Eine Weile konnte man die feilgebotene Leere für Tiefe halten. Heute gelingt das zunehmend schlechter. Denn die zwanghafte Jagd nach dem Lebendigen hat bei diesen Sinnsuchern oftmals nichts als das tote Innenleben hinterlassen.

Aber auf der Asche ihrer ausgebrannten Sinngebung entzündet sich das Feuer ihrer Sinnsuche von neuem. Eine Hinwendung zu bewährten, insbesondere christlich-kirchlichen Sinnangeboten ist zwar nicht ausgeschlossen, aber auch kein unmittelbares Ziel dieser Suche.¹⁹ Die Reise beginnt unauffälliger, in religiöser Weise anspruchsloser, nämlich: nicht selten mit einer Reise und dementsprechenden Erwartungen. Der Urlaub, die Freizeit bekommen einen anderen, noch höheren Stellenwert als früher. Mit der Reise, dem Ausflug will man dem Alltag entfliehen.

Die Reise ins Außeralltägliche beginnt unmerklich bei der Suche nach exotischen Reisezielen, letztlich nicht nur, um anderes zu sehen, sondern sich selbst anders zu erleben. In diesem Punkt sind Klöster jedem Reiseveranstalter konkurrenzlos überlegen. In einer grenzenlosen Weltgesellschaft kann es auf Dauer kein Fernweh, keine unbekannte Trekking-Route mehr geben. Mit den einschlägigen Erfahrungen gerät jede inszenierte Exotik näher an die Grenzen des Weltinnenraums. Interes-

¹⁷ Womit sich Rickerts Fundamentalphilosophem vom differentiellen Sinn des Einen in Praktische Theologie übersetzen, ja sogar in pastorale Handlungsformate umsetzen ließe. Vgl. H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Tübingen 1924.

¹⁸ J. Cocteau, *Die Schwierigkeit, zu sein*, Frankfurt/M. 1988, 131 berichtet von einer heutigen „Welt, die durch Theater, Kinos und Luxuszeitschriften für die Weltflucht ebenso reichlich ausgestattet ist wie für den Wintersport“.

¹⁹ So J. Könnemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich“, Opladen 2002.

sant wird, was jenseits liegt. Kein Reiseziel ist so außergewöhnlich, dass ich mich nicht bei meinem Nachbarn oder aus den Alltagsmedien darüber informieren könnte – nichts, außer der Reise ins Ich, wie es ein Klosteraufenthalt diesen Sinnsuchern verheißt, ohne es so nennen zu müssen.²⁰ Denn das Urlaubs-, Ausflugs- oder Besuchsprogramm kann ganz anders, ja unbesorgt klingen: Entspannung oder Sightseeing beispielsweise.

Als Urlaubsdevise führt Erholung jedoch nicht nur vordergründige Ansprüche mit, allgemein gesprochen: die unterschiedlichen Wünsche nach Entschleunigung des rasanten Stillstands im Alltag,²¹ sondern auch hintergründige. Erholung an Körper und Geist, seelische Erholung zielt auf die Wiederherstellung der Unschuld. Der Urlaub wird so gesehen zur Zeit der legitimen wie unaufgeregten Selbstaufmerksamkeit abseits alltäglicher Selbstwahrnehmungsmuster. Das Kloster ist der naheliegende Ort, die Askese die verheißungsvolle Technik für das Urlaubsprogramm einer Seinsverbesserung. Dass die entsprechende Klostergemeinschaft diesbezüglich als Sinnbild und nicht wie bei den religiösen Neigungsgrup-

pen als Vorbild genutzt wird, liegt an den unterschiedlichen Zielen und Motiven, mit denen die einen wie die anderen ihren Weg ins Kloster finden. Es liegt aber auch daran, dass die Sendesignale des Klosters erfreulich doppeldeutig sind, sie nicht nur binnenreligiös empfangen und verwertet werden können, sondern auch von denen, die als Individualreisende nach Strategien ihrer Selbstermächtigung suchen und in der monastischen Lebenskunst danach Ausschau halten.²² Für sie gerinnt die Askese zur wachen Bereitschaft, ihr Leben zu führen, anstatt es einfach vergehen zu lassen.

Das macht sie nicht zu Kostverächtern, sondern zu Solidargenossen (aber nicht wie bei den religiösen Neigungsgruppen zu Geistesverwandten) der Mönche und Nonnen vor Ort. Wie bei diesen bezieht sich ihr Fasten auf die Welt, aber so, wie sie diese kennen und lieben (wollen). Das mehr oder weniger versteckte Lernziel ist keine Gotteserfahrung – zumindest nicht unmittelbar. Ihre Begrenzung bis hin zur Entsagung von der angestammten Welt ist ihnen ein Signum der Selbstermächtigung; die ersehnte Schlüsselerfahrung: Es hängt vom Selbst ab, die Grenzen aufrecht zu

²⁰ Aber mit welcher Motivation auch immer diese Reise ins Ich angetreten wird, nach einem Bonmot von Madeleine Delbrel ist sie auch in religiöser Hinsicht besonders wertvoll: „Si tu vas au bout du monde, tu y trouveras des traces de Dieu. Si tu vas au fond de toi, tu trouveras Dieu lui-même.“ („Gehst Du ans Ende der Welt, findest du dort die Spuren Gottes. Wenn Du aber zum Grund deiner selbst hinabsteigst, findest du Gott selbst.“) M. Delbrel, *Missionnaires sans bateau*, Saint-Maur 2000, zit. n. „Servir les vocations“, Nr. 3, septembre 1999, 12.

²¹ So zum Beispiel die Ergebnisse der Reiseanalysen der Hamburger Forschungsgemeinschaft Urlaub und Reisen für den Zeitraum 1996–1999 und im Blick auf den Trend zum Klosterurlaub bestätigend R. Bretschneider vom Wiener Marktforschungsinstitut Fessel-GfK in einer Studie „Tourism and Life Style in Austria 2001“. Das trifft nicht in ein klösterliches Vakuum. Man kann das Stundengebet durchaus als typische Entschleunigungsform im kirchlichen Tagesrhythmus ansehen. Vgl. C. Dahlgrün, Zeit aus der Zeit genommen: zur Theologie des Stundengebets, in: *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen* 7 (1999) 117–122.

²² Grundlegend: M. Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris 1984, geht bei der Suche der Selbstermächtigung des Subjekts bekanntlich noch vor die monastische Tradition ins Griechenland des vierten vorchristlichen Jahrhunderts zurück. Bis zu seinem Ziel, einer modernen Sorge um sich selbst, unterschlägt er aber auch nicht die Fortentwicklungen, die später diesbezüglich im Kloster stattgefunden haben. Praxisrelevant: O. Lechner, *Weite dein Herz: Lebenskunst aus dem Kloster*, München 2002.

halten, sie durchlässig zu gestalten, aufzulösen oder anders zu ziehen.²³ Dass, wenn sich die Selbstbegrenzungen verschieben, auch das Andere, ja der ganz Andere einen anderen Stellenwert bekommt, ist vielleicht naheliegend, aber für ein diesbezügliches Verständnis im kirchlichen Sinne keineswegs zwingend.

Der Kontakt, der zwischen dem Kloster und seiner gesellschaftlichen Umwelt neuer Sinnsucher entsteht, mag innerkirchlich als Seelsorge gewertet werden, die es nie nur um den Preis der Kirchenmitgliedschaft gibt. Seine Chancen gehen jedoch über den seelsorglichen Einzelfall ins Strukturelle hinaus. In einer nachchristentümlichen Gesellschaft bietet sich das Kloster als identitätsbewusste und zugleich offene Gelegenheitsstruktur an, miteinander wieder ins Gespräch und in Berührung zu kommen. Ohne den kirchlichen Ausverkauf zu betreiben einerseits und ohne die Sympathisanten dabei zu vereinnahmen andererseits. Es signalisiert, dass mit dem Christentum ein attraktiver Lebensstil verbunden ist, dessen Vielfarbigkeit die moderne Freiheit des Selbst nicht nur herausfordert, sondern im Sinne der Lebenskunst krönt. Gelingen kann dies nur, wenn das Kloster im Kontakt mit diesen Sinnsuchern auch die Verantwortung und Pflicht zur Selbstaktualisierung seines spirituellen Gedächtnisses und Erfahrungsschatzes in der Welt von heute erkennt und wahrnimmt. Die gesellschaftliche Suche nach monastischer Lebenskunst sollte innerhalb des Klosters eigentlich hochwillkommen

sein. Sie verschafft Gelegenheit, das „Leben in Fülle“ nicht in den Vokabeln und Beispielen von gestern herbeizureden, sondern im Heute mitzugestalten. Nur so erweist sich ein Orden als rechtmäßiger Erbe seines robusten Weisheitswissens.

Zwar kann man keine Kirche bauen, wenn man Gott nicht kennt, aber man kann sie *für* diejenigen bauen, die ihn nicht kennen – in der Hoffnung, dass sie ihn so kennenlernen. Soziologisch gesehen, ist das Haus der Stille in Meschede ein solcher Versuch des klösterlichen Renouveau. Es ist gebaute Konzentration, ein Werk der Architektur-Avantgarde, beseelt mit Mönchs-Tradition. Gemeinsam haben die Benediktiner der Abtei Königsmünster und der Architekt Peter Kulka dieses Experiment gemeistert. Die für alle gleichlautende Kernbotschaft des in Form gegossenen Undings lautet: Ruhe. Die Mönche, indem sie den Gast in aller Stille teilhaben lassen an ihrem Leben, Kulka, indem er auf alles Unnötige verzichtete. 20 Einzelzimmer hat das Haus der Stille. Ein Bett, ein Tisch, ein Stuhl. Eichenparkett und Sichtbetonwände. Lediglich das Raster der Schalungslöcher erinnert an ein Ornament. So asketisch (und ästhetisch) lebt heute kaum ein Mönch. Der Architekt hat ein Kloster im Kloster (quasi eine doppelte Hausgemeinschaft)²⁴ geschaffen, für Menschen, die kaum noch in die Kirche gehen, reduziert auf den reinen Kern monastischen Lebensraums: Mönchszelle, Kapelle, Kreuzgang und Refektorium. Wenn – im Sinne der Klosterur-laube – das Gefühl, „angekommen zu

²³ Bestätigend W. Schmid, Was ist und zu welchem Zweck betreibt man Askese?, in: Neue Rundschau 111/4 (2000) 13.

²⁴ Was wechselseitige Abschließung, etwa gegenüber religiöser Vereinnahmung seitens der Mönche, unauffällig in Kraft setzt. Wer will, kann also seine profanen Weltfluchten auch im Kloster unter dem Dach der Kirche fortsetzen. In der Tat eignen sich Einkehrtage entgegen ihrem Sinn auch als monastische Event-Messen.

sein“, ein gutes Hotel ausmacht, dann ist dieses Haus vermutlich ein sehr gutes Hotel. Weil man nicht einfach nur an einem Ort ankommt, sondern mit dem dort ortsüblichen Sinn für Geduld auch bei sich selbst vielleicht sogar noch anderes, überraschend Religiöses, ja Sympathisches (wieder-)entdeckt.²⁵ Die Mönche liefern das dazugehörige Sinnbild: Gott kann warten, weil er ewig ist.

Ein Kloster, das macht dieses Beispiel deutlich, erneuert sich heute von innen und durch außen, indem es mittels traditionsreicher Formen seine Bewegungsfreiheit zugunsten aller auszunutzen versteht. Es entsteht ein offener, weil einladender Raum, der weder zu Lasten des in seinem Kern abgeschlossenen geistlichen Zentrums religiöser Virtuosen, noch zu Lasten des Dunstkreises religiös eher weniger musikalischer Gäste geht. Der Grund dafür liegt in der klösterlichen Lebenshygiene, deren Modellcharakter für Fragen des modernen Zusammenlebens zu Recht bereits über die christlich-kirchlichen Grenzen hinaus Beachtung gefunden hat, nicht zuletzt als Allgemeinplatz im laizistischen Frankreich von heute und dort sogar bis in seine intellektuelle Hochburg, das Collège de France in Paris, bei einem seiner intellektuellen Leistungsträger, Roland Barthes.

4. Die Kinematik des offenen Raums: Über klösterliche Lebenshygiene

In einer offenen Gesellschaft sollten offene Räume, an denen man sich über die engen Grenzen des jeweiligen Miteinanders hinweg begegnet, keine Mangelware sein. Das kann man in der

Tat für die moderne Gesellschaft von heute auch nicht behaupten. Mit Bahnhöfen, Flughäfen, Parkplätzen und anderen Palästen entgrenzter Öffentlichkeit fehlt es dem hochmobilen Gemeinwesen keineswegs an unumgänglichen Tummelplätzen. Das ist auch nicht das Problem, aber es wird zu einem. Denn leider hilft diese Feststellung der Zwangsbegegnung in der Sache der eigenen seelischen Obdachlosigkeit wenig. Sie verschärft sie nur, wie Supervielle Anfang des 20. Jahrhunderts immer wieder zu bedenken gegeben hat: Zuviel Raum beengt uns sehr viel mehr, als wenn nicht genug Raum da ist.²⁶ Denn dann prallen, so sein Argument, innere Unermesslichkeit und äußerer Taumel noch schärfer aufeinander.

Das bleibt nicht ohne Folgen und führt zur bedrückenden Alltagserfahrung der Atopie, einer Gesellschaftsordnung, in welcher der Ort keine Rolle mehr spielt, weil sich die Orte aneinander angleichen, Bahnhöfe sich dieselbe Außenfassade und das gleiche Binnenleben aus Shopping-Arkaden und Reisezentrum zulegen. Nicht Raumknappheit lautet das Problem, sondern das Überangebot an indifferenten Räumen.²⁷ Um so mehr sind identitätsstiftende Räume und authentische Orte gesucht. Dass die unbändige Öffnung nach außen wider Willen zur inneren Abriegelung führt, weiß man heute und sucht nach Formen dafür, wie es umgekehrt möglich wäre, wie Abgeschlossenheit – sprich: Identität – Offenheit produziert. Vor diesem Hintergrund bietet das heutige Kloster mit seiner Dialektik von Drinnen und Draußen eine Alternative. Es reagiert darauf, dass sich das

²⁵ So ein einschlägiger Erfahrungsbericht von J. Weiß, Eine verblüffende Offenheit, in: Junge Kirche 62/5 (2001) 48–50.

²⁶ So J. Supervielle, Gravitations, Paris 1925.

²⁷ So ausführlich G. Bachelard, La poétique de l'espace, Paris 1957, 206f.

unbändige Fernweh von heute als in dieser Welt unstillbares Heimweh herausgestellt hat, indem es durch die Begrenzung des Raums größtmögliche Bewegungsfreiheit verschafft. Darin besteht die Kinematik des offenen Klosterraums. In diesem bekommt die Dialektik des Drinnen und Draußen ihre heilsame, weil ordnende Kraft durch die Konzentration in dem engsten Innenraum. Die Intimität der Mönchszelle wird zur Erfahrung tiefgreifender Innerlichkeit. Wie es dazu kommt, ist kein Geheimnis, sondern elementarer Bestandteil der klösterlichen Lebensordnung, mithin Kennzeichen einer Lebenshygiene, um die sich die Gesellschaft auch jenseits des Klosters bemüht.

Roland Barthes hat in seiner Inauguralvorlesung vom 7. Januar 1977 am Collège de France nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass sich keine Gesellschaft auf Dauer der Frage entziehen kann, wie sie gut und lebensfördernd zusammenleben wolle.²⁸ Allen gemeinsam stelle sich die Herausforderung nach einer „Idiorhythmie“²⁹ im Sinne des monastischen Grundprinzips des Athanasius; gemeint ist der fruchtbare Wechsel von gemeinsamer Nähe und wechselseitiger Distanz, von gebotener Übereinstimmung und notwendiger Abweichung. Das Kloster ist ein prototypischer Lernort dafür und zwar sowohl mit wie ohne direkten Bezug auf Religion. Barthes hat nicht nur daran erinnert, sondern zugleich die Richtung gewiesen, in der eine Antwort auf die Frage nach dem gedeihlichen Zusammenleben zu suchen ist.

Man kann das im Anschluss an ihn die klösterliche Lebenshygiene nennen und als Phänomen folgendermaßen umschreiben:

Einsamkeiten gibt es viele. Manche sind schrecklich und abgründig, und andere sind köstlich und wohltuend. Im Kloster gibt es beides, dicht an dicht, und nicht aus hinnehmbarem Zufall, sondern mit erwünschter Notwendigkeit: der Konzentration auf das Wesentliche. Die Antwort auf die Frage, was das Wesentliche ist, verändert sich im Verlauf der Geschichte eigentlich nicht. Nach wie vor geht es um die Erfahrung Gottes. Aber die dazu nötigen Konzentrationsübungen wandeln sich drinnen mit Bedacht, wo sie von außen angefragt sind. Aus dem religiösen Binnenraum wird eine offene Klosterwelt; einladend, aber, besser gesagt: weil mit sich selbst als gepriesenem Ort der Suche nach den Spuren Gottes identisch. Historisch gesehen beginnt das Kloster als *claustrum*, als abgeschlossener Lebensraum von Angehörigen eines Ordens zum Zwecke der ausschließlicheren Begegnung mit Gott im Zeichen der jeweiligen Ordensregel und den entsprechenden Konstitutionen. Das Kloster ist ein gemeinsamer Lebensraum mit uniformer Lebensordnung – so will es noch immer scheinen. Das ist zwar nicht falsch, aber bei weitem nicht alles, erst recht heute nicht.

Der kollektive Lebensrhythmus trennt bereits am Anfang der Klostergeschichte fein säuberlich zwischen gemeinschaftlichen und individuellen Aspekten, weist zum Beispiel mit dem Stundengebet gemeinschaftliche Gebetszei-

²⁸ Siehe dazu R. Barthes, *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976–1977)*, Paris 2002, 19–28. Im Rahmen einer fast vergessenen Tradition der Soziologie heute zumindest wiederentdeckt von K.-H. Hillmann, G. Oesterdiekhoff (Hg.), *Die Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens*, Opladen 2003.

²⁹ So die Suche von R. Barthes, *Comment vivre ensemble* (s. Anm. 28), 36–42 nach Synchronisationsmustern und -instanzen von gesellschaftlichen und individuellen Rhythmen.

ten aus, kennt aber neben Gemeinschaftsveranstaltungen und Gemeinschaftsräumen wie dem Refektorium und der Kapelle auch die individuelle Hütte der Kontemplation: die Mönchszelle als einen Ort der „metaphysischen Einsamkeit des Individuums“³⁰. Auf diesen Wechsel von hochgradiger, weil bedeutungsschwerer Individualisierung und solider Vergemeinschaftung kommt es beim klösterlichen Lebensrhythmus an. Andauernd und Tür an Tür mit dem anderen zwischen Nähe und Distanz zu changieren, macht einen beachtlichen Teil der monastischen Lebenskunst diesseits des Spirituellen aus. Von den Schwierigkeiten, den richtigen Takt dabei zu finden, entlastet ihn zumindest in formaler Hinsicht der strukturierte Tagesablauf. Dieser macht seine persönlichen Erwartungen an sich und die Gemeinschaft für ihn wiederum zeitlich erwartbarer, kurzum: durchsichtig, mithin sogar handhabbarer, ja planbarer. Vom noch genaueren Hinhören auf den jeweils angemessenen Takt im alltäglichen Miteinander befreit es ihn aber nicht. Im Gegenteil. Weil er aufgefordert ist, auch das Reviervverhalten seines Mitbruders zu respektieren, muss er es kennen und sich darum bemühen. Das Maßnehmen in den großen wie in den kleinen Dingen wird für ihn zur persönlichen Lebensmaxime.³¹ Vor allem in den Augen seiner Außenwelt ist der *homo clausus* daher kein

Insasse eines geistlichen Gefängnisses, sondern er steigt mittels dieses wechselnden Rhythmus (von Individualisierung und Vergemeinschaftung) zum Meister seiner selbst auf, der weder sich noch die anderen vergisst.³² Es ist die Selbstbeherrschung, die Gott und seiner Gemeinschaft geopfert Selbstlosigkeit, mit einem Wort: seine Selbstdisziplin, die ihn gerade in den Augen heutiger Sinnsucher auszeichnet. Für sie repräsentiert er die je größere Freiheit, nach der sie sich sehnen. Als Kinder ihrer Zeit kennen sie die Freiheit der Entscheidung von der modernen Gesellschaft über das wohltuende Maß hinaus und suchen für sich nach der Freiheit der Entschiedenheit. Anders gesagt: die eigenen Regeln zu kennen und sich daran zu halten. In Frankreich bezeichnet man das noch heute gemeinhin als „hygiène de vie“. Das Schlagwort handelt von der Frage nach einem tragfähigen Lebenskonzept jenseits der üblichen Ratgeberpraxis, aber mit all ihren Fragen nach festem Tagesrhythmus, Anspannung und Entspannung, Ernährung und Gesundheit an Leib und Seele.³³ Ob diese Fragen im Kloster direkt und unmittelbar angesprochen werden, ist nicht entscheidend. Lernen findet auch beobachtend statt – nur viel diskreter, nicht nur für die eine, sondern auch für die andere Seite.³⁴ Dafür reicht ein Besuch in der Frommagerie von Cîteaux oder ein Ausflug zum Kloster Melk.

³⁰ G. Simmel, Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918, Frankfurt/M. 2001, 47.

³¹ Außerdem wird es für ihn zur notgedrungenen Überlebensstrategie. Auf beiderlei anspielend K. Löster, Im Kloster über Leben lernen, in: Lebendige Seelsorge 52/2 (2001) 122–125.

³² Vom *homo clausus* spricht in dieser Weise auch N. Elias, Was ist Soziologie?, München 1996, 128f.

³³ Rein empirisch (quantitativ) nicht einmal abwegig, wie deutlich wird im Beleg unterschiedlicher Lebenserwartungen in einer Studie des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung von M. Luy, Warum Frauen länger leben: Erkenntnisse aus einem Vergleich von Kloster- und Allgemeinbevölkerung, Wiesbaden 2002.

³⁴ So besagt es die psychologische Lerntheorie im Allgemeinen (vgl. R. Mowrer, Handbook of contemporary learning theories, o. O. 2001) und bestätigt es die Religionspädagogik im Besonderen (vgl. Kl. Kießling, Religiöses Lernen, Frankfurt/M. 2003).

5. Fazit: Heterotopia – vor Ort oder ohne Ort

Die Welt ist kein Kloster. Das macht die Klosterwelt von heute jedoch nicht eintöniger. In ihr gibt es durchaus verschiedene Tonträger (Klöster und Klostergemeinschaften unterschiedlichster spiritueller wie sozialer Prägung) und Tonspuren (mehr oder weniger religiöser Art). Und selbst ihr religiöser Grundton ist nicht nur von Orden zu Orden, sondern in seinen Ober- und Untertönen sogar auch von Kloster zu Kloster unterschiedlich. Wo nicht jeder das Gleiche macht, haben es alle leichter, den richtigen Ton zu treffen. Sender wie Empfänger. Soziologisch erfüllt das den Tatbestand der geistlichen Arbeitsteilung zum größeren Wohle aller Beteiligten.

Aber nicht nur in der religiösen beziehungsweise kirchlichen Landschaft von heute kommt es auf Vielfalt an. Die

Weltgesellschaft probt schon seit einiger Zeit den Übergang zur Heterotopia, das heißt in ihrem Fall: den Neuentwurf einer ortsungebundenen Lebensordnung.³⁵ Aber während sie diesbezüglich regelmäßig daran scheitert, ihren Übergang von unmöglicher Ordnung zu möglicher Unordnung als vor Ort notwendig plausibel zu machen, praktiziert das Kloster die Alternative: den „*genius loci*“³⁶. Im Zeichen seiner religiösen Grundordnung gestaltet es seine heutige Umordnung und das heißt, sie verschafft all denen Lebensraum, deren Sinn nach Weltanverwandlung steht – ob dauerhaft oder vorübergehend. An keinem von ihnen zieht die Stabilitäts Erfahrung des Ortes spurlos vorüber. Die einen werden sesshaft, die anderen bodenständig.³⁷ Zum Originalton der *stabilitas loci* gesellt sich ihr Kammerton. Das Kloster hat heute anscheinend Sinn für Doppelsinn. Es wäre Leichtsinn, ihn nicht zu kultivieren.

³⁵ So die argumentative Trilogie von der Atopia über die Dystopia zur Heterotopia bei H. Willke, Atopia, Frankfurt/M. 2001 sowie ders., Dystopia, Frankfurt/M. 2002 und ders., Heterotopia, Frankfurt/M. 2003.

³⁶ Mit diesem Begriff wird angegeben, dass die Aura eines Ortes seine jeweiligen Subjekte affiziert, sogar entrückt. Die Tradition des Begriffs reicht bis in die Romantik zurück und erlebt heute seitens der postmodernen Literaturwissenschaft eine beeindruckende Renaissance. In der Aufzählung des Ortsgeistes wurde bisher das Kloster jedoch unterschlagen. Vgl. H. Meter, P. Glaudes, (Hg.), *Le Génie du lieu*, Münster 2003.

³⁷ In dieses Doppelschema ordnet Heidegger seine Selbsterfahrungen im und mit dem Kloster Beuron. Vgl. als Überblick A. Denker, „Ein Samenkorn für etwas Wesentliches“. Martin Heidegger und die Erzabtei Beuron, in: *EuA* 79 (2003) 91–106, sowie seine Eigenaussagen in *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969*, hg.v. J. Störck, Marbach a.N. 1989, 43f.

MARTIN FELHOFER

Wie viel Seelsorge verträgt ein Kloster?

Zur Spannung von Gemeinschaftsbezug und pastoraler Tätigkeit

In der Ordenskonferenz der männlichen Orden in der Diözese Linz sind viele Gemeinschaften vertreten, die unterschiedliche Apostolate und Aufgaben wahrnehmen. Unter dieser Voraussetzung ist es schwierig, einen einheitlichen Begriff von Seelsorge zu formulieren. Da jedoch die Seelsorge in den Pfarren einen wesentlichen Schwerpunkt im Apostolat der Ordensgemeinschaften darstellt, findet sich im folgenden Artikel häufig die Gleichsetzung von Seelsorge und Pfarre. Die vorliegenden Ausführungen beruhen im Wesentlichen auf einem Erfahrungsaustausch, den der Autor, Abt Martin Felhofer (Vorsitzender der Diözesanen Ordenskonferenz) mit mehreren Mitbrüdern seiner Gemeinschaft im Stift Schlägl geführt hat. (Redaktion)

Kloster – eine Frage der Nützlichkeit?

Ein nicht sehr begabter Stifts-Führer soll vor vielen Jahren auf die Frage, welcher Orden denn in Schlägl tätig sei, geantwortet haben: „Pfarrer sind sie halt“. Es ist müßig, darüber nachzudenken, ob besagter Führer es wirklich nicht wusste oder nur das schwierige Wort „Prämonstratenser“ vermeiden wollte; Tatsache ist, dass er damit sehr klar und eindeutig zum Ausdruck brachte, wie die Menschen des Oberen Mühlviertels die Chorherren des Stiftes Schlägl wahrnehmen: Sie sind Pfarrer. Diese Wahrnehmung lässt sich auf die meisten anderen männlichen Klostergemeinschaften im Bereich der Diözese Linz übertragen, und es macht absolut keinen Unterschied, ob es sich dabei um monastische oder kanonikale Gemeinschaften, um Prälaten- oder Provinzorden handelt. Die Menschen sind es seit Jahrhunderten gewohnt, dass das „zuständige“ Kloster für die Seelsorge in den anvertrauten Pfarren verantwortlich ist und diese Verantwortung durch die Bereitstellung von Seelsorgern und finanziellen Mitteln auch entsprechend wahrnimmt.

Solange diese Selbstverständlichkeit funktioniert hat, also genug Mitbrüder in den Klöstern lebten, um den Erwartungen der Pfarren gerecht zu werden, brauchte dieser Zusammenhang nicht hinterfragt zu werden. Zwischenzeitlich wurde angesichts des zunehmenden Seelsorgermangels auch die bekannte Redewendung, dass es unter dem Krummstab gut zu leben sei, in der Weise interpretiert, dass die Inkorporation einer Pfarre quasi schon eine Seelsorger-Garantie darstelle, zumal in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts einige Klöster noch zahlreiche sogenannte „Weltpriester-Pfarren“ zusätzlich zur seelsorglichen Betreuung übernommen hatten. Als jedoch in weiterer Folge der Seelsorgermangel auch in den „Kloster-Pfarren“ spürbar wurde, kamen bald kritische Fragen auf, ob denn in den Klöstern nicht ohnedies zu viele herumsitzen würden, welche man sinnvoller in den Pfarren als Seelsorger einsetzen könnte. Spätestens zu diesem Zeitpunkt war klar, dass in vielen Köpfen die josefinische Idee von der Nützlichkeit eines Klosters bestens konserviert war. Die Daseinsberechtigung eines Klos-

ters steht für viele Menschen in einem sehr engen Zusammenhang mit dem praktischen Nutzen, also der personellen und materiellen Ausstattung der Pfarren. Wenn diese Erwartungen nicht mehr in gewohnter Weise erfüllt werden können, stellt sich automatisch die Frage nach der Nützlichkeit von Klöstern.

Andererseits gab es aber auch eine zunehmende Sensibilisierung und Aufmerksamkeit für das „Innenleben“ der klösterlichen Gemeinschaften. Vorurteile und Klischees wurden aufgebrochen, eine wachsende Zahl von Menschen begann sich für das konkrete Leben der Ordensgemeinschaften zu interessieren. Die Klöster selbst wurden immer mehr zu Orten und Zentren der Seelsorge, und in der Folge kam es gleichzeitig zu einem Bedeutungswandel, was die Vorstellungen klösterlicher Seelsorge betrifft. Der Zusammenhang von Kloster und Seelsorge ist sicherlich auch eine Frage des Wieviel, mehr jedoch eine Frage der Konzeption und Gestaltung von Seelsorge im Umfeld eines Klosters.

Pfarrseelsorge – Aufgabe der Klöster?

Wer in Österreich herkömmlich von Seelsorge spricht, redet damit automatisch von der territorialen Pfarrseelsorge. Für die meisten Menschen in unserem Land geschieht der Kontakt zur Kirche und die Praxis des eigenen Glaubens im Umfeld einer bestimmten Pfarre. Demzufolge werden auch die Seelsorger vorwiegend in ihrer Aufgabe als Pfarrer wahr genommen, und für die meisten ist es nicht besonders relevant, ob es sich dabei um einen Diözesan- oder einen Ordenspriester handelt. Es kann einem auch in einer über Jahrhunderte inkorporierten Pfarre durchaus unterkommen, dass Pfarr-

angehörige nicht wissen, dass ihr Pfarrer ein Ordensmann ist und zu einer Klostergemeinschaft gehört.

Wenn man die Entwicklung der letzten Jahrzehnte betrachtet, ist der Anteil der Ordenspriester in der Pfarrseelsorge steigend oder – richtiger gesagt – der Anteil der Diözesanpriester geht stark zurück. Dies bedeutet eben nicht, dass die Ordensgemeinschaften personell besser ausgestattet sind, es drückt sich darin eher aus, dass zunehmend versucht wird, in den Klöstern noch verborgene Ressourcen für die Pfarrseelsorge zu entdecken. Allein dieser Umstand führt nicht zwangsläufig zu einem besseren Verständnis des Ordenslebens, weckt vielleicht sogar die Vorstellung, dass „die im Kloster“ eigentlich zu wenig zu tun haben. Tatsächlich wurde und wird in vielen Klöstern das vorhandene Potenzial aber in einer Weise ausgereizt, welche die Lebensfähigkeit der Konvente selbst zunehmend in Frage stellt. Sofern die Aktivitäten einer Klostergemeinschaft nur nach außen verlagert werden, droht der Verlust der Identität der Gemeinschaft. Das Zweckdenken lässt oft nicht gelten, dass das Ordensleben an sich eine Aufgabe und ein Zeugnis darstellt. Wenn ein Kloster nur noch von seiner äußeren Zwecksetzung her als Krankenhaus, Schule oder Seelsorgestation wahrgenommen wird, ist das lebendige Zeugnis des Ordenslebens in seiner umfassenden spirituellen Dimension längst verloren gegangen.

Das erste Ziel einer Klostergemeinschaft ist das Ordensleben selbst. Das mag auf den ersten Blick egoistisch klingen; tatsächlich aber findet sich keine Ordensregel, die das Leben einer Klostergemeinschaft zuerst über einen äußeren Zweck definiert. Die ursprüngliche Idee des Ordenslebens ist in all seiner Vielschichtigkeit, die es in

vielen Jahrhunderten entwickelt hat, immer noch das Ideal einer christlichen Lebensgemeinschaft unter dem Anspruch der Nachfolge Jesu in den Evangelischen Räten und des urchristlichen *Communio*-Ideals. Allein an diesem Anspruch sind die Werke einer Ordensgemeinschaft zu messen. Wenn die konkreten Aufgaben den eigentlichen Sinn des Ordenslebens unmöglich machen, dann sät die Gemeinschaft am sprichwörtlichen Lebensast, auf dem sie sitzt. Die Fragestellung, ob die Pfarrseelsorge zu den Aufgaben eines Klosters gehört, ist zum einen eine Frage des Charismas und der Tradition, zuallererst aber eine Anfrage an die (Über-)Lebensbedingungen der Gemeinschaft. Was nützt es einer Gemeinschaft, wenn sie sich in der Erfüllung seelsorglicher Aufgaben selbst verliert ..., darf in Anspielung auf ein bekanntes Jesuswort gefragt werden. Das Leben in der Gemeinschaft eines Konvents ist die Seele eines Klosters, und jede Form der Seelsorge wird dann fragwürdig, wenn die Sorge um die eigene Seele auf der Strecke bleibt.

Pfarre und Kloster – eine Symbiose?

Wie schon angedeutet, ist für viele Menschen die Zugehörigkeit ihres Pfarrers zu einer konkreten Ordensgemeinschaft nicht immer offenkundig. Das mag im Einzelfall an der Weise liegen, in welcher ein Ordenspriester als Pfarrer die Beziehung zu seiner Klostergemeinschaft pflegt. Manchmal gewinnt man den Eindruck, dass mit der Arbeit „draußen“ in der Pfarre die Beziehung zur Klostergemeinschaft praktisch nicht mehr besteht. Dann ist es freilich kein Wunder, dass für die Menschen in der praktischen Seelsorge kein Unterschied (mehr) zwischen Diözesan- und Ordenspriestern zu erkennen

ist. Die Ordensprofess beinhaltet nicht nur ein persönliches Gelübde, sie drückt in der Regel auch die Bindung an eine konkrete Gemeinschaft aus. Durch sein Leben und Arbeiten gibt der Ordens-Christ ein persönliches Lebenszeugnis, er repräsentiert aber ebenso den Geist jener Gemeinschaft, mit der er durch die Profess verbunden ist. In diesem Sinne ist es Aufgabe sowohl des einzelnen Ordensmannes wie der Gemeinschaft, diese Zusammengehörigkeit auch im Bereich der Seelsorge deutlich und bewusst zu machen. So ist es beispielsweise nicht unwesentlich, wie eine Pfarre die Bindung ihres Seelsorgers an seine Klostergemeinschaft wahrnimmt und beurteilt. Manche Pfarren mögen die Verpflichtungen ihres Seelsorgers gegenüber dem Kloster sogar als Konkurrenz empfinden, die seine Verfügbarkeit für die Pfarre einschränkt. Aus der Sicht des Seelsorgers stellt sich jedenfalls die zentrale Frage der Beheimatung: Wo gehöre ich hin? Wo bin ich zu Hause? Letztlich geht es hier nicht um ein Entweder-oder, sondern um eine Möglichkeit, die Arbeit in der Seelsorge mit der Beheimatung im Kloster zu verbinden. Man muss das Kloster nicht sofort als Fluchtort für den gestressten Seelsorger sehen, aber es ist nicht von Nachteil, wenn der Arbeitsort des Seelsorgers nicht immer zugleich der ausschließliche Wohn- und Lebensort ist. Durch eine konsequent gelebte Verbindung von Seelsorge und klösterlichem Leben ergeben sich auch für die Pfarre neue Möglichkeiten und Chancen. In dem Maß, wie ein Ordenspriester seine Beziehung zur Gemeinschaft in die Seelsorge einfließen lässt, wächst das Interesse der Pfarrangehörigen für das Ordensleben. Es entsteht eine Wechselbeziehung, die in vielfacher Weise fruchtbringend genutzt werden kann:

- Die Zugehörigkeit zu einer Klostergemeinschaft bedeutet oft ein vielfältiges Angebot an liturgischen und spirituellen Traditionen, welche auch in der Seelsorge gut eingesetzt werden können (zum Beispiel im liturgischen Gesang, im Einbringen von Elementen des gemeinschaftlichen Stundengebetes, in den geistlichen Traditionen des Ordens usw.).
- Das Kloster kann zum Ort des Erfahrungsaustausches werden, wenn die Seelsorger regelmäßig in ihren Gemeinschaften zusammenkommen und über ihre Arbeit berichten. Dies kann besonders dann gelingen, wenn die Konvente bereits über Strukturen verfügen, die dieses Zusammenkommen fördern. Als eine Frucht dieses Austausches könnte ein gemeinsamer Stil von Seelsorge entwickelt werden, der durch die Zusammenarbeit zwischen den Pfarren, aber auch durch spirituelle und seelsorgliche Initiativen aus dem Kloster selbst unterstützt wird. Eine weitere Möglichkeit wäre, das Gemeinschaftsideal des Klosters in die Seelsorge zu übernehmen, indem mehrere Seelsorger zwar für verschiedene Pfarren oder Seelsorgebereiche zuständig sind, aber in bewusst gepflegter Gemeinsamkeit in einem Pfarrhof zusammenleben. Damit könnte man der Tendenz entgegenwirken, dass immer mehr Ordenspriester vereinzelt in einem Pfarrhof leben und entgegen ihrem Gemeinschaftsideal ihren privaten Lebensbereich sehr oft allein gestalten müssen.
- Der Lebensrhythmus der Klostergemeinschaft ist eine wesentliche Stütze für den Seelsorger in der Pfarre. Sofern er entfernungsmäßig die Möglichkeit hat, ganz oder teilweise am Leben der Klosterkommunität teilzunehmen, kann er in der Wahrnehmung dieser Gebets- und Gemeinschaftszeiten eine gute Gelegenheit finden, seine Arbeit in der Seelsorge und sein Mitleben im Konvent in Einklang zu bringen. Es ist daher für die Pfarrgemeinde eine ganz wichtige Erfahrung, zu sehen, dass ihr Seelsorger eine spirituelle Heimat hat und dass er im Kloster einen Ort besitzt, der einen Gegenpol zum Arbeitsplatz in der Pfarre darstellt.
- Es zeigt sich auch, dass durch ein derartiges Beispiel eines Seelsorgers das Interesse für das Leben der Ordensgemeinschaften wächst und immer mehr Menschen in den Pfarrgemeinden am Leben der Klostergemeinschaft Anteil nehmen. Es ist für die Identität und das übergeordnete Zusammengehörigkeitsgefühl sicherlich ein Vorteil, dass ein Kloster konkreter erlebt und erfahren wird als etwa ein Dekanat oder eine Diözese, die für viele Menschen eher eine anonyme Größe darstellen. Die Begegnung zwischen Pfarre und Klostergemeinschaft trägt darüber hinaus vielfach dazu bei, gängige Vorurteile und Klischees vom Ordensleben zu überwinden. Es stellt sich dann nicht mehr nur die Frage, ob das Kloster auch in Zukunft einen Seelsorger zur Verfügung stellen kann, sondern die Gemeinden beginnen, sich selbst einzubringen und gemeinsam mit der Klostergemeinschaft zukunftsfähige Lösungen zu entwickeln. Das Zusammenwirken von Pfarren und Klöstern birgt so die Chance, neue Formen der Seelsorge zu entwickeln, die in jeder einzelnen Pfarre für sich oft gar nicht möglich wären.

Klöster als Zentren der Seelsorge

Der zunehmende Mangel an Seelsorgern macht auch vor den Klöstern nicht Halt. Gelegentlich ist die Erfahrung, dass ein Kloster nicht mehr jede Pfarre nachbesetzen kann, ein entscheidender Schritt, um über die weiteren Formen und Möglichkeiten der Seelsorge nachzudenken. Dabei geht es letztendlich um Konzepte, die sowohl für die Pfarren als auch für die Klostersgemeinschaft ein Mehr an Leben bedeuten.

Es gehört sicher zu den grundlegenden Anliegen von Ordensgemeinschaften, ihre seelsorglichen Aufgaben so zu regeln, dass das Leben der Gemeinschaft dadurch nicht in Frage gestellt wird. In diesem Sinn ist es wichtig, für die Mitglieder der Gemeinschaft jene Seelsorgeaufgaben zu finden, welche die räumliche Nähe zum Kloster ermöglichen beziehungsweise überhaupt im Kloster selbst verankert sind. Dieser Wunsch steht nicht selten im Widerspruch zu bestehenden althergebrachten Inkorporationen, die mitunter in großer Entfernung zum Kloster liegen, und im Gegensatz zu den aktuellen Pastoralplänen der Diözesen, die für die Besetzung der Pfarren eine gleichmäßige Verteilung von Priestern über das gesamte Diözesangebiet anstreben. Als Alternative bietet sich jedoch die Möglichkeit, die Besetzung kleinerer Seelsorgestellen eben mit Aufgaben innerhalb der Klostersgemeinschaft zu verbinden. Dies ermöglicht gleichermaßen die Wahrnehmung von seelsorglichen Aufgaben und das Mitleben in der Klostersgemeinschaft; der technische Fortschritt erlaubt zudem eine größere Mobilität, welche die Vereinbarkeit von räumlich getrennten Aufgabenfeldern fördert.

Neben den herkömmlichen Formen der Seelsorge sind aber auch neue Angebote zu überlegen, welche im Kloster selbst ihren Platz haben sollten. Einige Ordensgemeinschaften errichteten in den letzten Jahren und Jahrzehnten Bildungszentren, Seminarhäuser und Exerzitienhäuser, durch die traditionellen Kompetenzen der Klöster neu belebt wurden. Geistliche Begleitung, Meditationskurse, Exerzitien, spirituelle und theologische Vertiefung sprechen viele Menschen an, die auf der Suche nach intensiven Angeboten sind. Dafür braucht es Zentren, die einerseits die notwendige Kompetenz aufweisen, andererseits das erforderliche Umfeld anbieten können. Die Erfahrung zeigt, dass für viele Menschen das Ausbrechen aus dem Gewohnten (auch aus der eigenen Pfarre) und das Eintauchen in die ganz andere Welt des Klosters für religiöse Prozesse oft sehr wichtig ist.

Das Kloster als Zentrum von Seelsorge eröffnet außerdem die Chance, Formen und Bereiche von Seelsorge anzubieten, die für einzelne kleine Pfarren meist eine Überforderung darstellen. Umgekehrt wäre es ebenso vorstellbar, dass Ordensleute ein ganz bestimmtes Know-how in die Seelsorge der umliegenden Pfarren einfließen lassen (etwa in Form von Kursen, Exerzitien usw.). Alle diese Überlegungen haben letztendlich kirchenpolitische Relevanz. Schließlich geht es dabei um die Bewertung und Wertschätzung jener Formen von Pastoral, die bislang nicht in das gewohnte Schema von territorialer oder kategorialer Seelsorge passen. Es kann nicht sein, dass alternative Formen von Seelsorge als „Privatvergnügen“ der Klöster betrachtet werden, solange diese sich das leisten können oder wollen. Es sollte auch der Grund-

satz gelten, dass die religiösen Angebote für eine breite Schicht interessierter Menschen erschwinglich sind, um nicht den Eindruck zu erwecken, die seelsorglichen Aktivitäten in den Klöstern seien nur der besseren Gesellschaft vorbehalten. In diesem Sinn sind die

Klöster selbst aufgefordert, eigene Pastoral-konzepte zu entwickeln, die dem Proprium der Gemeinschaft wie auch den Anliegen der Menschen gerecht werden, und für diese Konzepte das Einvernehmen mit den Verantwortlichen der Diözesen zu suchen.

Kohlhammer



Kohlhammer Aktuell

Ottmar Fuchs

Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift

2004. 480 Seiten. Kart.
€ 30,-
ISBN 3-17-017353-7

Praktische Theologie heute, Band 57



Der Autor will für alle Haupt- und Ehrenamtliche in kirchlichen Gemeinden und in Diakonieeinrichtungen, aber auch für alle theologisch und an der biblischen Spiritualität Interessierten Orientierung und praktische Anregungen für die Erkundungen des eigenen Lebens mit der Bibel sowie für die Erkundungen mit der Bibel selbst geben.

Der Autor:
Prof. Dr. **Ottmar Fuchs** lehrt Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart

ANSELM BILGRI

Gott in allem suchen – die benediktinische Ökonomie der Christus-Nachfolge

Das Kloster im Paradox von Wirtschaftlichkeit und Evangelium?

Wenn ein Mönch Überlegungen zu Geld und Reichtum anstellt, dann kann er nicht absehen von der eigenen Verpflichtung zu Armut und Besitzlosigkeit. Er wird daher die Grundlagen seiner Lebensweise ausführlich darlegen und mit den weltlichen Zielen vergleichen. Das tut im folgenden Beitrag auch der Prior des bekannten Klosters Andechs (Bayern), P. Anselm Bilgri, indem er seine anregenden Ausführungen zunächst auf ein massives biblisches Fundament stellt. Er zeigt, dass Jesu Predigten und Gleichnisse deutliche Hinweise darauf enthalten, wie angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft mit Geld und Besitz umzugehen ist. Auch die frühe Christenheit folgte dieser Vorgabe und entwickelte u.a. die besondere Form der Nachfolge in der mönchischen Gemeinschaft. Anhand der Regel des Hl. Benedikt zeigt Bilgri schließlich, dass Klöster gerade in der heutigen Zeit in beispielhafter Weise das Zusammenspiel von „ora et labora“, Spiritualität und Ökonomie, vorleben können. (Redaktion)

Vorbemerkungen

„Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes“ (Mt 19,24 par). Schon der bloße Blick auf manche stattlich-barocke Klosterfassade lässt religiöse Eiferer zweifeln, ob die Mönche oder Stiftsherren, die hier ihr Leben unter Regel und Abt gestalten, auch wirklich durch dieses Nadelöhr hindurchkommen. Wenn also der Evangelist Matthäus dies schon zu seiner judenchristlichen Gemeinde spricht, dann müssten sich heute religiöse „Profis“ wie Mönche doch schon zweimal der Armut vergewissern, wenn sie ihrem Ziel – Gott – näher kommen wollen. Eigentum und Geld auf der einen und Christentum und Gott auf der anderen

Seite scheinen in einer starken Spannung zueinander zu stehen. Die Diskrepanz zwischen dem Herrn, der nicht wusste, wo er sein Haupt hinlegen sollte (vgl. Mt 8,20 par), und den weitreichenden ökonomischen und politischen Einflussmöglichkeiten mancher Fürstabteien der alten Reichskirche erscheint unüberwindlich¹. Die Geschichte der Kirche ist an solcherlei Überzeichnungen nicht ganz unschuldig. Schon früh hat sie mitunter die passenden Motive geliefert. Die Amtsführung der römischen Bischöfe gab wohl bald Anlass zu beißendem Spott. Bereits der antike Multi-Millionär und römische Aristokrat Praetextatus soll zu Papst Damasus (366–384) scherzhafterweise gesagt haben: „Macht mich zum Bischof von Rom und ich will

¹ Vgl. Markus Naumann, Monastische Reformbemühungen und adelig-ständische Beharrungstendenzen in der Fürstabtei Fulda im 17. Jahrhundert. Unter besonderer Berücksichtigung von Kontakten zu Schweizer Klöstern und zur Fürstabtei Kempten, in: Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte 49 (1997), 99–131.

sofort Christ werden“². An kritischen Stimmen hat es nie gefehlt, die eine überzogene Fixierung der Kirche und ihrer Amtsträger auf Besitz und Vermögen scharf verurteilt haben. Der Heidelberger Kirchenhistoriker Hans von Campenhausen berichtet in seinem „Theologenspieß und -spaß“, von einem Erzbischof, der mit seiner vier-spännigen Karosse und großem Gefolge auf einen frommen Christenmenschen trifft, welcher den Würdenträger ob seines Aufzuges hoch zu Pferd mit Hinweis auf die Armut Jesu und des Apostels Paulus zur Rede stellen will. Der Erzbischof lächelt gütig und ein wenig herablassend: „Lieber Freund, der Apostelfürst würde, wenn er dies hier sähe, zweifellos bemerken, dass sich die Dinge seit seiner Zeit doch erheblich zum Besseren gewandelt haben“³.

Woher kommt die Wahrnehmung, dass Geld und Gott einfach nicht zueinander passen? Ist sie stichhaltig? Wo hat sie ihre Wurzeln? Kann man vielleicht doch zwei Herren dienen? Ist die Spannung in einem Kloster zwischen Evangelium und effizientem Wirtschaften fruchtbar zu machen? Wie geschieht dies heute in einem Benediktinerkloster wie zum Beispiel auf dem Heiligen Berg Andechs?

1. Ein Blick in die Bibel: Leben nach dem Evangelium ist ohne ökonomische Orientierung nicht denkbar

Ganz generell gesprochen verlangt die Bibel eine differenzierte Sicht auf Besitz und Reichtum und eine ausgewogene Bewertung von Eigentum und Geld.

Die Autoren der biblischen Bücher sehen in Eigentum und Reichtum an sich weder eine Ausgeburt des Teufels noch die einzige Eintrittskarte zum Himmel. Wenn es hier um eine ökonomische Lebensorientierung geht, dann ist der Begriff der Ökonomie weiter zu fassen. Mit „Ökonomie“ ist die „kluge Haushalterschaft“ (vgl. 1 Kor 4,1f; Tit 1,7; 1 Petr 4,10) gemeint, mit welcher der Mensch sein gesamtes Leben – also auch sein ökonomisches Dasein – in den Dienst des Evangeliums stellt. Ökonomie und Evangelium stehen daher nicht im Gegensatz zueinander, sondern sind einander zugeordnet.

1.1 Das Alte Testament

Im Alten Testament gelten Reichtum, Besitz, Eigentum und Geld als ein Ausdruck von Gottes Segen und Zuwendung. In der Geschichte, in welcher Abraham seinen Großknecht eine Braut für seinen Sohn Isaak suchen lässt (vgl. Gen 24,1–67), sagt der Großknecht bei seinem Gespräch mit Laban, Rebekkas Bruder, über Abraham: „Der Herr hat meinen Herrn (Abraham) reichlich gesegnet, so dass er zu großem Vermögen gekommen ist. Er hat ihm Schafe und Rinder, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kamele und Esel gegeben. Sarah, die Frau meines Herrn, hat meinem Herrn noch in ihrem Alter einen Sohn geboren. Ihm vermachte er alles, was ihm gehört“ (Gen 24,35f). Der Segen Gottes, der Schalom YHWHs drückt sich umfassend aus. Er reicht für Abraham von einer gelungenen Beziehung über eine neue Heimat, die YHWH zeigt und schenkt, einen Erben, der sich wider alles Erwarten doch noch einstellt, bis hin zu Geld und Ver-

² Hieronymus, *Contra Iohannem Hierosol.* (PL 23,361 C).

³ Vgl. Hans von Campenhausen, *Theologenspieß und -spaß. Christliche und unchristliche Scherze*, Göttingen 1988, 70f.

mögen. Dass der Schalom YHWHs auch Materielles umfasst, ist für das Alte Testament nie eine Frage.

Ebenso bejaht die Weisheitsliteratur im Grundsatz eine differenzierte Eigentumsordnung. Reichtum wird wertgeschätzt (vgl. Sir 40,18); die Weisheitsliteratur fordert aber auch zu sozialem Engagement auf (vgl. Sir 4,8). Zugleich verurteilt sie die hemmungslose Ausbeutung der Armen. An diesem Punkt geht die Sozialkritik der Propheten mit dem herrschenden religiösen, gesellschaftlichen und politischen Establishment besonders harsch ins Gericht. Als prominente Textzeugen seien hier nur Am 5,7–9; Jes 5,8; 10,1f und vielleicht weniger bekannt, aber nicht minder deutlich Mi 2,1–11; 3,1–4.5–8.9–12 zu nennen.

Die Kritik des Alten Testamentes entfaltet sich also nicht so sehr an Eigentum, Besitz, Reichtum und Geld als solchem, sondern an seiner ungleichen Verteilung und der dadurch hervorgerufenen sozialen Ungerechtigkeit, ökonomischen Abhängigkeit und faktischen Rechtlosigkeit großer Teile der Bevölkerung. Besonders krass scheinen die sozialen Gegensätze in der Zeit nach dem babylonischen Exil gewesen zu sein. Großgrundbesitzer dehnten mit teilweise rechtlich äußerst bedenklichen Methoden ihre Ländereien immer weiter aus. Große Teile der Landbevölkerung sanken dadurch immer mehr zu abhängigen Landarbeitern und rechtlosen Tagelöhnern herab. Immer wieder gerät in diesem Zusammenhang die Rechtsprechung in die Kritik, wird doch YHWH als der Schutz gegen die ungerechten Richter ange-

rufen, die den Armen, Witwen und Waisen ihr Recht vorenthalten (vgl. Jes 10,1–4; vgl. ferner Jes 2,14f; Am 2,6–8).

Diesen sozioökonomischen Hintergrund der nachexilischen Zeit muss man sich vor Augen halten, wenn man verstehen will, dass apokalyptische Kreise schließlich Reichtum besonders stark als Zeichen von Ungerechtigkeit und Gottesvergessenheit bewerten und aufgrund der scheinbar aussichtslos verfahrenen Lage auf das Eingreifen YHWHs am jüngsten Tag hoffen. So wird in apokalyptischen Kreisen der Begriff „arm“ bis in die Zeit des palästinensischen Judentums hinein als Synonym für „fromm“ und „gottesfürchtig“ verwendet.

1.2 Das Neue Testament

Ob Jesus selbst Eigentum besessen hat, darüber geben die Evangelien keine klare Auskunft. Verschiedene Stellen sind im Neuen Testament nicht eindeutig zu interpretieren. Pars pro toto sei hier nur auf Mk 2,1 hingewiesen. Hier berichtet der Evangelist davon, dass Jesus nach seinen Heilungswundern (in Mk 1) zunächst an einsame Orte floh, später aber wieder „zu Hause“ (Mk 2,1) in Kafarnaum war⁴. Generell lässt sich konstatieren: Die Evangelien sind grundsätzlich nicht an den Besitzverhältnissen Jesu interessiert. Was sie interessiert, ist die Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft. Glaubwürdig wird Jesus nicht durch den öffentlich dokumentierten Verzicht auf jeglichen Besitz, sondern durch die Zeichen und Wunder, mit denen er das nahegekommene Reich Gottes

⁴ Manche Exegeten mutmaßen, dass es sich um das Haus des Simon (vgl. Mk 1,29–31) handelt. Vgl. zu Mk 2,1 ferner die Verallgemeinerung zu „seine Stadt“ (Mt 9,1) und die völlige Tilgung von Possessivpronomina in Lk 5,17f. Weitere sehr indirekte Hinweise auf mögliche Besitzverhältnisse Jesu finden sich unter anderem noch in Mk 2,15 parr.

bezeugt. In dieser Hinsicht halten die Evangelien manch kirchlich propagierter Armutsideologie einen notwendigen Spiegel vor.

Jesu Jünger verlassen sofort ihr bisheriges Lebensumfeld, als sie von ihm berufen werden. Eine generelle Aufgabe von Besitz muss damit nicht verbunden sein. Wie sonst hätte der enttäuschte Petrus nach der Kreuzigung sagen können: „Wir gehen fischen“ (Joh 21,3), woraufhin er in „das Boot“ (ebd.) stieg. Die Berufungsgeschichten des Neuen Testaments (vgl. Mk 1,16–20; Mt 4,18–22; Lk 5,1–11; Joh 1,35–51), die ihre Vorbilder unter anderem in den Berufungsgeschichten des Alten Testaments haben (vgl. 1 Kön 19,19–21), streichen die Hingabe an die neue Aufgabe als Jünger Jesu durch die völlige Änderung des Lebensstils deutlich heraus. Dieser volle Einsatz für die Ankündigung der angebrochenen Gottesherrschaft und der Verzicht auf Eigentum ist in dieser frühen Phase der Verkündigung – und auch noch in der frühen nachösterlichen Zeit – Zeichen für die vorbehaltlose Hingabe an das anbrechende Reich Gottes. Reichtum und persönlicher Besitz können in diesem Zusammenhang an der Nachfolge hindern (vgl. Mk 10, 17–22), sind aber keine prinzipiellen Kriterien, die vom Heil letztlich und endgültig ausschließen. Jesus formuliert dies sehr deutlich im Anschluss an seinen Vergleich von Kamel und Nadelöhr mit einem Reichen, der ins Reich Gottes kommen möchte: „Für Menschen ist das unmöglich, aber nicht für Gott; denn für Gott ist nichts unmöglich“ (Mk 10,27). Lukas mahnt mit seinem stark sozialkritisch gefärbten Evangelium und seiner Ausrichtung auf einen heidenchristlichen Adressatenkreis immer wieder den rechten Gebrauch des Reichtums an. Er lehnt ihn nicht rund-

weg ab, aber er markiert Wege, wie Reichtum auch angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft sinnvoll in ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi integriert werden kann. Rechter Gebrauch von Besitz, Geld und Eigentum ist für Lukas zum einen durch das Korrektiv des Almosengebens und des Besitzausgleichs gewährleistet. Feindesliebe konkretisiert sich für Lukas eben gerade darin, dass man dem leiht, von dem man es aller Voraussicht nach nicht zurückerwarten kann (vgl. Lk 6,35).

Für die nachösterliche Gemeinde ist der innergemeindliche finanzielle Ausgleich zwischen Armen und Reichen ein besonders wichtiges Merkmal, wird er doch an prominenter Stelle der Apostelgeschichte formuliert (vgl. Apg 2,42–47, bes. V. 44). Wie wichtig der nachösterlichen Gemeinde dieser Ausgleich zwischen Reichen und Armen war, zeigt die drastische Schilderung des Betruges von Hananias und Saphira (vgl. Apg 5,1–11). Das Grundstück, das sie der Gemeinde vorenthalten haben, kostet sie buchstäblich das Leben.

Diesen innergemeindlichen finanziellen Ausgleich zwischen Armen und Reichen übernehmen auch die paulinischen Gemeinden. Mehr noch: Paulus fordert eine Solidarität, die über die eigenen Gemeindengrenzen hinausgreift. In diesem Zusammenhang sind seine Aufrufe zur Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem zu interpretieren (vgl. Apg 11,29f; Röm 15,25–28; Gal 2,10; 1 Kor 16, 1–4; 2 Kor 8,9–13). Paulus führt jedoch die prinzipielle apokalyptische Reichtumskritik nicht weiter fort. Vielmehr liegt sein Fokus auf einer kritisch-eschatologischen Distanz zum Eigentum, wie sie zum Beispiel in 1 Kor 7,29–31, besonders in Vers 30b und 31a zum Ausdruck kommt.

1.3 *Jesus und die Ökonomie der kommenden Gottesherrschaft*

Das Verhältnis der Menschen zu Geld und Eigentum zur Zeit Jesu war wie heute auch ein alltägliches und allgegenwärtiges Thema. Jesus konnte und wollte daran auch wahrscheinlich nicht vorbeigehen oder um das Thema Geld und Besitz herumreden. Die Faszination, Treffsicherheit und Aussagekraft von Jesu Gleichnissen liegt ja besonders darin begründet, dass sie direkt im Leben der Menschen ihren Platz haben, damit jeder, der sie hört, sie unmittelbar verstehen konnte. Vor diesem Hintergrund sind die Reden und Gleichnisse Jesu zu sehen und zu deuten, wenn er sich, trotz aller Distanz zum persönlichen Besitz, ökonomischer Kategorien bedient, um den Menschen in der Sprache ihrer Zeit den Anbruch der Gottesherrschaft zu verkünden.

Wenn Jesus daher vom Mammon spricht (vgl. Mt 6,24; Lk 16,13), muss zuallererst festgehalten werden, dass er damit nicht das Geld und den Besitz als solchen verurteilt. Das hebräisch-aramäische Wort ist in seinem ursprünglichen Sinne umstritten. Es bedeutet wohl „das, worauf man vertraut“, „das Sichere“, oder auch das „Sichergestellte“. Erst im Laufe der Zeit wurde es zu einer allgemeinen Bezeichnung für Besitz und Geld. Im Neuen Testament steht es negativ in Lk 16,9.11.13 und Mt 6,24 für die dämonische Macht des Geldes.

Bei der Aufforderung Jesu zum Engagement für die hereinbrechende Gottesherrschaft in Mt 6,19–21 gebraucht er ökonomische Kategorien: „Sammelt euch Schätze im Himmelreich...“ (vgl. auch Lk 12,33f). Jesus spricht also ganz deutlich von einem Gewinn, einer Rendite, die demjenigen, der sich auf das

Reich Gottes einlässt, fest verheißen ist. Ein Schatz, der nicht verrottet, ist dem in Aussicht gestellt, der sich um das Himmelreich sorgt. Wer sich also zum Reich Gottes bekennt, der hat sich einen Geldbeutel gemacht, der nicht zerreißt, und damit eine sichere Investition getätigt (vgl. Lk 12,33). Wer sich zum Reich Gottes bekennt, dessen Schatz wird nicht abnehmen und eine gute Rendite abwerfen (vgl. ebd.). Diesen Schatz kann niemand stehlen. Keine Motte und kein Wurm kann ihn zerfressen (vgl. Mt 6,20). Er ist sozusagen dauerhaft vor Wertverlust gesichert.

Jesus geht deshalb so unbefangen mit Begriffen der ökonomischen Sprache um, weil es weder um eine prinzipielle Verurteilung noch um eine Apologie von Besitz, Geld, Eigentum und Reichtum geht, sondern um die Verdeutlichung dessen, was die anbrechende Gottesherrschaft im Leben der Menschen verändern und in Bewegung bringen kann.

Daher ist es an dieser Stelle so entscheidend, sich erneut ins Gedächtnis zu rufen, was die Bibel meint, wenn sie von Ökonomie spricht. Der Begriff der Ökonomie wird zum einen verwendet für die „Haushaltshandhabung“. Zum Beispiel spricht der reiche Mann im Gleichnis vom ungerechten Verwalter: „Leg Rechenschaft ab über deine Verwaltung“ (Lk 16,2). Dieser Imperativ fordert vom Verwalter also Rechenschaft über den Stand der bisherigen wirtschaftlichen Tätigkeit.

Der Begriff Ökonomie wird zum anderen synonym verwendet für das apostolische Amt. Paulus schreibt in seinem Brief an die Korinther: „Wäre es [das Evangelium zu verkünden; Anm. d. Verf.] mein freier Entschluss, so erhielte ich Lohn. Wenn es mir aber nicht freisteht, so ist es ein Haushalteramt

(*oikonomia*'), das mir anvertraut wurde" (1 Kor 9,17).

In einem viel umfassenderen Sinne wird Ökonomie aber auch synonym verwendet für den Heilsplan Gottes insgesamt (vgl. zum Beispiel Eph 1,10). Ökonomie, hier als Heils-Ökonomie verstanden, umfasst das gesamte Heilswirken Gottes, von der Schöpfung der Welt über seine differenzierte Offenbarung in der Geschichte mit seinem Volk Israel hin zum Gipfelpunkt seiner Offenbarung in Jesus Christus bis zu seinem Vollendungs willen am Ende der Geschichte. Bei einer solchen Betrachtung rücken Theologie und Ökonomie ganz eng zusammen. So sind sie ungewohnte und doch im Grunde sehr alte Nachbarn.

Mit diesem weiten Verständnis von Ökonomie im Hintergrund erscheinen auch viele Gleichnisse Jesu in Zusammenhang mit Geldwirtschaft und Besitz in einem neuen Licht. Sie beleuchten verschiedene Aspekte, wie der Mensch durch sein Verhältnis zu Geld und Besitz dem Reich Gottes näher oder ferner rücken kann. Um die richtigen „Anlagestrategien“ mit Blick auf das Reich Gottes geht es im Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14–30); mit dem Schuldenabbau beschäftigt sich das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter (Lk 16,1–8). Die intensive Suche nach Finanzquellen steht im Mittelpunkt des Gleichnisses von der verlorenen Drachme, mit dem Lukas Gottes Suchen nach dem in die Irre gegangenen Menschen verdeutlicht (Lk 15,8–10). Das Übermaß an Habgier und damit den Mangel, den Sinn des eigenen Lebens zu finden, zeigt das Beispiel von der falschen Selbstsicherheit des reichen Mannes (Lk 12,13–21). Pragmatisch äußert sich Jesus zur Frage nach der Steuer: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was

Gottes ist!“ (Mt 22,21). Selbst der barmherzige Samariter (vgl. Lk 10, 25–37) hätte für den Überfallenen auf dem Weg von Jericho nach Jerusalem nichts tun können, wenn er nicht dem Wirt der nächsten Herberge „zwei Denare“ gegeben hätte mit dem Auftrag, den Mann zu pflegen, bis er gesund ist. Mehr noch, sagt der Samariter doch zum Wirt: „...und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme“ (Lk 10,35).

Für die Bewertung von Eigentum und Besitz gilt: Es kommt darauf an, was Reichtum und Eigentum mit mir machen, das heißt in welche Abhängigkeiten ich mich begeben oder welche ein distanziertes Verhältnis ich zu wahren in der Lage bin. Die entscheidende Frage lautet: Sind Geld und Besitz für mich Mittel zum Zweck oder verkommen beide zum Selbstzweck? Dem Mammon allein dienen, sein ganzes Leben, seine Beziehungen, seine Mitmenschen, seinen Besitz und sein Vermögen allein danach zu beurteilen, ob und in wieweit dies alles mir allein persönlich nützlich ist: Dann erst ist der Mammon Herr und duldet keinen anderen mehr neben sich. Hier gerät Gott aus dem Blick. Hier fehlt der Sinn dafür, dass mein Leben einen tieferen Sinn haben könnte, als Geld, Macht und Einfluss anzuhäufen. Das Geld ist zum Götzen geworden.

2. Ein Blick in die Ordensgeschichte: Mönchsgemeinschaften im Umgang mit Geld und Besitz

Ein Blick in die Ordensgeschichte entlarvt die heute immer noch gängigen und transportierten Vorstellungen vom armen, weltabgewandten, genussfeindlichen und rein kontemplativen Mönchtum als Trugbild. Die Väter in

den Wüsten Ägyptens und im Sinai lebten von ihrer eigenen Hände Arbeit. Dazu waren auch Werkzeuge und anderes Gerät notwendig. Von einem strikten Verbot des Privatbesitzes kann man also schon zu dieser Zeit nicht mehr sprechen. Wenn Räuber die Einsiedelei eines Mönches plünderten, konnten sie mit der Beute schon einmal ein Kamel beladen⁵. Feldarbeit, Gartenarbeit, das Flechten von Körben und Matten waren die Beschäftigungen für die Asketen, bei denen sie besonders gut die auswendig gelernten Psalmen und andere Abschnitte der Bibel memorieren konnten. Beschränkter Besitz stellte also für die Wüstenväter kein prinzipielles Problem dar, sondern war Voraussetzung zur Erhaltung des selbstgewählten Lebensstiles. Andererseits weisen die Väter immer wieder auf das Beispiel Jesu und der Apostel hin und streichen den großen Wert der Besitzlosigkeit für die Askese heraus. Mit der Besitzlosigkeit verbinden die Wüstenväter zudem die Vorstellung vom Pilgersein des Mönches, denn wer Pilger ist, „sieht auf leichtes und wenig Gepäck“⁶.

Vom Mönchsvater Antonius berichtet die Biografie des Heiligen Athanasius: St. Antonius war der erste Christ, der den Weg eines heiligen Lebens in der Einsamkeit beschritt. In dieser frühen Periode seines Lebens erlebte der Gesegnete zugleich eine Erschöpfung seiner Seele und eine Verwirrung seines Denkens, er betete aber weiter und sagte: „Herr, ich würde vollkommen werden, aber meine Gedanken lassen es nicht zu“. Dann hörte er eine Stimme sprechen: „Geh hinaus und sieh nach“. Er tat es, und siehe da, wie in

einer Vision sah er einen Engel, der eine Kutte trug, eine Kapuze auf dem Kopf hatte und eifrig webte. Antonius hielt inne und sah zu. Der Engel webte noch einige Zeit, wandte sich dann aber zum Beten. Und Antonius hörte eine Stimme „Antonius, tu dasselbe, und deine Seele wird Ruhe finden“. Der Mönch soll also seinen Lebensunterhalt selbst verdienen und darüber hinaus noch in der Lage sein, den Bedürftigen etwas abzugeben. Das geht nicht ohne ein grundsätzlich positives, wenn auch differenziert-distanziertes Verhältnis zu Geld und Besitz.

Selbstverständlich machten die Methoden, mit denen sich die Mönche ihren Lebensunterhalt sicherten, im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Wandlungen durch. Von der Handarbeit in der Frühzeit des Mönchtums – einem Ideal, dem auch noch die Benediktsregel verpflichtet ist – führt ein verschlungener Weg zu den Einkünften aus den Grundherrschaften der Klöster, Abteien und Stifte im Hochmittelalter. Aber immer blieb das alte Ideal lebendig. Die Entwicklung der Reformorden im Laufe der Kirchengeschichte zeigt dies. Man denke nur an die Zisterzienser, die ab dem 11. Jahrhundert wieder großen Wert auf die Sicherung des Lebensunterhaltes durch Handarbeit legten, ebenso wie die Trappisten ab dem 17. Jahrhundert. Einen besonderen Akzent erhielt die Kirche durch die Bettelorden, beginnend mit den Franziskanern und Dominikanern im 13. Jahrhundert. Diese Bettelorden hoben das Gelübde der Armut besonders hervor und lehnten daher zunächst jeglichen Grundbesitz, Stiftungen und anderen Besitz ab.

⁵ Vgl. Weisung der Väter, übersetzt von Bonifatius Müller, Trier 2002 (Sophia Bd. 6), 461.

⁶ Weisung der Väter (s. Anm. 5), 461.

3. Heute Mönch sein – Benediktiner und der diskrete Umgang mit Geld und Besitz

Wer heute benediktinisches Mönchtum lebt, der steht unter dem Anspruch, das Evangelium umfassend als ganzer Mensch zu leben. „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben von ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken und: deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst“ (Lk 10,27; vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18). Die Regel des Heiligen Benedikt konkretisiert dieses Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe für das klösterliche Leben: „Wir wollen also eine Schule für den Dienst des Herrn einrichten. Bei dieser Gründung hoffen wir, nichts Hartes und nichts Schweres festzulegen. Sollte es jedoch aus wohlüberlegtem Grund etwas strenger zugehen, um Fehler zu bessern und die Liebe zu bewahren, dann lass dich nicht sofort von Angst verwirren und fliehe nicht vom Weg des Heils; er kann am Anfang nicht anders sein als eng. Wer aber im klösterlichen Leben fortschreitet, dem wird das Herz weit, und er läuft in unsagbarem Glück der Liebe den Weg der Gebote Gottes“ (RB Prol 46–49).

Für den diskreten Umgang mit Geld und Besitz gilt es in einem Kloster sowohl die Innen- wie auch die Außenperspektive zu berücksichtigen. Nach innen gerichtet schälen sich folgende Aspekte heraus: Die Schule des Herrendienstes ist geprägt durch den Wahlanspruch, mit dem die Zisterzienser ihrem benediktinischen Reformprojekt ab dem 11. Jahrhundert ein einprägsames Motto gegeben haben: „Ora et labora“ – „bete und arbeite“. Kern der benediktinischen Ökonomie der Gottsuche ist der maßvolle Ausgleich von Gebet und Arbeit als Grundmodell

eines sensiblen Umgangs mit Gott, mit den Mitmenschen in meiner Umgebung und mit mir selbst.

In diesem Zusammenhang haben die Gelübde eine besondere Bedeutung. Der Benediktiner verspricht bei seiner Profess Gehorsam (*oboedientia*), Beständigkeit (*stabilitas*) und klösterlichen Lebenswandel (*conversatio morum*), worin persönliche Besitzlosigkeit und Ehelosigkeit mit enthalten sind. Armut oder persönliche Besitzlosigkeit sind also keine eigenen Gelübde. Wer im gemeingermanischen Sprachraum als „arm“ bezeichnet wurde, war „einsam“, „verlassen“ und „unglücklich“. Erst später wurde „arm“ sprachlich als Gegensatz von „reich“ eingeführt. Armut enthält also von ihrer eigentlichen Wortbedeutung her eine negative Konnotation. Persönliche Besitzlosigkeit hat stattdessen eine andere Blickrichtung. Sie schärft einmal den Blick für die Relativität eigener Bedürfnisse. Viele Missionsbenediktiner berichten, dass sie davon überrascht waren, wie wenig man in einem anderen kulturellen Kontext zum Leben braucht. Diese Besitzlosigkeit macht den Blick frei für den Mitbruder, den Mitmenschen und seine Bedürfnisse, für den Ruf nach Solidarität und Gemeinschaft.

Persönliche Besitzlosigkeit will aber auch das Verantwortungsgefühl für die Bedürfnisse einer Gemeinschaft von Mönchen stärken. So schreibt der Heilige Benedikt über den Cellarer: „Alle Geräte und den ganzen Besitz des Klosters betrachte er als heiliges Altargerät“ (RB 31,10). Wer also für die wirtschaftliche Existenz einer Gemeinschaft Verantwortung trägt, der muss für Kelch und Patene ebenso sorgen wie zum Beispiel für die adäquate technische Ausstattung der Wirtschaftsbetriebe. Weiter schreibt Benedikt über den Cellarer: „Er vergeude nicht das

Vermögen des Klosters, sondern tue alles mit Maß und nach Weisung des Abtes“ (RB 31,13). Der maßvolle Ausgleich und der diskrete Umgang mit den oft unterschiedlichen Interessen in einem Kloster und die ständige Kommunikation mit dem Abt als Führungskraft sind Basis für einen nachhaltigen ökonomischen Erfolg einer Mönchsgemeinschaft. Zusammengefasst heißt das: Wirtschaftliches Tätigsein in seinen verschiedenen Formen war schon seit der ersten Klostergründung Benedikts 529 auf dem Monte Cassino konstitutiver Bestandteil des Klosters. Benediktiner sind gemäß ihrem popularisierten Wahlspruch „ora et labora“ nicht Mönche trotz, sondern in und durch ihre wirtschaftlichen Aktivitäten. Diese grundsätzlich positive Haltung zur wirtschaftlichen Tätigkeit speist sich nicht aus der Notwendigkeit, dass auch Mönche nicht nur von Luft und dem Wort Gottes leben können. Diese positive Haltung hat ihren Grund vielmehr in einer erd-verbundenen Spiritualität, welche die Welt nicht nur als so oft besungenes „Jammertal“ gering schätzt, das auf dem Weg zur Ewigkeit möglichst schnell hinter sich zu bringen ist. Das wäre blanker Manichäismus. Für Benediktiner, welche die Bibel und die Regel als verbindliche Richtschnur des Handelns für alle, also auch die ökonomischen, Lebensbereiche anerkennen, ist die Welt der Raum, in dem das Reich Gottes Gestalt annehmen wird. Benediktiner nehmen den Gestaltungsauftrag, den Gott am Anfang der Schöpfung den Menschen gegeben hat (vgl. Gen 1,28–30), sehr ernst. So gilt es auch, diesen Planeten als Schöpfung Gottes zu achten und mit klösterlichen Wirtschaftsmodellen Anreize zu schaffen, sich für lange Zeit aus mönchisch theologischer Perspektive mit Themen wie umwelt-

bewusstem und nachhaltigem Wirtschaften auseinander zu setzen.

Für den diskreten Umgang mit Geld und Besitz ergibt sich damit auch schon eine zwingende Außenperspektive benediktinischen Betens und Arbeitens. Ein Kloster, das wie das Kloster Andechs mit seinen Wirtschaftsbetrieben stark in der Öffentlichkeit steht, hat die Möglichkeit und die Verpflichtung, den gesellschaftlich üblichen Blick auf die Ökonomie von ihrer Fixierung auf ihre finanziell-pekuniäre Dimension zu befreien: Die Erkenntnis, dass ökonomisch wirtschaften mehr ist als der zielgerichtete Einsatz des Minimax-Prinzips, kann die Basis für eine ganz neue Unternehmenskultur sein. Dass dies schon Wirkung zeigt, belegen die stark nachgefragten Manager-Seminare bei uns auf dem Heiligen Berg. Im Rahmen dieser Tätigkeit habe ich immer wieder erfahren, dass Seelsorgsanliegen oder Beratungs- und Führungsfragen, wie sie die Benediktinische Regel thematisiert, vor Unternehmens-türen nicht halt machen.

Wer als kirchlicher Unternehmer von einem Mehr an Glaubwürdigkeit bei den Kunden und bei anderen Unternehmern profitiert, muss diesen Vertrauensvorschuss auch bei anderen Gelegenheiten im Sinne der Verkündigung des Evangeliums nutzen. Hier sehe ich eine wichtige Aufgabe von Kloster Andechs, aber ebenso von anderen Klöstern mit einem wirtschaftlichen Potenzial. Die Cellerare, die in den Klöstern für die wirtschaftliche Entwicklung Verantwortung tragen, sind – neben Verbänden wie dem Bund der katholischen Unternehmer (BKU) – heute mit Sicherheit wichtige Dialogpartner im Gespräch mit mittelständischen Unternehmern. Der Kontakt mit solchen „kirchlich stark gebundenen Unternehmerpersönlichkeiten“ ist um-

so wichtiger, da man als Unternehmer nicht mehr für die katholische Soziallehre mit ihren Prinzipien Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl aufgrund von Lehrbüchern begeistern kann; vielmehr braucht die katholische Soziallehre Gesichter und Persönlichkeiten. Hier liegen mit Sicherheit große Entwicklungsmöglichkeiten der Klöster. In ihren Wirtschaftsbetrieben Modelle zur Mitarbeiterbeteiligung umzusetzen, dezentrale Verwaltungs- und Entscheidungsstrukturen zu erproben, umweltbewusstes und nachhaltiges Wirtschaften mit den vorhandenen Ressourcen zu praktizieren und einen verantwortungsvollen Umgang mit weniger leistungsfähigen Mitarbeitern zu pflegen, sind Zielsetzungen, bei denen es gilt, das eigene Christsein in einem scheinbar „nicht christlichen“ Gesellschaftssegment wie der Wirtschaft zu praktizieren. Das schafft Glaubwürdigkeit und Offenheit für die Botschaft des Evangeliums bei Zielgruppen, zu de-

nen die kirchliche Verkündigung spätestens seit dem 19. Jahrhundert für lange Zeit den Kontakt verloren hatte: Unternehmern, Selbstständigen und Arbeitern. Diese interessiert nämlich zuerst, wie ich meine Unternehmen führe, dann wie ich Sonntags predige, und letztlich, ob beides zusammenpasst. Klöster wie die Abtei St. Bonifaz in München und Andechs sind deswegen so attraktiv, weil sie kein Biotop für Weltflüchtige und Daseinsverächter sind, sondern eine Gemeinschaft von Mönchen und Mitarbeitern, die mit allen ökonomischen, sozialen und spirituellen Fragen unserer Zeit konfrontiert sind und mit ihnen leben. Wir suchen gemeinsam auf diese Fragen aus christlicher Perspektive mit unserem Beten und Arbeiten eine attraktive Antwort zu formulieren, welche die Menschen, die uns besuchen, etwas von der Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes (vgl. Tit 3,4) ahnen lässt.

PALLOTTI FINDENIG

Frauenorden und Emanzipation

Die Frauenfrage bewegte und bewegt Gesellschaft und Kirche. Trendforscher sprechen sogar schon von einem anbrechenden Jahrhundert der Frauen. Was bedeutet die Emanzipation der Frauen für eine Ordensfrau? Wir stellten diese Frage Sr. Pallotti Findenig CPS, Provinzoberin der „Missionsschwestern vom Kostbaren Blut“, die hierzulande „Schwestern von Wernberg“ (Kärnten) genannt werden. Sr. Pallotti gibt eine persönliche, mutige und vor allem ermutigende Antwort auf diese Frage. In ihrem Beitrag kündigt sich ein Wandel des Selbstverständnisses von Frauenorden an, der für die Zukunft der Kirche und Gesellschaft ein hoffnungsvolles Potenzial sein kann. (Redaktion)

Können Frauenorden und Emanzipation der Frau in einem Atemzug genannt werden? Sind Ordensfrauen nicht *das* Beispiel für Unterordnung, Aufgabe des eigenen Willens, ja der Persönlichkeit? Das ist eine Sicht. Eine andere ist die der selbstständigen Ordensfrau, die prophetische Zeichen setzt.

Was bedeutet Emanzipation?

Emanzipation ist kein kirchlicher Begriff, am ehesten entspricht ihr „Freiheit“.¹ „Den Sohn für selbstständig erklären“, die „Entlassung aus der väterlichen Gewalt“² ist die Grundbedeutung – vom paternalistischen römischen Recht ausgehend. Warum wird eigentlich nur der Sohn für selbstständig erklärt, aus der väterlichen Gewalt entlassen? Was ist mit der Tochter? Und warum entlässt nicht auch die Mutter aus der Gewalt, der Fürsorge, dem Einfluss? Selbstständigkeit wurde einer Frau nicht zugetraut, beziehungsweise war es gar nicht möglich, Selbststand zu leben. Die erwachsene Tochter ging lückenlos aus der Verantwor-

tung des Vaters in die des Ehemannes über. Ein emanzipierter Mensch nimmt sein Schicksal in die eigene Hand, ist selbstverantwortlich für die Gestaltung des Lebens, er oder sie wird frei von etwas/jemandem und für etwas/jemanden. Das wurde einer Frau lange Zeit nicht zugetraut. Die heutige Bedeutung „Befreiung aus Abhängigkeit“, „als gleichwertige Partnerin, als gleichwertiger Partner, angenommen werden“, Selbstständigkeit, greifen daher zu kurz, Emanzipation im Allgemeinen und auch die „Emanzipation der Frau“ muss mehr sein als die Befreiung von entwürdigender, materieller, sozialer und rechtlicher Abhängigkeit vom Mann.

Emanzipation ist kein Wert an sich, sondern immer mit dem Blick auf Ursprung und Ziel zu betrachten.

Vom Schöpfungsbericht her gesehen ist Gott Anwalt der Emanzipation: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes erschuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie“, lesen wir in Genesis 1,27. So gesehen gehört Emanzipation zu den Zielen je-

¹ <http://217.175.235.200/basisreligion/emanzipation.htm> vom 30.10.2003

² emancipatio, -onis von emancipo: den Sohn für selbstständig erklären, Der kleine Stowasser, Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch.

des Menschen. Ich finde, dass der Weg bis zum Ursprung noch sehr weit ist für Frauen und Männer.

Wenn ich einen Blick in die geistliche Literatur werfe, die Ordensfrauen großteils bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zur Verfügung stand, dann fallen kindlich gehaltene Anweisungen für das religiöse Leben auf. Diese Bücher sind von Männern geschrieben, und ich werde den Verdacht nicht los, dass Ordensfrauen kindlich gehalten werden sollten. Der Schriftsteller Alois Brandstetter karikiert etwa symptomatisch einen Beichtspiegel für Jungfrauen.³

Als ich vor Jahren von einem höheren Ordensoberen in Oberösterreich gefragt wurde, wo ich denn beschäftigt sei, und ihm antwortete „im Petrinum“ (dem ehemaligen Bischöflichen Knabenseminar), meinte er freundlich: „Da sind Sie sicher in der Küche“. Die Tätigkeit im Haushalt war selbstverständlich für Schwestern. Als ich mich an einem Öffentlichen Gymnasium beim Direktor als die neue Religionslehrerin vorstellte, sagte er: „Wie werden Sie Disziplin bei den Schülern halten können, wenn schon die Priester das nicht zustande bringen?“ Bei der Einsetzung des Erzbischofs von Salzburg, Alois Kothgasser, war der Abt von St. Peter selbstverständlich als Priester in der vordersten Reihe, die Äbtissin vom Nonnberg unter den Ordensschwestern. Das war sicher Gedankenlosigkeit. Aber warum? Vermutlich hängt das mit der Stellung der Frau in der Kirche allgemein zusammen.

Sind Frauenorden selber fördernd oder hindernd für die Emanzipation der Frau? Wie viel an Emanzipation gestatten Ordensfrauen sich selber? Wie verhält sich Emanzipation zum Gehor-

sam, zum Zur-Verfügung-Stellen des Lebens, zur Unterordnung der eigenen Entscheidung unter den Auftrag einer Oberin? Mir kommen zu diesem spannenden Thema mehr Fragen als Antworten in den Sinn ...

Übrigens standen vom Anfang an Kirche und Öffentlichkeit geistlichen Frauengemeinschaften skeptisch gegenüber, da die freiwilligen Gelübde der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams als emanzipatorischer Akt der Selbstbestimmung gesehen wurden. Sie stellten sich außerhalb der Verfügbarkeit von Vätern, Brüdern oder Ehemännern.

„Es ist kein kleines Kreuz, seinen Verstand dem zu unterwerfen, der keinen hat.

Ich habe das nie vermocht, und es scheint mir auch nicht richtig zu sein.“

(Vida 13,19)

Rückblickend auf viele Jahre und bittere Erfahrungen schreibt die Hl. Teresa von Avila diese Sätze auf – Aussagen einer sehr selbstbewussten Frau im Spanien des 16. Jahrhunderts. Und diese Ordensfrau wird im Jahre 1970 zur ersten Kirchenlehrerin erhoben. Was hatte sie der Kirche zu sagen und sie zu lehren? Was steckt hinter Teresa, dass ein Buch – auf sie Bezug nehmend – den Titel trägt *„Die emanzipierte Nonne und andere Portraits von heiligen Individualisten“*?⁴

Eine Ordensfrau mit kirchlicherseits zuerkanntem Status der Emanzipation

Im Alter von 20 Jahren tritt Teresa 1535 in den Karmel „Zur Menschwerdung“ ein, verlässt das Kloster jedoch nach

³ Alois Brandstetter, Die Überwindung der Blitzangst, München 1974, 55.

⁴ Hans Conrad Zander, Die emanzipierte Nonne und andere heilige Individualisten, Stuttgart 1990.

Jahren mit vier jungen Schwestern, weil sie darin nicht die ersehnte Möglichkeit findet, ihrem Gott auf die Spur zu kommen. Das neue Kloster „Zum heiligen Josef von Avila“, das sie gründete, war revolutionär. Kein Vater oder Bruder hat eine Versorgungszusage unterschrieben. In völliger Bedürfnislosigkeit wollen fünf Frauen sich der Meditation widmen und mit ihrer Hände Arbeit den Lebensunterhalt verdienen – unmöglich für diese Zeit: Für Frauen nämlich!⁵ Doch Teresa hatte diesen Schritt strategisch geplant.

Teresa emanzipiert sich. Sie gewinnt die Freiheit, die ein selbstständiges Leben ermöglicht. Sie macht sich auf die Entdeckungsreise nach Innen. Frauenklöster waren Schulen der Innerlichkeit. Die wichtigste Reform waren zwei Stunden schweigende Meditation am Morgen – entgegen der herrschenden Lehrmeinung, Frauen seien von Natur aus zur Meditation unfähig.⁶ „Es sind nämlich viel häufiger die Frauen als die Männer, denen der Herr seine Gnade mitteilt. Ich habe das selbst beobachtet.“⁷ Sie ruft Jesus selber als Garant der Emanzipation an: „Herr meiner Seele! Als Du noch in dieser Welt wandeltest, hast Du den Frauen immer deine besondere Zuneigung bewiesen ...“; und: „Ich werfe unserer Zeit vor, dass sie starke und zu allem Guten begabte Geister zurückstößt, nur weil es sich um Frauen handelt“.⁸

Teresa zieht die Reform der Klöster konsequent durch. 1568 gründet sie mit (oder noch mehr für) Johannes vom

Kreuz einen Zweig des männlichen Karmeliten-Ordens nach ihren Reformideen, damit die Karmelitinnen für die Zukunft qualifizierte geistliche Begleiter haben. Die Inquisition wirft ihr vor, dass sie predige und Beichte höre.⁹ Sie steht im Schriftverkehr mit bedeutenden Persönlichkeiten der Zeit und scheut sich nicht, König Philipp II. Vorhaltungen zu machen. Sie wird als freundlich und bestimmt charakterisiert, als zähe Geschäftsfrau und vor allem als Frau, die in allem die innere Ruhe, dieses Verweilen in Gott, bewahrte. Sie liebte die Wirklichkeit und tat alles mit Leidenschaft. Für ihre Mitschwestern, weil „Frauen die Sprache von ihresgleichen am besten verstehen“, schreibt Teresa die Geschichte ihres Gebetes, ihrer Heimat in Gott nieder.¹⁰ In ihr ist für mich die Möglichkeit der Emanzipation bei einer Ordensfrau zur Fülle gelangt.

Weitere Beispiele oder Modelle sind Hildegard von Bingen (1098–1179), Birgitta von Schweden (1303–1373), Katharina von Siena (1347–1380) oder Angela von Merici (1474–1540).

Hildegard von Bingen war als mystisch visionäre Prophetin, Theologin, politische und kirchliche Ratgeberin, Reformerin, Lehrerin, Klostergründerin, Naturwissenschaftlerin, Liederdichterin und Komponistin Autorität in mehrfacher Hinsicht gewesen. Sie hatte Strategien und Handlungsspielräume entwickelt, die jedoch nur wenigen Frauen im Mittelalter zugänglich waren.¹¹ Nach Peter Hawel tritt durch die Grün-

⁵ Ebd. 26.

⁶ Ebd. 32.

⁷ *Teresa von Avila, Ich bin ein Weib – und obendrein kein gutes*, hg. von Gertrude und Thomas Sartory, Freiburg 1982, 33.

⁸ Ebd. 34.

⁹ Ebd. 32.

¹⁰ *Teresa von Avila, Die innere Burg*, hg. und übersetzt von Fritz Vogelsang, Stuttgart 1966.

¹¹ Vgl. *Michela Kronthaler* bei der Jahrestagung der Professorinnen und Professoren für Kirchengeschichte 2003 in Graz. Zit. nach Kathpress vom 3. Nov. 03, 6.

dung von Birgitta erstmals ein ausgesprochener Frauenorden in die weitgehend durch Männerorden geprägte Geschichte des Mönchtums. Die Birgittinnen haben kein Vorbild und wurden außerdem von einer Frau gegründet. Offenbarungen gaben ihr die Gewissheit, als Frau ein solches Wagnis auf sich zu nehmen. Ihr biblisches Vorbild war das Pfingstereignis, wo Maria inmitten der Apostel, gleichsam als deren Haupt, den Heiligen Geist empfangen hatte. Sie wünschte sich ein Doppelkloster, sie stellte Frauen in den apostolischen Dienst, den die Priester unter der Führung der Äbtissin ausführen sollten. Die gewählte Frau leitete den ganzen Konvent, auch den der Priester. Die Frauen lebten jedoch in strengster Abgeschiedenheit, ganz der Meditation und Betrachtung hingegeben.

Wie schwer es war, einen Frauenorden mit einer eigenen weiblichen Spiritualität zu gründen, musste Birgitta schmerzlich erfahren. Sie musste sich Verdächtigungen und Demütigungen gefallen lassen, bis es 1370 zur Anerkennung kam. Zum 700. Geburtstag Birgittas von Schweden hat Günther Schiwy¹² eine Biografie dieser faszinierenden Mystikerin, Visionärin und Ordensgründerin herausgegeben. Er zeigt auf, dass sie durch Offenbarungen eine der schärfsten Kritikerinnen der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit war.¹³

Es waren fast immer einzelne Ordensfrauen, die als Beispiele für ein emanzipiertes Leben gelten. Ich möchte den Blick daher nun auf die Emanzipation einer Gemeinschaft von Frauen lenken.

Eine apostolische Frauengemeinschaft emanzipiert sich

Frauenorden waren üblicherweise von Ordensmännern abhängig, wenn es bereits einen männlichen Zweig mit demselben Charisma gab. Es trifft bis heute bei einigen Gemeinschaften zu, dass der Prior oder Provinzobere in den Frauengemeinschaften Mitbestimmungsrecht hat.

Als Beispiel, weil es mir am besten bekannt ist, schildere ich die Emanzipation meiner Gemeinschaft, der Kongregation der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, von den Vorstellungen der Nachfolger ihres Gründers, den Trappistenäbten in Mariannhill.

Unsere Gemeinschaft wurde 1885 vom Trappistenabt Franz Pfanner in Mariannhill, Kwa Zulu Natal, Südafrika, gegründet. Wir sollten nach dem Willen des Gründers „Missionshelferinnen“ sein, „keine Klosterfrauen, keine Chorfrauen“, wir sollten „an der Front“ arbeiten, in zwei Worten ausgedrückt: „starke Frauen“, überall und für jede Tätigkeit einzusetzen. Abt Franz sprach auch von „weltlichen Jungfrauen“ mit gemeinsamem Leben. Was er absolut nicht gründen wollte, waren Trappistinnen.¹⁴ Deshalb bekamen diese Frauen auch kein klassisches Ordenskleid, sondern einen langen roten Rock, eine Bluse und eine Kopfbedeckung in der Art von Krankenschwestern, entsprechend der Mode des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die Kleidung sollte den Kontakt zu Menschen erleichtern, nicht Abstand schaffen.

Abt Franz in einem Brief an Schwestern: „Wir bleiben schön demütig auf

¹² Günther Schiwy, *Birgitta von Schweden, Mystikerin und Visionärin des späten Mittelalters. Eine Biographie*, München 2003.

¹³ Peter Hawel, *Das Mönchtum im Abendland*, Freiburg/Breisgau 1993, 386ff.

¹⁴ Vgl. Annette Buschgerd CPS, *Unser Erbe – unser Auftrag*, (im Folgenden EA), Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Reimlingen 1971.

dem Boden und lehren die Heiden Arbeit und Zivilisation. Ein solcher Arbeitsorden fehlt der katholischen Kirche noch, und diesen Arbeitsorden machen die Roten Schwestern". Der Auftrag, die „Heiden Arbeit und Zivilisation“ zu lehren, ist zeitbezogen zu sehen und längst revidiert. Tatsächlich waren die Schwestern weit mehr für die einheimische Bevölkerung, vor allem für Frauen und Kinder. Auf Ausbildung legte der Gründer allerdings wenig Wert. In den ersten Jahren boomte die Gemeinschaft, innerhalb von drei Jahren bestand sie aus 113 Schwestern.¹⁵ Der charismatische Gründer, liebevoll als „Vater Stifter“ angeredet, besaß das volle Vertrauen der Schwestern. Er hatte alle Fäden bezüglich Berufswerbung, Aufnahme und Finanzen in Händen. Jeder Außenkontakt ging natürlich über ihn, er war die alleinige Bezugsperson.

Für das so notwendige Erlernen der Sprache der einheimischen Zulus gab es nur nach der Arbeit, am Abend, Zeit – und da war kaum eine Schwester noch aufnahmefähig...¹⁶ Englisch konnte fast keine der Frauen.

Den Trappisten waren die Schwestern bald zu wenig gebildet, schließlich waren die kontemplativen Ordensmänner auch auf das Einkommen von Schwestern, Lehrerinnen, angewiesen. Sie sahen nicht ein, dass die „Roten Schwestern“ nur schwere Feldarbeit machen sollten, während Schwestern anderer Kongregationen in Schule, Krankenpflege und Verkündigung eingesetzt waren. Besser ausgebildete Frauen, die nach Südafrika reisten, um sich der Gemeinschaft anzuschließen, verließen diese bald wieder, da sie keine ihnen entsprechende Tätigkeit ausüben konn-

ten. Das war die Situation der Jahre von der Gründung 1885 bis etwa 1890. 1889 bestellte Abt Franz die 24-jährige Sr. Paula Emunds zur Ausbildungsleiterin. Sie nahm durch ihre Weitsicht bald viel mehr Funktionen wahr. Dies war äußerst notwendig ab 1892, nachdem Abt Franz Pfanner vom Generalkapitel der Trappisten seiner Funktion enthoben worden war. Dem schriftlichen Absetzungsdekret kam er durch freiwillige Resignation zuvor. Der Absetzungsgrund war vom Kirchenrecht her völlig legal und verständlich, jedoch „vom Schreibtisch aus“ vollzogen: Abt Franz hatte Trappisten, auch Novizen, in die direkte Seelsorge gesandt.¹⁷ Dies war der Hauptvorwurf. Er durfte sich in eine einsame Gegend, 150 Kilometer von Mariannhill entfernt, zurückziehen; den Ort nannte er Emaus. Jeglicher Kontakt mit Patres, Brüdern und Schwestern wurde ihm in der ersten Zeit untersagt.

Jetzt war es für Sr. Paula Emunds an der Zeit zu handeln, sie fühlte Verantwortung gegenüber dem Gründungsideal und den bereits 200 Schwestern. Diese waren sowohl in der Zentrale Mariannhill als auch auf den Außenstellen in ihren persönlichen und den wirtschaftlichen Angelegenheiten von Rektoren – meist sehr jungen Patres – abhängig. So wurden zum Beispiel die Briefe von ihnen geöffnet, die Köchin hatte keinen Zugang zu den Lebensmittelvorräten, Schwestern durften nicht selber einkaufen, nicht einmal die persönliche Wäsche. Ein Pater begleitete Schwestern zum Arzt. Noch dazu war auf kleinen Stationen der Rektor auch für das Forum Internum der einzig Zuständige. Dies ergab in einigen Fällen untragbare Situationen.

¹⁵ EA 172.

¹⁶ EA 102.

¹⁷ Vgl. Adalbert Ludwig Balling, *Der Trommler Gottes, Ordensgründer und Rebell*, Freiburg 1981, 267.

Die Schwestern hatten keinen Überblick über die finanzielle Situation, auch die von ihnen ins Kloster gebrachte Mitgift wurde von den Patres verwaltet. Sie wagten jedoch nicht, diese Ungerechtigkeiten beim Namen zu nennen, da sie fürchteten, auf die Straße gestellt zu werden – ohne Kenntnis der Sprache und ohne Geld in Südafrika.¹⁸

Unter dem Nachfolger von Abt Franz als Abt von Mariannahill, Amandus Schölzig, wurde in Erwägung gezogen, die neugegründete Schwesterngemeinschaft als „Dritten Orden von Citeaux“ zu führen. Trappistische Gewohnheiten, wie strenges Schweigen tagsüber, Verständigung in Zeichensprache und Bußübungen, wurden eingeführt. Sr. Paula erkannte sehr klar, dass die trappistische Lebensform nicht mit den Gründungsidealen vereinbar war, denn schließlich hatte diese auch bei Abt Franz zum Scheitern geführt. Sie kämpfte gemeinsam mit dem Gründer mit allen Mitteln gegen die Umformung.¹⁹ Als einzige Schwester wusste sie, dass diese Angliederung das Ende der Gemeinschaft bedeuten würde. Ihr Wunsch war eine eigene Leitung für die Schwestern. Wenn man bedenkt, dass Sr. Paula erst 29 Jahre alt war, nicht einmal ewige Profess hatte und außer der Mitarbeit in der elterlichen Landwirtschaft und einer Anstellung in einem Hotel keine Ausbildung mitbrachte, kann nur von einer Führung durch den Geist Gottes gesprochen werden. Wie sie in ihren Lebenserinnerungen mitteilt, nahm sie allen Mut zusammen und schrieb ihre Sorgen und

Befürchtungen nach Rom.²⁰ Der Erfolg war eine Befragung aller Schwestern und Novizinnen durch Abt Amandus. Er ließ sich von der Untragbarkeit einiger Regelpunkte überzeugen, vor allem auch von der Einteilung in Chor- und Laienschwestern.

1901 wurden durch den Nachfolger von Schölzig, Abt Gerard Wolpert, einige Schritte möglich. Seit einigen Jahren setzte er sich bereits für eine bessere Ausbildung und missionarische Ausrichtung der Schwestern ein.²¹ Andere Verantwortliche aus dem Trappistenorden hielten eine Trennung für unmöglich, ihrer Meinung nach war das Verhältnis jenes von „Vätern und Töchtern“.²²

Sr. Paula arbeitete an der Verselbständigung, an der Ausformung der Gründungsvision mit behutsamer Zähigkeit. Der Gründer stellte sich von seinem „Exil“ aus energisch auf die Seite der Schwestern und unterstützte Sr. Paula, die sich auch von einem Teil der Schwestern unverstanden wusste.

Im April 1903 kam es zu einem Meilenstein in der Geschichte der Kongregation, zur ersten Konferenz in Lourdes, Südafrika. Zu dieser Zeit existierten bereits in Ostafrika, Kongo, Zimbabwe, dem damaligen Rhodesien und in Deutschland Niederlassungen. Insgesamt gab es 400 Mitglieder. Einberufen wurde die Versammlung von Abt Gerard. 36 Oberinnen, drei Konsultatoren der Trappisten und der Gründer nahmen teil. Für den Trappistenabt war das Ziel eine Neufassung der Ordensregel – die wiederum eine Angliederung an den Trappistenorden bringen

¹⁸ Sr. Annette Buschgerd CPS, *For a greater Price (FP)*, The Story of the Missionary Sisters of the Precious Blood, Reimlingen 1990, 379.

¹⁹ Vgl. FP 355–362.

²⁰ Vgl. EA 114ff.

²¹ Vgl. EA 120.

²² Vgl. EA 121.

sollte –, für den Gründer war die erste Frage die finanzielle Selbstständigkeit. Ein Kompromiss wurde gefunden: Die Trappisten verpflichteten sich, den Schwestern für den jahrelangen, unentgeltlichen Einsatz materielle Gegenleistungen zu geben.

Sr. Paula weigerte sich als einzige, entgegen ihren Vorgesetzten, das Protokoll zu unterzeichnen. Es war zu wenig und vor allem nicht dem Gründungsideal entsprechend, was geboten wurde. Dabei ist zu bedenken, dass Sr. Paula abgesehen von der Noviziatsaufgabe keine Leitungsfunktion innehatte.²³

Im Kongo und in Zimbabwe waren erste Ansätze an Selbstständigkeit zu verzeichnen. Beflügelt von diesem ersten Schritt in Richtung Emanzipation reiste Sr. Paula zum ersten kanonischen Generalkapitel nach Mariannhill. Dort legte sie am 14.04.1907 die Gelübde auf Lebenszeit ab und wurde am 17.07. einstimmig zur ersten Generaloberin gewählt. Es gab nach dieser Wahl wohl keinen glücklicheren Menschen als Franz Pfanner, wusste er doch, dass mit dieser Wahl der Bestand seiner Gründung gewährleistet war.

Der Trappistenabt versuchte die Wahl für ungültig zu erklären, was ihm jedoch nicht gelang.²⁴ Er wollte weiterhin die Oberinnen bestellen. Mutter Paula erklärte dem Abt mit aller Entschiedenheit, „...dass sie die Leitung nicht als Geschäfts-, sondern als Gewissenssache betrachte, und sie entschlossen sei, nur nach ihrer Pflicht und ihrem Gewissen zu handeln.“ Aus Gesprächen mit Sr. Annette Buschgerd, der besten Chronistin unserer Gemeinschaft, erfuhr ich, dass die Bevormundung durch Patres zum Beispiel in Ost-

afrika noch im Jahre 1971 bestanden hatte. Sie machten für die Schwestern die Arbeitsverträge; es gab in vielen Orten keine Möglichkeit, mit dem zuständigen Pater oder noch besser allein für den täglichen Haushaltsbedarf oder persönliche Bedürfnisse einzukaufen.

1907 wurde die Generalleitung der Kongregation nach Europa in das dafür und für die Ordensausbildung erbaute Haus „Heilig Blut“ bei Aarle Rixtel, Niederlande, verlegt. Mutter Paula wandte sich an die Propaganda Fide in Rom, um endlich die völlige Selbstständigkeit zu erreichen. Die Schwestern erhielten großzügig die Erlaubnis, ein Missionsmagazin herauszugeben und selbstständig Berufswerbung zu betreiben. Eine sehr bittere Pille gab ihnen der zuständige Kardinal Gotti zu schlucken: Die zwei Jahre zuvor in den Konstitutionen approbierte bunte Kleidung musste aufgegeben werden. Die rote Farbe des Rockes war „gegen den Geist der Kirche“.²⁵ Unter Protest mussten die Schwestern die roten Röcke schwarz färben – für einen Neukauf gab es kein Geld. Einfaches Grau oder Weiß wurde für die Arbeit gestattet. In einem Anflug von Bosheit wage ich zu sagen: Kirchenmänner wünschen sich unauffällige, „mausgraue“ Frauen.

Mutter Paula wusste durch ihr kompromissloses Auftreten und noch mehr durch ihre Spiritualität nun alle Schwestern hinter sich. Sie trat sowohl gegenüber dem Gründer als auch den Arbeitgebern auf den Stationen für mehr Ausbildung und Studium der Schwestern und für eine entsprechende Vorbereitung auf den Einsatz in Ländern mit anderen Kulturen ein. In allen Verhandlungen ging es ihr nicht

²³ Vgl. EA 124.

²⁴ Vgl. FP 538.

²⁵ Vgl. FP 555.

so sehr um eine genaue Abrechnung mit den Missionaren, als vielmehr um Selbstständigkeit und Freiheit für die einzelnen Schwestern.

Noch war die finanzielle Lage der Schwesterngemeinschaft nicht geklärt. Der für Mariannhill zuständige Bischof von Durban, Delalle, riet Mutter Paula, die Gütertrennung nicht zu erzwingen, sondern den Vertrag von 1905 unangestastet zu lassen.²⁶

1911 reiste Mutter Paula wieder zu Verhandlungen mit Kardinal Gotti nach Rom. In ihren Lebenserinnerungen schreibt sie: „Ich bestand darauf, nicht als Generaloberin von Rom fortzugehen, ehe ich die sichere Hoffnung erhielt, dass mir in irgendeiner Weise geholfen würde. Was ich nicht verantworten konnte, das wollte ich auch nicht verwalten.“²⁷

1926 setzte sich van Rossum, der zuständige Kardinalprotektor in Rom, für die Kongregation ein. Die Propaganda Fide entschied, dass die Einkommen der Schwestern tatsächlich ihnen gehören und nicht wie bisher in die allgemeine Missionskasse kommen sollten. Die Schwestern mussten auch in ihrer pädagogischen Tätigkeit freie Hand haben. In der Frage der Gütertrennung verhielten sich die Schwestern sehr großzügig, wo es um Belange der Mission ging.

Am 1. Juli 1929 wurde nach einem dreißig Jahre dauernden Kampf die Gütertrennung von der Abtei Mariannhill Wirklichkeit.²⁸ Die Schlussverhandlungen wurden mit den Nachfolgern der Trappisten, den Mariannhiller Patres, geführt.

Unser Gründer verstarb am 24.05.1909 in Emaus. Er hatte es nicht erlebt, dass seine Schwestern selbstständig wurden. Tatsache ist, dass die zu große und lange Abhängigkeit von den Trappisten unsere Kongregation nach der Blüte in den Anfangsjahren wohl zwanzig Jahre zurückgeworfen hat. Zu viele Kräfte waren durch diese Auseinandersetzung gebunden worden.²⁹ Ob und wie weit wir hinter den Gründungsideen zurückgeblieben sind, ist eine Frage, die nicht hier zu klären ist. Die Generalkapitel von 1997, 2001 und 2003 brachten jedenfalls hoffnungsvolle Aufbrüche.

Emanzipation ins Heute

Die bis jetzt genannten Beispiele bezogen sich auf die Vorvergangenheit und Vergangenheit. In unserer schnelllebigen Zeit ist „heute“ schon fast gestern. Ich versuche meinen Blick nun auf die Gegenwart zu lenken – in der Hoffnung auf Zukunft.

Die Regionalkonferenz der Frauenorden der Diözese Graz-Seckau hat bei ihrer Herbsttagung 2002 – in Weiterführung von 2001 – einige Schritte in Richtung Emanzipation überlegt, die meiner Meinung nach auch außerhalb der Steiermark Bedeutung haben.³⁰

Da viele Orden in der Falle ihrer vergangenen institutionellen Größe stecken, sind sie in Gefahr, Orte des Gestern im Heute zu sein statt heutige Orte der Tradition. Dadurch wird leicht der Blick auf die „Zeichen der Zeit“ des 21. Jahrhunderts getrübt und ein sensibles Reagieren auf der Grundlage des Evan-

²⁶ Vgl. EA 132.

²⁷ Vgl. EA 139.

²⁸ Vgl. EA 147.

²⁹ Vgl. M. Ebba, zweite Generaloberin, in ihren Erinnerungen an M. Paula, CPS Generalatsarchiv, Rom.

³⁰ Vgl. Protokoll der Herbsttagung 2002 der Regionalkonferenz der Frauenorden der Diözese Graz-Seckau.

geliums nicht möglich. Grund dafür ist u.a. der Altersdurchschnitt, der meist dem von Seniorinnen entspricht. Jüngere Frauen sind in den Gemeinschaften wie die Einzelkinder in unserer Gesellschaft – mit allen Vor- und Nachteilen. Die Schwelle zu einem Eintritt in eine religiöse Gemeinschaft ist dadurch höher.

Als eine der wesentlichsten Herausforderungen wurde bei der oben erwähnten Tagung die „Neuchoreographie der Geschlechterrollen“ gefunden. Es gelte, von einem patriarchalen Ordensleben zu einem eigenen, nicht männerdominierten Leben von selbstbewussten und entscheidungsstarken Frauen in Solidarität mit deren Aufbrüchen überzugehen. Ich empfinde diese Worte als stark und hoffe, dass sie von möglichst vielen Gemeinschaften in das Leben umgesetzt werden.

Authentisches Leben ist gefordert, nicht kopiertes. Menschen erwarten von uns weibliche Spiritualität, Entwicklung von frauengemäßer Sprache, frauengemäßen Riten. In unseren kirchlichen Diensten sollen wir als Frauen erkennbar sein, wir müssen nicht „männlich“ sein. (Wenn wir dies sind, sind wir als Partnerinnen nicht gewünscht und dazu auch nicht fähig.) Auch unser Zusammenleben könnte zeichenhaft sein: ein Leben in offener und ehrlicher Gemeinschaft, in der Konflikte und Differenzen nicht durch Berufung auf Normen unterdrückt werden, sondern in welcher ein Klima wertschätzender und aufrichtiger Kommunikation herrscht. Unsere Fraulichkeit sollte positiv gepflegt werden, dazu gehört auch die Kleidung. Präsenz im öffentlichen, kulturellen Leben ist gefordert, wir haben etwas zu bieten – aus der spirituellen Tradition unserer Gemeinschaften heraus.

Dass die Kirchenleitungen Ordensfrauen schätzen und ihre Mitarbeit wün-

schen, wurde in jüngster Vergangenheit erkennbar durch Bestellung von Ordensfrauen in diözesane Gremien, wie die von Sr. Hanna Jurman OSB zur Ordinariatskanzlerin der Diözese Linz oder die Berufung von Ordensfrauen in Bischöfliche Beratungsgremien. Welche Vikare uns die Bischöfe in ihrer Vertretung an die Seite geben, drückt auch unsere Stellung auf dieser Ebene aus. Diese haben vor allem in Bischöflichen Kongregationen Einfluss.

Es ist bereits selbstverständlich, dass Ordensfrauen sowohl Männer als auch Frauen geistlich begleiten, als „Beichtmütter“ sozusagen, und in der Exerzitienbegleitung tätig sind. Wenn ein Männerorden eine Ordensfrau für Exerzitien einlädt, dann gilt das noch als besonders fortschrittlich – oder emanzipiert?

Meine Mitschwestern in Rumänien leiten Begräbnisse – dies aber nur, weil kein Priester zur Verfügung steht.

Wenn ich an den Anfang meiner Gemeinschaft denke, dann liegen darin alle Möglichkeiten für ein Leben, das unserer Zeit, den Bedürfnissen, den Sehnsüchten, den Hilfescreien der vielen armen und entrechteten Menschen entspricht. Aber können wir aufbrechen, hinter uns lassen, was früher gut, richtig, jedoch zeitbedingt war? Ich meine: nicht über Bord werfen, sondern weise entscheiden. Die „Aber“ werden auch in mir selber mehr und größer, seit ich Verantwortung in unserer Gemeinschaft trage. Früher war ich radikaler, vielleicht auch, weil jünger... Jesu Ruf ist immer neu und verjüngend. Eine sel. Mutter Theresa von Kalkutta oder eine Sr. Emanuele von Kairo waren nicht mehr zwanzig, als sie dem persönlichen Ruf Gottes folgten. Sie haben sich emanzipiert.

Unsere Mitschwestern in den USA und Kanada sind in manchem Vorreiterin-

nen, wobei der Lebenskontext ein anderer ist und mitbedacht gehört. Ordensfrauen, und nicht nur einzelne mutige, sind seit Jahren engagiert an den Brennpunkten und wunden Stellen der Gesellschaft. Der Rückhalt in der eigenen Ordensgemeinschaft, die Unabhängigkeit von kirchlichen Strukturen gibt ihnen den Elan für prophetischen Einsatz. Ich denke auch an europäische Ordensfrauen wie Sr. Rut Pfau vom Orden der „Töchter vom Herzen Mariä“, die als Lepraärztin in Pakistan wirkt, oder an Sr. Lea Ackermann aus der Gemeinschaft der „Weißen Schwestern“ und ihren bereits weltweiten Einsatz für Frauen, die als Prostituierte arbeiten. In Amerika ist der feministische Ansatz unter Ordensfrauen mehr und radikaler ausgeprägt als bei uns. Schwestern wie Ann Schum von den Loretto-Schwestern oder Marjorie Tuite O.P. waren wesentlich für die „Woman-Church“. Sr. Elizabeth Carroll oder Sr. Margaret Parley setzten sich bereits seit 1975 für die Ordination von Frauen und für verheiratete Priester ein. Es dürfte wohl das Verdienst dieser Bewegung sein, dass „inclusive language“, das sprachliche Einschließen von Frauen und Männern, wenn „Brüder“ angesprochen werden, sich mehr als bei uns durchgesetzt hat.³¹

Eine der auch in Europa bekanntesten amerikanischen Ordensfrauen ist Joan Chittister OSB.³² Sr. Joan plädiert für eine „feministische Spiritualität für Frauen und Männer“. Ihrer Meinung nach geht der Kirche eine wesentliche Seite Jesu verloren, wenn Männer ihre

weibliche Seite nicht leben. Und solange von einer Frau verlangt wird, weniger zu sein, als sie sein soll, wird von einem Mann verlangt, mehr zu sein, als er sein kann – zum Nachteil beider.³³

Glaube hat befreiende Kraft, ist emanzipatorisch, weil jede und jeder als Tochter oder Sohn Gottes persönlich gemeint ist. Wenn wir Ordensfrauen uns von unserem Leben nach den evangelischen Räten her definieren und diese überzeugend leben, haben wir lebensspendende Kraft für die Gesellschaft zu bieten. Wir verdanken uns dem Ruf Gottes; so kann die Motivation nicht in der unterscheidenden Negation anderer Lebensformen liegen.³⁴ Der Grund liegt im zweckfreien Umsonst, in der „Warumlosigkeit“ der Liebe.

Das Gebet einer emanzipierten und auf Gott hin ausgerichteten Frau ist das Magnificat (Lk 1,46–56): Maria jubelt, dass sie „von nun an bei allen Geschlechtern als glücklich gepriesen“ wird. Sie schreibt dies nicht sich selber, sondern in allem Selbstbewusstsein Gott zu, denn er hatte an ihr Großes getan. Wenn ich an die „klassischen“ emanzipierten Ordensfrauen denke, dann war die innere Motivation, die Sehnsucht, das Drängen – das alle Furcht überwinden half –, dass nur der deutlich erkannte Weg nach dem Willen Gottes den Ausschlag gibt zu dem Ringen nach Freiheit, die wir als Emanzipation bezeichnen können.

Wir Schwestern von Wernberg, wie die „Missionsschwestern vom Kostbaren Blut“ in Österreich heißen, werden öf-

³¹ Laurence Connor, Anonymous People at the Switching Points of the Ecclesiastical Apparatus, WINDOWS Temporary Internet Files/OLK4041/EcclesiasticalApparatus.htm vom 30.10.2003.

³² Joan Chittister, Unter der Asche ein heimliches Feuer, Spiritueller Aufbruch heute, München 2000.

³³ Vgl. Joan Chittister OSB, Heart of Flesh: A Feminist Spirituality for Women and Men, Vortrag vor Ordensoberinnen in Rom 2001.

³⁴ Vgl. Manfred Scheuer, Die Evangelischen Räte, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie Nr. 1. Hg. von Gisbert Greshake, Medard Kehl und Werner Löser, Würzburg 1992², besonders ab 381.

ters als „emanzipierte Frauen“ bezeichnet. Es stimmt ansatzweise, und darauf bin ich stolz. Aus dem Mund von kirchlichen Würdenträgern ist bei dieser Aussage jedoch auch Kritik mitzuhören. Diese Emanzipation (oder was darunter verstanden wurde) befähigte und befähigt Schwestern zu selbstständiger und kompetenter Mitarbeit in der Kirche. Ich bin überzeugt, dass die Kirche von der Emanzipation von Ordensfrauen und Ordensgemeinschaften insgesamt profitiert. Das Ordensleben bietet Frauen die Möglichkeit, sich zu emanzipieren, zu Freiheit und Entfaltung zu kommen.

Gott ist ein Freund des Lebens (Weish 11,26), die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch – nach den Worten von Irenäus von Lyon –, und Gott will Mitliebende – formuliert Duns Scotus. Gott sucht sich Menschen, Frauen, zu Mitlieben. Das Ordensleben ist eine großartige Möglichkeit, in Selbstlosigkeit Liebe zu entfalten und unsere Welt ein Stück menschlicher und damit Gott ähnlicher zu machen.

Ich selber stellte mir schließlich die Frage, ob ich emanzipiert bin oder nicht. Ich meine, dass ich mich als emanzipiert

bezeichnen kann, wenn auch nicht in allem. Das Schlagwort von der „Emanze“ hat für mich aber einen negativen Beigeschmack – ich möchte nicht als solche erscheinen. Ich fühle mich als Frau und Ordensfrau angenommen – von Männern und Frauen als gleichwertige Partnerin. Vielleicht gerade deshalb, weil ich Ordensfrau bin. Ich bin dankbar für Freundschaften.

Emanzipation hängt nicht von Studium oder Ausbildung ab, sondern von der Reife der Persönlichkeit. Wenn Bonhoeffer das Wesentliche an der Keuschheit als „Gesamtausrichtung des Lebens auf ein Ziel“³⁵ definiert, dann liegt darin vielleicht eine Ursache von Emanzipation. Ziel, letztes Ziel, ist Gott – als unsere Herkunft.

Ich danke vielen Mitschwestern aller Altersgruppen für Gespräche, aus denen Gedanken in den Artikel eingeflossen sind. Ich wurde geprägt nicht nur von „Vätern und Brüdern“, sondern auch von „Müttern im Glauben“. Ich freue mich über die jungen Ordensfrauen, die, gerufen zum Mitlieben, mit wachem Gespür für die Nöte der heutigen Menschen bewusst ihre Berufung leben.

³⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Hamburg 1971, 189.

JOHANNES GARTNER

„Alle Gäste sollen aufgenommen werden wie Christus“

Gedanken zur benediktinischen Gastfreundschaft

Das Gastrecht zählt zu den uralten Traditionen zivilisierter Gesellschaften. In christlichen Gemeinschaften wird dies bewahrt und gepflegt mit dem besonderen Anspruch, für Menschen einen Ort der Gastfreundschaft Gottes erfahrbar zu machen. Abt Dr. Johannes Gartner von der Benediktinerabtei Seckau verweist auf die jahrhundertelange Geschichte ordenseigener Spiritualität der Gastlichkeit durch eine Aktualisierung diesbezüglicher Grundregeln des Hl. Benedikt. Damit sucht man noch heute sowohl der Verpflichtung zur freundschaftlichen Aufnahme von Freunden als auch dem Schutz der Kommunität in der Abtei gerecht zu werden. (Redaktion)

Weshalb besuchen Leute ein Kloster? Einige sind Touristen, die in den Arkaden des Klosterhofes, in der Kühle der romanischen Basilika oder einfach im Klosterladen hoffen, vielleicht einen Mönch zu sehen, ähnlich wie einen Bären oder Affen im Zoo. Man könnte fast Schilder erwarten mit dem Hinweis „Mönche füttern verboten!“ Andere kommen wegen der Berühmtheit der Gebäude, der Gemälde oder Fresken, oder allenfalls, um einen schönen Gottesdienst zu erleben. Vor Jahrzehnten kommentierte ein Schauspieler ein feierliches Pontifikalamt, das er miterlebte, mit der Bemerkung: „Die haben hier einen genialen Regisseur!“

Viele kommen in der Hoffnung auf eine Begegnung mit Gott, auf einen Schimmer des Mysteriums. Wenn man auch heute von „Säkularisierung“ spricht, leben wir doch in einer Zeit, die von einer tiefen religiösen Suche gekennzeichnet ist. Die Menschen suchen nach dem Transzendenten in östlichen Religionen, in der New-Age-Bewegung, im Exotischen und Esoterischen. Häufig herrscht Misstrauen ge-

genüber der Kirche als Institution, außer vielleicht gegenüber Klöstern. Es gibt noch immer ein Vertrauen darauf, in den Klöstern etwas vom Geheimnis Gottes zu erahnen und zu erfahren. Eine Künstlerin sagte mir auf die Frage, warum sie so gerne nach Seckau kommt: „Dieser Ort hat eine besondere Ausstrahlung, Seckau ist mehr als ein Kloster auf der Landkarte, es ist für mich so etwas wie eine Überzeugung, wie eine Weltanschauung“.

In den letzten Jahren ist uns – gerade durch die Berichte und Bilder im Fernsehen – das Problem der Flüchtlinge und das Thema des Fremdseins hautnah gerückt. Tausende von Menschen müssen aus ihrer Heimat fliehen und sind auf der Suche nach einem neuen Lebensraum. Andererseits spüren wir gegenüber Gastarbeitern auch eine wachsende Ausländerfeindlichkeit, ja Angst vor Gewalt und Terror. Erleben wir nicht eine neue „Völkerwanderung“, ähnlich der Zeit, in der Benedikt von Nursia im Jahr 529 auf dem Montecassino in der Nähe von Neapel sein Kloster gründete?

In seiner „regula monachorum“ widmet er der Aufnahme von Gästen ein eigenes Kapitel, das Kapitel 53. Es ist einzigartig in der Landschaft der Mönchsregeln und der klösterlichen Literatur seiner Zeit. Trotz allem, was in dieser „Urkunde der Gastfreundschaft“ im geschichtlichen Kontext zeitbedingt ist und nicht kopiert werden kann, bleibt Benedikts Aussage auch für uns wegweisend und aktuell.

Das Kapitel 53 baut auf dem Fundament der Heiligen Schrift weiter, übernimmt Elemente der Spiritualität und Praxis der frühen Kirche und des alten Mönchtums, aber gibt dem Thema seine eigene Prägung durch die beinahe uneingeschränkte Annahme des Fremden und vor allem durch die christozentrische Ausrichtung.

Wir besitzen einen nach Inhalt und Darstellung hervorragenden Kommentar zur Benediktusregel, den Sr. Dr. Michaela Puzicha OSB¹ (Abtei Varensell), derzeit Leiterin des Monastischen Instituts in Salzburg, zu Pfingsten 2002 herausgegeben hat. Ihre Sachkenntnis und ihre Sprachkompetenz befähigten sie dazu.

Das biblische Fundament der Gastfreundschaft

Das Gottesvolk des Alten Bundes hatte in Ägypten das Fremdsein, aber auch die Hilfe Jahwes erfahren. Aus dieser Erfahrung resultieren die biblischen Weisungen zur Aufnahme von Fremden. Gastfreundschaft gilt als große Tugend und als Zeichen der Glaubwürdigkeit eines Lebens nach den Geboten. Das große Vorbild der Gastfreundschaft ist Abraham, der in den drei Fremden Gott selbst an seinen Tisch geladen hat. Der Prophet Jesaja

verkündet für die Endzeit ein großzügiges Festmahl für alle Völker, bei dem Jahwe selbst der Gastgeber sein wird.

Im Neuen Testament, besonders im Lukasevangelium, spielt die Gastfreundschaft im Leben Jesu eine wesentliche Rolle, da sein öffentliches Wirken sich häufig bei Gastmählern ereignet. Die gastliche Aufnahme bei Levi oder im Haus des Zachäus ist Zeichen ihrer Umkehr. Die Verweigerung der Gastfreundschaft durch die Samariter oder das heuchlerische Verhalten des Simon entlarvt dagegen ihren Unglauben. So wird die Gastfreundschaft eine der Einlassbedingungen für das Reich Gottes. Auch im Neuen Testament geschieht die Verkündigung des Reiches Gottes mit dem Bild vom Gastmahl, zu dem der Herr einlädt und bei dem er selber bedient. In den Pastoralbriefen ist Gastlichkeit ein Zeichen des Glaubens. Sie gehört zu den Amtspflichten des Bischofs.

Gastfreundschaft in der heidnischen Antike

Die Aufnahme von Fremden gehört zu den selbstverständlichen Pflichten der antiken Gesellschaft. Als Beispiele mögen einige Hinweise aus den Anfängen der europäischen Literatur, aus den beiden homerischen Epen des 8. Jahrhunderts v. Chr., genügen.

Nach einem Streit des Königs Agamemnon mit Achilleus schickt dieser im 9. Buch der Ilias Odysseus, Phoinix und Aias zu dem vergrämten Achilleus, um ihn zu bitten, wieder am Kampf gegen Troja teilzunehmen. Die Gesandten bleiben erfolglos, werden aber großzügig bewirtet. Ein schönes Beispiel ist auch die gastliche Aufnahme des Königs Priamos von Troja durch

¹ Michaela Puzicha OSB, Kommentar zur Benediktusregel, St. Ottilien, 2002. Das Buch ist bereits vergriffen; es wurde als Grundlage für einige Abschnitte dieses Beitrages verwendet.

Achilleus im letzten Buch der Ilias. Die beiden „Erzfeinde“ erkennen einer im anderen den Menschen, und Achilleus gibt dem greisen König den Leichnam seines Sohnes Hektor zur Bestattung zurück.

Odysseus beruft sich hingegen im 9. Buch der Odyssee vor dem Kyklopen Polyphem vergeblich auf den Schutz, den die Fremden in der Huld des Zeus genießen. Eine Karikatur vom Verhalten eines Gastes ist das Betragen der Freier im Haus des Odysseus in Ithaka, während Nausikaa, die Königstochter der Phäaken, den Fremdling mit unüberbietbarer Aufmerksamkeit aufnimmt und ihren Eltern vorstellt, die dem Fremden das Geleit in die Heimat geben, nachdem er bei einem festlichen Mahl der Tischgemeinschaft seine Abenteuer erzählt hat.

Elemente und Praxis der frühen Kirche und Traditionen aus dem Mönchtum

Die frühen Kirchenschriftsteller sehen in der Gastfreundschaft einen wesentlichen Ausdruck des christlichen Liebesgebotes. So ist ursprünglich der Bischof persönlich Träger, dann die Gemeinde Trägerin der Gastfreundschaft, denn diese gilt als Erweis für die Glaubwürdigkeit eines Lebens nach dem Evangelium. Neben zahlreichen Hinweisen der Kirchenväter auf biblische Begründungen gilt Abraham als das Beispiel eines Gastgebers schlechthin (Gen 18, 1–15). Die Gerichtssperikope in Matthäus 25,31–40 mit der Identitätsaussage Jesu gehört zu den am häufigsten zitierten Schriftstellen in der frühen Kirche überhaupt. Christus wird als derjenige gesehen, der im Fremden aufgenommen wird. Diese Praxis prägt sich in dem bekannten Wort Tertullians

aus: „Hast du deinen Bruder gesehen, dann hast du deinen Herrn gesehen“². Daraus entwickelte sich eine Theologie der Gastfreundschaft und eine Praxis des Umgangs mit den Fremden, die geradezu eine absolute Hochschätzung der Aufnahme von Gästen in der frühen Kirche zum Ausdruck bringt. Allerdings finden sich in den frühen Texten bereits Formulierungen, welche auch die Grenzen der Gastfreundschaft in den Blick nehmen, die in der Praxis eine wichtige Rolle spielen. Dazu gehören eine personelle Auswahl und die zeitliche Begrenzung der Aufnahme-dauer.

In den Mönchsregeln vor Benedikt finden sich nur wenige Hinweise zur Gastfreundschaft. Hier steht unser Kapitel 53 der Benediktusregel einzigartig da. Dagegen fällt der Vergleich mit der Überlieferung der Einsiedler, der sogenannten „Wüstenväter“, viel umfangreicher aus. Bereits in den „*Apophthegmata Patrum*“ wird die Hochschätzung der Gastfreundschaft bei den Anachoreten mit der Gerichtsrede im Matthäusevangelium und der gastlichen Aufnahme der drei Fremden durch Abraham begründet. Die Benediktusregel (RB) steht in besonderer Nähe zur „*Historia Monachorum*“. Alle Elemente und das Vokabular, das die Gastfreundschaft Benedikts charakterisiert, kommen auch in diesen Berichten vor.

I. Die Aufnahme der Gäste. Übersetzung und Kommentar von Kap 53 RB

1 Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus; denn er wird sagen: „Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen“.

² Tertullian, *De oratione* 26.

2 *Allen erweise man die angemessene Ehre, besonders den Brüdern im Glauben und den Pilgern.*

Der Ausdruck „Alle Fremden“ meint nicht die Zahl der Gäste, sondern die Offenheit der Gastfreundschaft. Ähnlich erweitert Benedikt das Blickfeld des 4. Gebotes von „Vater und Mutter ehren“ zu „alle Menschen ehren“ (RB 4, 8). – Hier fügt er sofort hinzu: „sie sollen aufgenommen werden“. Damit meint er mehr als Unterbringung und Versorgung, sondern „annehmen, aufnehmen“ in einem umfassenden Sinn. Es handelt sich um ein Schlüsselwort der Benediktusregel, das den verantwortungsvollen Umgang mit den Menschen beschreibt, sich wie ein Refrain durch unser Kapitel zieht und an die gastliche Aufnahme der drei Fremden bei Abraham erinnert.

Benedikt motiviert die Aufnahme der Gäste durch die Bestimmung „wie Christus“. Damit weist er auf das Zitat von Mt 25,35 hin. Von allen Mönchsregeln ist die Benediktusregel die einzige, die diese Begründung für die Gastfreundschaft beinhaltet! Die Ausrichtung auf Christus, der im Gast gegenwärtig ist, bildet das geistliche Zentrum von Kapitel 53. Diese Sicht wird im Vers 2 weitergeführt mit dem Hinweis auf die Ehrfurcht, wie sie dem Anderen entgegengebracht wird, weil in ihm Christus erkannt wird. Das Wort „angemessen“ kann in diesem Zusammenhang kaum eine soziale oder gesellschaftliche Bewertung meinen, sondern es bezeichnet die Einstellung zum Gast aufgrund seiner Zugehörigkeit zu Christus. Dies trifft in besonderer Weise auf „Brüder im Glauben“ zu, das heißt auf Mönche und Pilger.

Als weiteres Grundwort der Fremdenbetreuung zeigt sich in Vers 2 „erweisen“. Es drückt Zuwendung und Verantwortung aus.

3 *Sobald ein Gast gemeldet wird, sollen ihm daher der Obere und die Brüder voll dienstbereiter Liebe entgegensteilen.*

4 *Zuerst sollen sie miteinander beten und dann als Zeichen der Gemeinschaft den Friedenskuss austauschen.*

5 *Diesen Friedenskuss darf man wegen der Täuschungen des Teufels erst nach dem Gebet geben.*

In einer Hausliturgie, deren Riten aus der Praxis der frühen Kirche und des Mönchtums stammen, wird die Fremdenaufnahme in den christologischen Zusammenhang gestellt. Die Einstellung zu den Fremden wird durch drei Leitworte gedeutet: Liebe, Demut und Menschenfreundlichkeit.

Sie prägen die Atmosphäre der Gastaufnahme und sind bestimmend für den Umgang mit den Fremden. Die Liebe im Sinn der neutestamentlichen „agape“ weist die Gastfreundschaft als Bruderdienst aus. Sie ist unabhängig von Sympathie und Gefühl, sondern weist hin auf die Ausrichtung auf den Herrn in Gebet und Friedenskuss. Hier zeigt sich eine erste Einschränkung: die Gewährung des Friedens unterliegt einer Kontrolle, die sich auf zwei Dinge bezieht: die Klärung der Rechtgläubigkeit im Zusammenhang mit den altkirchlichen Häresien, zum Beispiel dem Arianismus. Das griechische Wort „symbolon“, das uns als Ausdruck für das Glaubensbekenntnis geläufig ist, bezeichnete in der Antike die Hälfte eines entzweigebrochenen Gegenstandes, etwa eines Siegels, die bei der Ankunft eines Gastes als Erkennungszeichen diente. Die beiden Teile wurden aneinandergefügt, um die Identität des Trägers zu überprüfen. Ein Beispiel aus der Frühzeit europäischer Literatur findet sich bereits im 6. Buch der Ilias. – Ein zweiter Grund für die Einschränkung bei Benedikt ist die Täuschung

durch die Dämonen. Die Gemeinschaft muss vor allem Bösen geschützt werden.

6 Allen Gästen bezeuge man bei der Begrüßung und beim Abschied in tiefer Demut:

7 man verneige sich, werfe sich ganz zu Boden und verehere so in ihnen Christus, der in Wahrheit aufgenommen wird.

Die Zeremonien sind Ausdruck der Demut dem Gast gegenüber. Sie geht über menschliche Ehrerbietung weit hinaus und ist die Ehrfurcht vor Menschen, in denen Christus gegenwärtig ist. Im Zentrum dieses Ritus wird die christozentrische Identitätsaussage von Vers 1 wieder aufgenommen. Es ist dies eine verstärkende und einprägsame Wiederholung.

8 Hat man die Gäste aufgenommen, nehme man sie mit zum Gebet; dann setze sich der Obere zu ihnen oder ein Bruder, dem er es aufträgt.

9 Man lese dem Gast die Weisung Gottes vor, um ihn im Glauben zu erbauen; dann nehme man sich mit aller Aufmerksamkeit gastfreundlich seiner an.

10 Das Fasten breche der Obere dem Gast zuliebe, nur nicht an einem allgemein vorgeschriebenen Fasttag, der eingehalten werden muss.

11 Die Brüder aber fasten wie gewohnt.

Nach dieser Zeremonie ist der Gast wirklich aufgenommen. War bisher von der Beteiligung durch die ganze Gemeinschaft die Rede, ist die weitere Betreuung Aufgabe des Oberen. Mit „dazusetzen“ nimmt Benedikt einen Begriff auf, den er sonst mit der Hinwendung zur Heiligen Schrift verbindet. Es bedeutet aber auch, dass sich der Obere für die Gäste Zeit nehmen soll.

Die Menschenfreundlichkeit bringt ein Grundanliegen der Benediktusregel zur Sprache, das sich im Umgang mit den Brüdern in zahlreichen Kapiteln findet. Sie umfasst den ganzen Menschen und äußert sich in großzügiger Bewirtung. Diese geschieht in einer Atmosphäre der Aufmerksamkeit und Herzlichkeit, zu der auch die Lockerung klösterlicher Regeln um des Gastes willen gehört wie Schweigen und Fasten. Allerdings fügt Benedikt hier eine zweite Einschränkung ein, die das Fasten der Brüder grundsätzlich aufrechterhält, aber auch den Oberen nur bedingt davon ausnimmt.

12 Der Abt gieße den Gästen Wasser über die Hände;

13 Abt und Brüder zusammen sollen allen Gästen die Füße waschen.

14 Nach der Fußwaschung beten sie den Psalmvers: „Wir haben, o Gott, deine Barmherzigkeit aufgenommen inmitten deines Tempels“.

Die Bezeichnung des Oberen wechselt ab Vers 12 und wird auf den „Abt“ hin konkretisiert. Die Fußwaschung spielt bei der Fremdenaufnahme im christlichen Bereich und im monastischen Brauchtum immer eine wichtige Rolle. Sie ist Erfüllung der Weisung in Joh 13,15 und weist durch das abschließende Psalmzitat³ nochmals auf den gegenwärtigen Christus hin. Der Gast bringt die Barmherzigkeit Gottes, das heißt den Herrn selbst, in die klösterliche Gemeinschaft. Dieses Psalmzitat begegnet uns jedes Jahr zur Eröffnung der Eucharistiefeier am Fest der Darstellung des Herrn am 2. Februar, wo die Kirche die Aufnahme des Messias im Tempel zu Jerusalem durch das alttestamentliche Gottesvolk, vertreten in Simeon und Hanna, feiert (Lk 2,21–40).

³ Ps. 48,10

15 *Vor allem bei der Aufnahme von Armen und Pilgern zeige man Eifer und Sorge; denn besonders in ihnen wird Christus aufgenommen. Das Auftreten der Reichen verschafft sich ja von selbst Beachtung.*

Die Gegenwart Christi ereignet sich nach Mt 25,40 vor allem in der Aufnahme der Geringsten. Benedikt verwendet hier ein Vokabular, das auch sonst in der Benediktusregel die Fürsorge und Hilfe des Abtes für die Schwachen ausdrückt. Als Abschluss des ersten Teils nimmt Vers 15 noch einmal die christozentrische Motivation des Anfangs auf, sodass sie gleichsam eine Klammer bildet. Damit unterstreicht Benedikt seine biblische und christologische Sicht der Gastfreundschaft und seine grundsätzliche Option für die Armen.

16 *Abt und Gäste sollen eine eigene Küche haben; so stören Gäste, die unvorhergesehen kommen und dem Kloster nie fehlen, die Brüder nicht.*

17 *Diese Küche übernehmen für je ein Jahr zwei Brüder, die für diese Arbeit gut geeignet sind.*

18 *Sooft sie es brauchen, gebe man ihnen Hilfen, damit sie ohne Murren dienen; sind sie jedoch zu wenig beschäftigt, sollen sie zu der Arbeit gehen, die man ihnen aufträgt.*

Mit deutlichem Unterschied in Terminologie und Argumentation beginnt der zweite Teil, der sich praktischen Fragen der Gastaufnahme zuwendet. Manche Kommentatoren⁴ nehmen an, dass zwischen dem ersten und dem zweiten Teil eine Entwicklung im Leben und Umfeld Benedikts stattgefunden hat.

Im zweiten Teil scheint nach dieser

Ansicht die Gemeinschaft angewachsen zu sein. Den ersten Teil kann man sich noch gut in Subiaco in der ersten Phase Benedikts praktiziert vorstellen. Wenn ab und zu ein Fremder sich in die Einsamkeit verliert, kann man ihm voll Eifer entgegenlaufen, all die Begrüßungsriten vollziehen, bei ihm sitzen usw. Aber wenn man an die Situation in Montecassino denkt, eventuell noch zur Zeit der Gotenkriege, dann versteht man, dass praktische Schutzmaßnahmen für die Gemeinschaft und eine Organisation der Gastfreundschaft für die Fremden notwendig werden. Die Weisungen könnte man als „Aktionsmodelle“ bezeichnen. Sie sollen die Qualität und Richtung unseres Handelns aufzeigen und müssen sehr ernst genommen werden, aber nicht in dem Sinn, dass sie auf der praktischen Ebene heute noch wörtlich zu erfüllen wären. So sind etwa für eine klösterliche Gemeinschaft, die inmitten der Stadt lebt, Schutz und Organisation unumgänglich.

All diese Weisungen im Kapitel 53 bleiben zeitlos verpflichtend, aber sie sollen nicht dem Buchstaben nach kopiert werden. Auf ähnlicher Ebene liegen die Weisungen Jesu in der Bergpredigt vom Hinhalten der anderen Wange oder vom Ausreißen des Auges, das zur Sünde verführt (Mt 5,39.29).

Die Zuweisung einer eigenen Küche für Abt und Gäste betont, dass der Kontakt mit dem Gast in erster Linie Sache des Oberen ist. Auch in praktischen Fragen gilt der Vorrang des monastischen Lebens vor der Gastfreundschaft. Die Regelungen haben letztlich das Ziel, den Frieden der Gemeinschaft zu erhalten. Die Küchenbrüder müssen für ihren Dienst qualifiziert sein. Die

⁴ Vgl. Aquinata Böckmann OSB, *Perspektiven der Regula Benedicti*. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln 53, 58, 72, 73, Münsterschwarzach 1986, 221f.

zusätzliche Hilfe bei Überlastung ist für Benedikt ein durchgehendes Anliegen.

19 *Doch nicht nur hier, sondern für alle Aufgabenbereiche im Kloster gelte der Grundsatz:*

20 *Wer Hilfe braucht, soll sie erhalten; wer jedoch frei ist, übernehme gehorsam jeden Auftrag.*

21 *Die Unterkunft für die Gäste vertraue man einem Bruder an, der von Gottesfurcht ganz durchdrungen ist.*

22 *Dort sollen genügend Betten bereitstehen. Das Haus Gottes soll von Weisen weise verwaltet werden.*

Benedikt bekundet durch den Hinweis auf die Ausstattung des Gastraumes mit hergerichteten Betten noch einmal die Bereitwilligkeit zur Fremdenaufnahme. Der verantwortliche Bruder wird gekennzeichnet durch ein geistliches Profil, wie es sich auch sonst in der Benediktusregel findet. Gottesfurcht und Weisheit sind für Benedikt grundlegende Kriterien für die Eignung zu Aufgaben und Ämtern. Zusammenfassend wird die Gastfreundschaft in einen geistlichen Raum gestellt, wenn im Rückgriff auf Vers 14 vom Haus Gottes gesprochen wird. Diese Verbindung verdeutlicht noch einmal die Verantwortung für die Gäste, aber auch für das Kloster als Ort der Gegenwart Gottes.

23 *Mit den Gästen darf niemand ohne Auftrag zusammensein oder sprechen.*

24 *Wer ihnen begegnet oder sie sieht, grüße sie, wie schon gesagt, in Demut, bitte um den Segen und gehe weiter mit der Bemerkung, es sei ihm nicht gestattet, sich mit einem Gast zu unterhalten.*

Den Abschluss des Kapitels bildet eine Einschränkung, die als befremdliche Härte ausgelegt werden könnte. In dieser Frage findet sich jedoch in den Mönchsregeln eine breite Übereinstimmung. Die monastischen Werte haben unbedingten Vorrang. Die Einschränkungen sind daher nicht als Ablehnung oder Geringschätzung des Gastes zu verstehen, sondern betonen die Ernsthaftigkeit des gemeinsamen Lebens und sind Weisungen für das Verhalten der Brüder. So wird der Gast auch vor Geschwätz geschützt.

II. Das Thema Gastfreundschaft im Leben des heiligen Benedikt – Das Zweite Buch der Dialoge Papst Gregors des Großen⁵

Neben der Benediktusregel schöpfen wir noch aus einer anderen Quelle benediktinischer Spiritualität, der Darstellung von Benedikts Lebensweg durch Papst Gregor den Großen. Dieses Werk ist die einzige Quelle über das Leben und Wirken des Gründungsabtes von Montecassino. Alle Angaben, die über Benedikt gemacht werden können, stützen sich auf die Aussagen Gregors, der sich im 2. Buch seines Werks „Dialoge“ mit Benedikt beschäftigt, weil er in ihm die Identifikationsfigur eines Mönches und Seelsorgers entdeckt hat. Wie kaum ein anderes Werk hat dieses Buch die Spiritualität des benediktinischen Mönchtums durch Jahrhunderte beeinflusst, was man auch daran erkennen kann, dass dieses lateinische Werk sogar ins Griechische übersetzt wurde; dies stellt in der gesamten heidnischen und christlichen lateinischen Literatur eine absolute Ausnahme dar.

⁵ Gregor der Große, Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge, lateinisch und deutsch, mit einer ausführlichen Einleitung von Sr. Dr. Michaela Puzicha OSB, herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz. Erzabtei St. Ottilien, 1994.

Es gehört zu den am weitesten verbreiteten und am häufigsten gelesenen Werken in den Klöstern Europas. – In den letzten Jahren stellte der englische Historiker und Theologe Francis Clark eine These auf, in der er den Beweis gegen die Verfasserschaft Gregors für die *Dialoge* antrat⁶. Clark argumentiert auf zwei Ebenen. Er verweist auf die späte handschriftliche Bezeugung der *Dialoge* – wobei er allerdings nicht unparteiisch vorgeht. Ferner unterzieht er das Werk einer analytischen Textkritik, ohne darauf zu achten, dass sich antike Rhetorik in mehreren Stilformen ausdrücken konnte. Clarks Thesen haben breite Resonanz gefunden, wurden aber durch gewichtige Gründe zugunsten der Verfasserschaft Gregor widerlegt⁷, sodass das zweite Buch der *Dialoge*, das dem Leben Benedikts von Nursia gewidmet ist, in seiner spirituellen Sichtweise erneut bestätigt wurde.

Papst Gregor schrieb die vier Bücher der *Dialoge* zwischen Juli 593 und November 594 als Ergebnis seiner „Besinnungstage“ und als Heilmittel gegen die „tiefe Niedergeschlagenheit“, mit der er als Folge der Beschwerden und Überforderungen seines Amtes zu ringen hatte. Dabei handelt es sich nicht um eine Biografie Benedikts mit einer Aufzählung von Fakten nach den Methoden moderner Geschichtsschreibung, sondern Gregor fasst in der Gestalt Benedikts alles zusammen, was ihm für sein eigenes Leben kostbar erscheint, aber nicht immer durchgehalten und verwirklicht werden kann. Das Leben Benedikts ist dargestellt in Form eines Wechselspruchs zwischen dem

Verfasser Gregor und seinem Diakon Petrus. Daher der Name „*Dialoge*“. Zum literarischen Aufbau gehören nicht nur die Taten Benedikts, sondern Exkurse über Grundfragen des geistlichen Lebens, die wiederum in einem anderen Stil gehalten sind und immer auf die Heilige Schrift verweisen.

Das Zweite Buch der *Dialoge* hat einen sehr kunstvollen Aufbau, auf den ich hier nicht eingehen kann, weil er über unser Thema der Gastfreundschaft hinausgeht. Benedikts Leben ist vergleichbar mit einer Galerie von mehr als 40 Begegnungserzählungen und bietet gleichsam ein Bilderbuch zum Kapitel 53 der Benediktusregel.

Aus den zahlreichen „Ikonen“ Gregors zum Leben Benedikts wähle ich den Besuch eines Königs und eines Bischofs in Montecassino aus, die uns daran erinnern, wozu benediktinische Gastfreundschaft – auch für den Menschen von heute – herausgefordert und befähigt ist. Die Begegnung Benedikts mit dem Gotenkönig Totila kann für die zweite Hälfte des Jahres 546 nachgewiesen werden. Ferner sagen uns die Historiker, dass Bischof Sabinus von Canusium zu Beginn des Jahres 547 den Abt von Montecassino besucht hat. Lassen wir zunächst Papst Gregor im Zweiten Buch der *Dialoge*, Kapitel 14 und 15 selbst zu Wort kommen!

Die Begegnung mit König Totila

Zur Zeit der Goten hörte ihr König Totila, der heilige Mann sei prophetisch begabt. Er zog zum Kloster, hielt in einiger Entfernung an und ließ seine bevorstehende Ankunft melden. Vom Kloster wurde ihm sofort mitgeteilt, er könne kommen.

⁶ F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 Bde. (Studies in the History of the Christian Thought 37 und 38).

⁷ P. Engelbert, Hat Papst Gregor der Große die „*Dialoge*“ geschrieben?, in: *Erbe und Auftrag* 64 (1988), 255–265, ders., Neue Forschungen zu den „*Dialogen*“ Gregors des Großen, in: *Erbe und Auftrag* 65 (1989), 376–393.

Weil Totila aber misstrauisch war, wollte er herausfinden, ob der Mann Gottes wirklich prophetischen Geist besitze. Er gab deshalb einem seiner Schwerträger namens Riggo seine Schuhe, ließ ihn die königlichen Gewänder anziehen und befahl ihm, sich dem Mann Gottes als König Totila vorzustellen. Zum Gefolge gab er ihm drei Grafen aus seiner engsten Begleitung mit: Vult, Ruderich und Blidin. Vor dem Diener Gottes sollten sie so tun, als ob Riggo der König Totila wäre, und ständig an seiner Seite bleiben. Er gab ihnen noch weitere Gefolgsleute und Schwerträger mit. So sollte jeder wegen dieses Gefolges und der Prunkgewänder denken, Riggo wäre der König.

Riggo betrat in den königlichen Gewändern und mit großem Gefolge den Klosterbereich. Der Mann Gottes saß in einiger Entfernung. Er sah Riggo, ließ ihn bis in Hörweite kommen und rief ihm zu: „Leg ab, mein Sohn! Leg ab, was du anhast! Es gehört nicht dir!“

Riggo fiel sofort zu Boden; er war zu Tode erschrocken, weil er es gewagt hatte, mit einem solchen Mann sein Spiel zu treiben. Auch alle anderen, die mit ihm zum Mann Gottes gekommen waren, stürzten fassungslos zu Boden.

Sie standen dann wieder auf, wagten aber nicht, sich Benedikt zu nähern, sondern sie kehrten zu ihrem König zurück und berichteten ihm, wie rasch sie durchschaut worden waren.

Hierauf begab sich Totila selbst zum Mann Gottes. Er sah ihn in einiger Entfernung dasitzen, hatte aber nicht den Mut, näher zu kommen, sondern warf sich auf die Erde. Zwei oder dreimal sagte ihm der Mann Gottes: „Steh auf!“, aber Totila wagte nicht, sich vor ihm aufzurichten. Da ging Benedikt, der Diener des Herrn Jesus Christus, schließlich selbst zum König hin, der am Boden lag, und hob ihn eigenhändig auf.

Er hielt ihm seine Untaten vor und sagte ihm mit wenigen Worten sein künftiges Geschick voraus: „Viel Böses tust du, und viel Böses hast du getan. Laß endlich ab von deinen bösen Taten! Ja, du wirst in Rom einziehen und auch das Meer überqueren. Neun Jahre wirst du regieren, doch im zehnten wirst du sterben.“

Der König erschrak sehr, als er das hörte. Er bat ihn um sein Gebet und zog wieder ab. Von da an war er nicht mehr so grausam.

Bald darauf kam er tatsächlich nach Rom und setzte auch nach Sizilien über. Nach dem Ratschluss des allmächtigen Gottes verlor er jedoch im zehnten Jahr seiner Regierung Herrschaft und Leben.

Übrigens kam der Bischof der Kirche von Canusium oft zum Diener Gottes; Benedikt liebte ihn sehr wegen seines vorbildlichen Lebens.

Einmal sprachen sie miteinander über den Einzug des Königs Totila in Rom und den Untergang der Stadt. Da sagte der Bischof: „Der König wird diese Stadt so zerstören, dass sie unbewohnbar wird!“ Doch der Mann Gottes erwiderte ihm: „Nein, nicht von fremden Völkern wird Rom zerstört werden. Es wird von Unwetter und Blitzschlag, von Stürmen und Erdbeben heimgesucht und in sich zerfallen.“

Bei diesen drei Begegnungsszenen sind folgende Haltungen Benedikts zu erkennen:

1) Unterscheidung der Geister

Benedikt hat keine Angst, noch kennt er berechnende Unterwürfigkeit, denn er ist in Gott verwurzelt. Die Gesellschaft schätzt er realistisch ein. Benedikt „sieht mit dem Herzen gut“*. So vermag er der Gesellschaft den Spiegel vor Augen zu halten, die Wahrheit. Benedikts Worte an Riggo haben geradezu therapeutische Wirkung. Seine Gabe der Unterscheidung der Geister

* Antoine de Saint-Exupéry, *Der kleine Prinz*, Zürich 1950.

erkennt an seinem Gesprächspartner die ausgeborgten und eingelernten Verhaltensmuster. Benedikt deckt Riggos Fremdbestimmtheit auf und befreit ihn zu sich selbst. Diese Begegnung enthält einen bleibend-gültigen Maßstab für jedes seelsorgliche Gespräch, das in die Tiefe gehen und dem Mitmenschen weiterhelfen soll. Benedikt bleibt nicht an der Oberfläche, er hält sich nicht auf mit unverbindlichen Höflichkeiten, sondern schenkt dem, der zu ihm kommt, ein hartes, aber nahrhaftes Stück Brot.

2) Brüderliche Zurechtweisung

Bei der Lektüre der Begegnung Benedikts mit dem Gotenkönig mag in uns die Frage aufkommen: Was regiert die Welt wirklich, der Geist oder die Gewalt? –

Benedikts strenge Festigkeit und doch auch Milde, gewachsen in der Schule des Herrendienstes, beugt den Stolz des Barbaren, der seinen Weg nach Macht und Erfolg bemisst, aber nun, beeindruckt von Benedikts Persönlichkeit und geistlicher Ausstrahlung, von seinem Auftreten und von seinem Wort, die Hintergründe menschlicher Schicksale zu errahnen beginnt. Benedikt hebt den König auf, er verachtet ihn nicht, sondern geht auf ihn zu.

Er hält ihm, wie Max Frisch⁹ einmal gesagt hat, die Wahrheit hin wie einen wärmenden Mantel, er deutet ihm den Sinn des Lebens und wird so für ihn zum Wegweiser.

Benedikt hilft dem König, innerlich aufzustehen von seinen Beschwernissen, die ihn niederdrücken. Mit einem Wort: Er richtet ihn auf und segnet ihn. Ist das nicht ein Bild dafür, was auch der heutige, innerlich unbehaute Mensch vom Kloster erwarten darf?

3) Dienst des Klosters an der Kirche

Benedikt bejaht die Schicksalsgemeinschaft seines Klosters mit der Kirche des Bischofs. Er kennt keinen Neid und keine Rivalität, er sieht und schätzt das Gute an den anderen. Im Urtext der Dialoge ist kaum zu unterscheiden, wer wem besonders zugetan war, also dürfen wir annehmen, dass beide – jener, der das Amt bekleidete, und der andere mit seiner prophetischen Existenz – einander schätzten. Liegt in dieser Beziehung Benedikts zu Bischof Sabinus nicht ein Modell für die Beziehung und die Schicksalsgemeinschaft von Diözese und Kloster, von Welt- und Ordensklerus, heute?

Der Bischof steht der Politik und dem Weltgeschehen näher als der Mönch, der in der Klausur lebt. Er sieht, wie viele unserer Zeitgenossen, die Zukunft als Bedrohung für den Menschen. Benedikt dagegen ahnt nicht nur Zukünftiges, er schaut furchtlos in die Zukunft und deutet sie im Licht Christi, wie es das II. Vatikanum der ganzen Kirche als Verpflichtung nahelegt: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“¹⁰.

Benedikt kennt keine Weltuntergangsstimmung oder Resignation, er ist ein Mann des Glaubens und deshalb offen für die Zukunft. Er sieht in den Germanen der Völkerwanderung keineswegs eine Gefahr für die Kirche: Was für ein Weitblick! Benedikt ist überzeugt, und so kann er auch den Bischof überzeugen, dass Gottes Wirken menschliches Können und Planen übersteigt, denn er weiß, dass diese Welt vergeht, aber er ist sich auch bewusst, dass in der

⁹ Max Frisch, *Stiller*. Roman. Frankfurt/M. 1976.

¹⁰ *Gaudium et Spes* 4.

Vergänglichkeit der irdischen Dinge sich die Unzerstörbarkeit der göttlichen Dinge erweist. So wird Benedikt zum Boten christlicher Hoffnung für die Kirche und die Gesellschaft von damals und heute!

Zusammenfassung: Das Zentrum des Klosters – der Thron des Herrn

Jeder Besucher, der die Basilika von Seckau betritt, wird angezogen von der romanischen Kreuzigungsgruppe, die seit 1964 nach einer Idee von Clemens

Holzmeister gleichsam über dem Altar schwebt. Der Altar steht im Zentrum unserer Abteien. Er ist Zeichen der Entäußerung Christi und für den Mönch Höhepunkt der Trennung von allem, was die Nachfolge des Herrn hindert, sowie Bild einer Heimatlosigkeit, die eingeht in die Hingabe Christi an den Vater und für die vielen. Der Altar als Symbol des Todes Christi ist aber auch Sinnbild der Mahlgemeinschaft und universale Einladung, ja Bild unserer ureigenen Berufung, die Menschen unserer Zeit hinzuführen zur Gastfreundschaft Gottes.

Quellen und weiterführende Literatur

Zur Benediktusregel:

Die Benediktusregel, lateinisch und deutsch, herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz, Beuron 1992.

Aquinata Böckmann OSB, Perspektiven der Regula Benedicti, ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln 53, 58, 72, 73, Münsterschwarzach 1986.

Michaela Puzicha OSB, Kommentar zur Benediktusregel (mit einer Einführung von Christian Schütz), im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz, Erzabtei St. Ottilien 2002.

Zu den Dialogen Papst Gregors des Großen = Lebensbild des heiligen Benedikt:

Gregor der Große, Der hl. Benedikt, Buch II der Dialoge, lateinisch und deutsch, mit einer ausführlichen Einleitung von Sr. Dr. *Michaela Puzicha OSB*, herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz, Erzabtei St. Ottilien 1994.

Berthold Heigl/Johannes Gartner/Thomas Hessler, Psiathion. Meditationen zum 2. Buch der Dialoge Papst Gregors des Großen, 3., neubearbeitete Auflage, Stift Seitenstetten 1996.

Zum Thema benediktinische Gastfreundschaft:

Corona Bamberg OSB, Mönchtum in einer heimatlosen Welt, Würzburg 1984.

Drutmar Cremer, Benedikt von Nursia, Bilder seines Lebens. Mit einem Beitrag von *P. Severin Schneider OSB*, Seckau Würzburg, 1980, 40.

Gerhard Gartner, Geistliche Führung durch Begegnung. Gedanken zum geistlichen Gespräch in den Dialogen Gregors des Großen, in: *Verbum caro factum est*, Festschrift für Weihbischof Dr. Alois Stöger zur Vollendung seines 80. Lebensjahres, St. Pölten-Wien 1984, 229–238.

Timothy Radcliff OP, Magister generalis, der Thron Gottes, Ansprache auf dem Äbtekongress, September 2000, Rom, St. Anselmo, veröffentlicht in der Zeitschrift „Monastische Informationen“, Nr. 106, 15. Dezember 2000, 24–32.

Der „Klosterführer“ aktualisiert und erweitert

Klosterführer

*Christliche Stätten der Besinnung
im deutschsprachigen Raum*

Buchausgabe:

Mit herausnehmbarer Landkarte
3. Auflage 2004. Ca. 256 S., Kt.
Ca. € (D) 16,50/ € (A) 17,-*
/ CHF 29,40
ISBN 3-7867-2243-9

CD-ROM:

2. Auflage 2004.
Ca. € (D) 16,50/ € (A) 17,-*
/ CHF 31,-
ISBN 3-7867-2394-X



Ein unentbehrliches Standardwerk für alle, die private oder gemeinschaftliche Besinnungstage vorbereiten!

Der „Klosterführer“ gibt seit vielen Jahren als guter Begleiter all denen eine wertvolle Hilfe an die Hand, die in geistlicher Umgebung, nicht selten auch in reizvoller Landschaft, einige Stunden oder auch Tage der Ruhe und Einkehr suchen. Buch und CD-ROM enthalten die aktualisierten Angaben zu über 200 katholischen Klöstern und evangelischen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum. Jeder Eintrag nennt Adresse und Anfahrtsweg, Geschichte, Sehenswürdigkeiten, Gottesdienstzeiten, Unterkunftsmöglichkeiten, besondere Angebote und vieles mehr.

Die CD-ROM bietet darüber hinaus in den meisten Fällen Fotos, die etwas von der besonderen Atmosphäre des jeweiligen Hauses vermitteln können. Nicht zuletzt durch die komfortable Volltextsuche ist es möglich, schnell eine Stätte zu finden, die den eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen entspricht.

Matthias-Grünewald-Verlag · Postfach 30 80 · 55020 Mainz
www.gruenewaldverlag.de



JOHANNES PAUSCH

Ein neues Kloster sucht Antworten auf die Herausforderungen der Zeit

Mönche suchen in ihrer Berufung Gottes Willen zu erkennen und eine Antwort zu geben durch ihre Lebensform. Der Anruf Gottes ereignet sich im konkreten Alltag und in den Fragen und Nöten der Zeit. Die Benediktiner von Gut Aich (Salzburg) sehen ihre noch junge Gründung in Zusammenhang mit den Herausforderungen, die alle Menschen bewegen. Pater Johannes Pausch, Superior des Klosters Gut Aich, skizziert diese Herausforderungen und deutet an, welche Antworten seine Kommunität aus ihrer benediktinischen Spiritualität heraus zu geben versucht. (Redaktion)

1. Antwort suchen – Verantwortung übernehmen

Ein neues Kloster wird nicht deshalb gegründet, weil Mönche gerade nichts anderes zu tun haben, sich langweilen oder einem Modetrend folgen.¹ Eine Klostergründung will Menschen dazu befähigen, Antworten zu suchen und zu geben auf die Fragen des Lebens, der Entwicklung, der Herausforderungen der Zeit und der drängenden Bedürfnisse, die sich in allen Bereichen des Lebens stellen. Sie will nicht Antworten auf Fragen von gestern geben, die heute keiner mehr stellt, die niemanden bewegen und interessieren. Klostergründungen sind immer dann möglich geworden und haben Beständigkeit dadurch erhalten, dass sie in der Undurchschaubarkeit von Lebensvollzügen die Sehnsucht nach Erkenntnis in den Zeichen der Zeit und im Hören auf die ursprüngliche Sendung gefunden haben. Diese Gottsuche, die

erste Aufgabe der Benediktiner, wird zu jeder Zeit neu beschrieben und definiert werden müssen.

Benediktinische Spiritualität ist ein Weg zu einer lebendigen Gotteserfahrung, die zugleich Selbst-, Fremd- und Welterfahrung einschließt. Sie will Einzelne in einer Gemeinschaft motivieren, Verantwortung für sich selbst und füreinander zu übernehmen, und sieht in diesem verantwortlichen Denken, Fühlen und Handeln einen Weg zu Gott. Sie leitet sich von grundlegenden biblischen Glaubenserfahrungen ab. Benedikt versucht mit seiner Regel das konkrete Leben einer Gemeinschaft von Gottsuchenden zu ordnen. In dieser Regel will er nichts Schweres, Hartes und Raues festlegen,² sondern eine Brücke bauen, die menschliches Suchen und menschliche Sehnsucht hinführt zu einer Gotteserfahrung. Er beschreibt seine Regel und damit auch benediktinische Spiritualität als einen „Anfang“ des geistlichen Lebens.

¹ Gut Aich, das „Gut am Wasser“, war wahrscheinlich ein Hof des Klosters Mondsee. Das Kloster liegt am Fuße des Schafberges, am alten Wallfahrtsweg zwischen dem ehemaligen Benediktinerkloster Mondsee und St. Wolfgang. 1993–1000 Jahre nach dem Tod des hl. Wolfgang – begannen hier wieder Mönche ihr geistliches Leben und knüpften bewusst an die Tradition der Benediktiner im Salzkammergut an. Das Kloster ist seit 1999 (ad experimentum) kanonisch errichtet und Teil der Österreichischen Benediktinerkongregation.

² Vgl. Regula Benedicti (RB) Prol., 45–50.

2. Der Mensch zwischen Egotrip und Vermassung

Immer sucht der Mensch sich selbst und nach Beziehung zu anderen. In der Gegenwart gerät er in die Gefahren des Egotrips und der Vermassung. Um Lebenssinn zu finden, muss der Mensch seine Individualität entdecken und gleichzeitig gemeinschaftsfähig werden. Der gegenwärtige Trend zum Egotrip hat nicht dazu geführt, dass Menschen mehr Individualität gefunden haben, denn echte Individualität bringt immer auch eine Entfaltung der Gemeinschaftsfähigkeit; Egoismus führt hingegen zur Vermassung. Die Gefahr der Gegenwart ist eine Masse von Egoisten, die weder als Einzelne noch in der Gesellschaft lebensfähig sind. Wenn Mönche in einer Gemeinschaft leben, versuchen sie sowohl ihre eigene Individualität zu entfalten als auch Verantwortung für eine Gemeinschaft zu übernehmen, nicht nur für die Gemeinschaft eines Klosters, sondern auch für die Gesellschaft, in der Kirche und in der Welt.

3. Balance halten zwischen Stabilität und Flexibilität

Die Dynamisierung aller Lebensvollzüge suggeriert, dass Flexibilität unbedingt notwendig ist, und vergisst, dass diese nur dann möglich sein kann, wenn Stabilität immer wieder gesucht wird und gegeben ist. In einer Zeit, in der Beziehungen keine Dauer mehr haben, Arbeitsplätze permanent gewechselt werden müssen, in der eine Flut von Informationen mit dem Appell an Menschen herantritt, sie müssten beweglich sein, wird vergessen, dass Flexibilität nur durch Stabilität des Einzel-

nen, der sozialen Bezugsgruppen, der Familien und der Gesellschaftssysteme erreicht werden kann. Ohne eine gesunde Balance zwischen Stabilität und Flexibilität gibt es kein Wachstum. Stabilität bedeutet zwar immer auch Grenzen achten, Treue und Feststehen in Grundsätzen. Aber ohne diese innere und äußere Stabilität kann keine Flexibilität, keine Bewegung, keine Entwicklung erreicht werden. Zwischen Stabilität und Flexibilität herrscht immer eine Spannung, die nur durch eine gleichzeitige Entwicklung beider Pole fruchtbar werden kann.

Benediktinermönche nennen als ihre Zielperspektive Stabilität und Flexibilität (*stabilitas* und *conversatio*). Im praktischen Leben soll dadurch die bestmögliche Entwicklung für den Einzelnen, für eine Gemeinschaft, aber auch für wirtschaftliches, soziales und spirituelles Wachstum geschaffen werden. Ein Benediktinerkloster ist Modell sowohl für eine dynamische Stabilität als auch für eine gesunde Flexibilität.

Ziele benediktinischer Spiritualität

Benedikt formuliert in seiner Regel die Ziele benediktinischen Lebens und seiner Spiritualität in drei Gelübden, die die Mönche nach einer längeren Zeit der Einübung und der Prüfung ablegen. Diese Gelübde sind Lebensgrundhaltungen, die immer neu als Ziel angestrebt werden müssen. Ohne die Verpflichtungen auf diese Grundhaltungen wird es nur schwer möglich sein, benediktinische Spiritualität zu leben.³

- *Stabilitas sua – et in congregatione* = Selbstständigkeit und Mitverantwortung;
- *Conversatio morum suorum* = Lebenswandel – Bewegung;

³ Vgl. RB 58,17–18; RB 4,78.

- *Oboedientia* = Gehorsam = Verpflichtung zum gemeinsamen Hören und zum Umsetzen des gemeinsam Gehörten.

4. Lebendige Auseinandersetzung statt virtueller Erfahrungen

Menschliche Vollzüge, Menschenleben und die Wahrnehmung des Lebens werden mehr und mehr nur noch virtuell erfahren. Es fehlt zunehmend die lebendige Auseinandersetzung mit Menschen, Dingen und Ereignissen, das achtsame aufeinander Hören und vor allem die lebendige Kommunikation.

Kinder, Jugendliche und Erwachsene chatten zwar in virtuellen Räumen und agieren scheinbar tatsächlich miteinander und suggerieren sich Kommunikation, Beziehung und Lebenserfahrung. In Wirklichkeit aber vereinsamen sie und werden zunehmend unfähig, Fragen und Konflikte ihres persönlichen Lebens zu lösen. Depressionen und Suchterkrankungen in jeder Form nehmen zu, während die Fähigkeit, durch Kommunikation in Beziehungen Konflikte zu lösen, abnimmt.

Ein Benediktinerkloster in der Gegenwart muss Modell sein, in dem Räume für lebendige Auseinandersetzungen, für Zusammenarbeit, für Kommunikation und für die Lösung von Schwierigkeiten angeboten werden.

5. Die Gabe der Unterscheidung in einer gigantischen Informationsflut

Das grundlegende Problem unserer Kommunikationsgesellschaft besteht nicht darin, dass wir zu wenige, sondern dass wir zu viele Informationen haben, die wir nicht mehr wahrnehmen, nicht mehr verarbeiten und deshalb nicht mehr für unser Leben brauchbar

einsetzen können. Es wird in Zukunft besonderer Anstrengungen bedürfen, damit Einzelne und Gruppen wieder die Gabe der Unterscheidung lernen, um brauchbare Informationen für das Leben zu finden, um zu unterscheiden, was sinnvoll, effektiv, nützlich und vor allem lebensfördernd ist. Aus dem unendlich großen Angebot von Möglichkeiten müssen jene Goldkörner herausgefunden werden, die das Leben durchschaubarer, brauchbarer und effektiver machen.

Es geht also nicht darum, noch mehr Informationen zu geben oder wichtige Informationen nicht zu geben, sondern einen Raum des Bewusstwerdens und der Reflexion zu schaffen.

Ob die Einübung der Gabe der Unterscheidung, nach der Regel des hl. Benedikt die Mutter aller Tugenden, eine Hilfe dazu sein kann, wird sich im konkreten Alltag eines Klosters zeigen können. Ganz sicher wird es notwendig sein, Räume des Schweigens und der Stille zu schaffen, damit der Einzelne und eine Gemeinschaft von neuem lernen, wahrzunehmen, abzuwägen und zu entscheiden.

6. Die Sicherung sozialer Systeme auf der Grundlage ethischer Entscheidungen

Die Sicherung der sozialen Systeme in unserer Gesellschaft wird nur dann möglich sein, wenn auf der Grundlage ethischer Entscheidungen Menschen und Gruppen befähigt werden, für diese Systeme Verantwortung zu übernehmen. In zunehmendem Maße ist es so, dass die Sicherung sozialer Systeme an höhere Autoritäten oder größere Systeme übertragen wird und der Einzelne sich aus seiner Verantwortung zurückzieht. Es wird eine Frage der Zukunft sein, ob unsere Kranken-, Alters- und

Arbeitslosenversicherungen noch Gültigkeit haben können, wenn nicht ein neues Bewusstsein der Verantwortung füreinander entsteht. Ein Kloster ist ein soziales System, in dem sowohl für Alte als auch für Kranke innerhalb wie auch außerhalb des Klosters gesorgt werden muss. Dies ist nur möglich aufgrund der Beziehungen und der Verantwortung der einzelnen Glieder einer Gemeinschaft untereinander. Menschen sind immer aufeinander bezogen und können nur in einer Gemeinschaft sich entfalten. Auf der Grundlage dieser Überzeugung funktionieren ein Benediktinerkloster und eine menschliche Gesellschaft. Ein neues Kloster muss also bewusst Verantwortung in diesen sozialen Systemen übernehmen, sowohl nach innen als auch nach außen. Besondere Liebe und Sorgfalt soll den Kranken entgegen gebracht werden. Benedikt schreibt in seiner Regel: „Die Sorge für die Kranken steht vor und über allen anderen Pflichten“.⁴ Die Mönche von Gut Aich sehen in der Sorge um die und im Dienst an den Kranken einen Weg der Gotteserfahrung. Sie sollen einen eigenen Raum haben und jemanden, der sich kompetent um sie kümmert. Krankheit und Schwäche werden so zu einem Ort der Gotteserfahrung und der Begegnung mit Jesus Christus. Deshalb haben die Mönche das ‚Hildegardzentrum‘ eingerichtet.⁵

7. Wirtschaftliches Denken und soziale Verantwortung

Ein Benediktinerkloster muss im Normalfall autonom und selbstverantwortlich seinen Lebensunterhalt erwirtschaf-

ten. Wie jeder andere wirtschaftliche Betrieb steht auch ein Kloster im Spannungsfeld zwischen wirtschaftlichem Erfolg und sozialer Verantwortung.

Wie das Gebet, so ist die konkrete Arbeit, vor allem die Handarbeit, ein wesentlicher Teil des spirituellen Lebens. Die gemeinsame Arbeit ist geistliches Tun und Gebet. Deshalb wird in Gut Aich besonderer Wert darauf gelegt, dass alle Brüder sich an den Arbeiten im und um das Haus beteiligen. Mit besonderer Sorgfalt pflegen sie Gärten, in denen vor allem Heilkräuter und Gemüse für den täglichen Gebrauch angebaut werden. Der überwiegende Teil der Heilkräuter wird in der Likörkellerei zu Likören verarbeitet. Die Kellerei und der Laden stellen einen wichtigen Erwerbsanteil im Kloster dar. Neben den Likören produzieren die Mönche auch Tinkturen, Öle und Kosmetik. Die gleiche Aufmerksamkeit schenken sie der Arbeit in Werkstätten, vor allem jeder künstlerischen Tätigkeit. Ein Bruder arbeitet im eigenen Atelier und macht Entwürfe für Kirchen und Kapellen, für Glasfenster und Gesamtkirchengestaltungen, ein anderer ist Goldschmied.

In einem Kloster werden aber beispielsweise Arbeitsplätze nicht nur für Mönche geschaffen, sondern immer auch Arbeitsplätze für Menschen, die in mittelbarer und unmittelbarer Umgebung des Klosters leben. Eine Klostergründung wie in Gut Aich wird sich deshalb der sozialen Verantwortung bewusst sein und sie allem wirtschaftlichem Planen zugrunde legen. Es ist in der Gegenwart eine große Verantwortung und Herausforderung für ein neues Kloster, menschliche und soziale

⁴ RB 36,1.

⁵ Das Hildegardzentrum ist ein staatlich anerkanntes Ambulatorium für Physiotherapie und Psychotherapie, in dem auch eine psychosomatische Kombinationstherapie (PSKT) entwickelt wurde und angewendet wird.

Arbeitsbedingungen zu schaffen und gleichzeitig wirtschaftlich erfolgreich zu sein. Dazu gehört selbstverständlich, dass ein Kloster ökologische Gesichtspunkte mit einbezieht. Mönche haben Verantwortung für die Erde, das Wasser und die Luft und für die verantwortliche und sparsame Nutzung von Ressourcen der Erde. Deshalb wird ein neues Kloster zum Beispiel sehr bewusst entscheiden müssen, welches Heiz- oder Energiesystem es nützt und verwirklicht.

Dieses wirtschaftliche Denken eines neuen Klosters fordert, dass Gewinne zum Teil auch denen zugute kommen, die sie erarbeiten, und dass sie zum Teil wieder in den Betrieb investiert werden, um Zukunftsperspektiven und Innovationen zu ermöglichen. Vor allem sollen dadurch kreative Ideen gefördert werden, die eine Weiterentwicklung des wirtschaftlichen Erfolges und der sozialen Verantwortung stärken. Sie dürfen nicht als Gewinne Dritter wieder aus dem Betrieb gezogen werden, denn das wäre Verachtung und eine Schmälerung der Leistung derer, die sie erarbeitet haben.

8. Neue Lebensrhythmen im Event-Chaos

Zunehmend klagen Menschen darüber, dass sie in ihrem eigenen Leben keinen lebenswerten Rhythmus haben, dass Lebensgestaltung in einem unübersichtlichen Chaos verkommt. Es gibt keine festen Zeiten für Ruhe und Arbeit, für Kommunikation und Feste. Ein Kloster wird deshalb versuchen, das Leben und alle Lebensvollzüge in einen Rhythmus zu bringen, der den Erfordernissen des Lebens im Innen und im Außen entspricht. Lebensrhythmen beachten heißt Wert zu legen auf die leib-seelische Gesundheit des Ein-

zelnen und einer Gemeinschaft, Zeiten und Räume der Ruhe und Stille, der Arbeit und der Tätigkeit nach außen und innen so zu ordnen, dass sie dem Leben dienen und nicht das Leben zerstören. Das Ordnen von Lebensrhythmen braucht Zeit und Geld. Der Preis für einen gesunden Lebensrhythmus ist hoch, aber er zahlt sich aus durch die Zufriedenheit der Einzelnen und einer Gruppe, durch das vernünftige Bewältigen der Arbeit und durch den inneren und äußeren Frieden, den Einzelne und eine Gemeinschaft haben. Ein neues Kloster wird in einem bewussten Reflexionsprozess die Lebensrhythmen so ordnen, dass, wie es die Regel des hl. Benedikt beschreibt, alle Glieder der Gemeinschaft in Frieden miteinander leben können.

9. Konflikt und Gewalt

Zunehmend ist zu beobachten, dass die Unfähigkeit wächst, Konflikte gewaltfrei zu lösen; ebenso ist die immer stärkere Unfähigkeit zu spüren, Ursachen von Konflikten zu erkennen, diese ehestmöglich anzusprechen und zu bereinigen, sie nicht mit Gewalt und Aggression, sondern mit der Suche nach Konsens und Kooperationsmöglichkeiten zu bewältigen. Gewaltanwendungen nehmen zu in unseren Familien, in unserer Gesellschaft und in den großen Konflikten zwischen Völkern und Religionen. Wenn ein neues Kloster überhaupt in der Gegenwart Sinn haben soll, dann müssen Mönche innerhalb des Klosters fähig sein, Konflikte auf eine andere Art und Weise zu lösen als mit Gewalt. Diese Arbeit an der Konfliktfähigkeit innerhalb einer Gruppe braucht Räume und Zeiten der Auseinandersetzung und der Kooperation. In einem Kloster werden deshalb Basiserfahrungen ermöglicht werden

müssen, wie gemeinsames Leben, zusammen Arbeiten, miteinander Denken und Handeln möglich werden kann, ohne dass Einzelne oder Gruppen diskriminiert, verletzt, verachtet oder gar ausgelöscht werden. Konfliktfähigkeit braucht die Konsensfähigkeit. Diese ist nur zu erreichen, wenn der Einzelne oder eine Gruppe fähig wird, in sich selbst Konflikte zu lösen, um dann anhand der Erfahrungen dieses Konfliktlösungsmodells sie auch nach außen hin gegenüber anderen anzuwenden. Benediktiner lernen diese Konfliktfähigkeit dadurch, dass sie ihr Selbstbewusstsein stärken, gleichzeitig aber einen Weg der Demut, der Entselbstung gehen, und auf dem Weg dieser Selbstreduktion zur Selbstentfaltung finden. Dies ist eine besonders große Herausforderung in einer Zeit, in der die Persönlichkeit des Einzelnen durch Erziehung und Gewalt verbogen und zerstört ist.

10. Auf der Suche nach Geschwistern gegen den Terror von Fundamentalisten

Eine der größten Herausforderung in der Gegenwart ist der interreligiöse und interkonfessionelle Dialog. Die meisten Konflikte dieser Welt entstehen vermutlich aufgrund von religiösen Konflikten. Der Terror der Fundamentalisten von rechts und links bedroht nicht nur Religionen, sondern auch Völker und Staaten, bedroht den Frieden, die wirtschaftliche Entwicklung und die Wohlfahrt der Menschen und der Völker. Ein Benediktinerkloster der Gegenwart wird sich deshalb auf die Suche nach Geschwistern in anderen Konfessionen und Religionen machen. Die Mönchstraditionen der Welt haben in den allermeisten Fällen die gleichen Ziele. Es wird deshalb not-

wendig sein, die spirituelle Praxis und die religiösen Erfahrungen kennen zu lernen, miteinander zu teilen, in Achtung, Respekt und Ehrfurcht vor dem jeweils anderen, um in ihm beziehungsweise in ihnen die Gleichgesinnten zu entdecken. Interreligiöser Dialog in einem Kloster beginnt mit der Suche nach den Brüdern und Schwestern im eigenen Haus und endet nicht im Dialog mit den Mönchen, in anderen spirituellen Traditionen der Weltreligionen, sondern wendet sich an alle Menschen guten Willens. Dadurch wird ein Baustein für den Frieden in dieser Welt gelegt. Das Kloster Gut Aich hat sich dieser spirituellen Friedensarbeit von Anfang an verschrieben.

Die Mönche nennen sich auch „Benediktiner für Europa“, weil sie mit ihrem gemeinsamen Leben ein Zeichen sein wollen für ein Europa, in dem die Vielfalt von Menschen und Völkern nicht Hindernis, sondern Chance für ein erfülltes Leben ist. Im Bemühen, miteinander ein geistliches Leben nach dem Evangelium und der Regel des hl. Benedikt zu führen, durch das gegenseitige Verstehen und Annehmen wollen sie ein Zeichen für Europa setzen, das Modell sein kann für das Zusammenleben und die Verständigung unter den Menschen, den Nationen und Regionen Europas.

11. Die Entwicklung einer Spiritualität von Männern

Die Entwicklung einer neuen Spiritualität von Männern ist keine Abgrenzung, sondern eine Kooperation mit der Entwicklung einer weiblichen Spiritualität. Männer und Frauen müssen voneinander lernen, um ihre eigene Spiritualität zu entdecken und gegenseitig fruchtbar zu machen. Spiritualität von Männern hat in der Vergan-

genheit oft zu Konflikten, Unrecht und Intrigen in kleinen und großen Bereichen geführt. Männer haben in vielen Bereichen im Namen ihrer spirituellen Überzeugung großes Unrecht getan. Ein Männerkloster der Gegenwart muss hier einen klaren und eindeutigen Akzent setzen, um eine Form von Spiritualität zu entwickeln, die fähig ist, geistliche und menschliche Entwicklung zu fördern und nicht zu behindern. Das erfordert ein neues Bewusstsein der Männer, einen neuen Umgang mit den leib-seelischen Empfindungen, eine Verantwortung gegenüber sich selbst und anderen. Männerspiritualität der Gegenwart wird lernen von der Entwicklung der Spiritualität von Frauen und auch diese wieder befruchten. Spirituelles Leben von Männern, das heißt Gebet, Meditation und geistliches Leben, wird als eine kreative und produktive Arbeit anerkannt und als wesentlicher, sinnvoller und konstruktiver Teil der menschlichen Entfaltung gesehen, nicht als eine individuelle Spinnerei, die nur dem persönlichen Wohlbefinden und der eigenen Entwicklung dient.

Um ein spirituelles Leben zu lernen, braucht der Suchende eine liebevolle und aufmerksame Einführung. Es ist in Gut Aich spürbar, wie sehr sich die Mönche um Neuankommende, Gäste, Gottsucher oder um Menschen kümmern, die an die Klosterpforte klopfen. Jeder soll mit großer Aufmerksamkeit und Wertschätzung empfangen werden. Natürlich ist man nicht blind für Schwächen und will auch eine kritische Prüfung derer, die sich für einen geistlichen Weg entscheiden. Dieser Weg soll nicht zu leicht gemacht werden. Über allem aber steht die liebevolle Wertschätzung dessen, der sich auf den Dienst der Gottsuche gemacht hat.⁶

Ins Kloster kommen Gäste, die einfach Ferien oder Urlaub machen wollen, vor allem aber sind es Gäste, die Tage im Kloster als Tage der Stille oder für Exerzitien benützen. Diese Gäste nehmen an den gemeinsamen geistlichen Übungen, am Gebet und der Meditation teil. Eine besondere Form der Gastfreundschaft ist die Möglichkeit von „Kloster auf Zeit“. Hier leben Menschen in sehr enger Beziehung mit der Klostergemeinschaft für längere Zeit (drei bis neun Monate) mit. Sie beten und arbeiten mit und nehmen intensiv am Leben der Klostergemeinschaft teil. Besonders bewährt hat sich diese Form der Gastfreundschaft für Menschen, die in Lebenskrisen stehen, berufliche oder persönliche Neuorientierung suchen.

12. Neue Formen von Autorität einüben

Jeder Mensch hat seine Autorität und muss sie entfalten. Grundsätzlich gilt die Ehrfurcht vor der Würde eines jeden Menschen, seiner Individualität und Freiheit. Ein neues Kloster wird eine Hierarchie der Werte anerkennen, das heißt, dass die zentrale Autorität eines Klosters der Glaube von vielen Einzelnen an den lebendigen Gott ist. Die letzte und höchste Autorität des Klosters, der alle verantwortlich sind, ist Gott selbst. Von ihm leitet sich jede Autorität und Hierarchie ab. „Nur einer ist euer Meister, ihr alle seid Brüder.“ (Mt 23,8) Damit alle Glieder einer Gemeinschaft in Frieden leben können, wird in diesem Kloster auch Autorität ausgeübt, und zwar nicht nur von einem Einzelnen, sondern in ihren jeweiligen Teilbereichen von allen. Autorität und Leitungsfunktionen sind ein Dienst an der Gemeinschaft.

⁶ Vgl. RB 66, 1–8; RB 58, 1–8.

Derjenige, der in einem Kloster nach der Regel des hl. Benedikt Autorität ausüben will,⁷ wird seine innere Verbindung mit Gott und Jesus Christus schulen, wach halten und an andere vermitteln. Ein Kloster ist weder eine gruppendynamische Unternehmung noch eine Demokratie im weltlichen Sinn, sondern eine Gemeinschaft, in der sich alle ihrer Verantwortung gegenüber Gott bewusst sind. Die Verantwortung gegenüber Gott zeigt sich sowohl in allen Leitungsfunktionen wie auch in der Ausübung eines Amtes durch die Liebe, die sich die Glieder einer Klostersgemeinschaft gegenseitig erweisen. Entscheidend in dieser Gemeinschaft ist nicht körperliche oder geistige Fähigkeit, auch nicht technisches oder theoretisches Wissen, sondern die jeweils größere Liebe, die sich im alltäglichen Umgang miteinander zeigt. Derjenige, der in einem Kloster ein Amt oder eine Leitungsfunktion ausübt, tut dies im Auftrag der Gemeinde und in Verantwortung gegenüber Gott. Der Maßstab seines Handelns ist die Liebe Gottes, die sich in seinem Mensch gewordenen Sohn Jesus Christus zeigt.

13. Lebendige Kirche – kein Verein von Religionsfunktionären

Ein Kloster will lebendige Kirche sein, nicht ein Verein von Religionsfunktionären. Nicht nach Funktion wird das

Leben eines Klosters beurteilt, sondern nach dem Leben, das durch dieses Kloster vermittelt wird. Die Mitte dieses Klosters ist der Raum des Gebetes und der Stille, in dem der lebendige Gott gegenwärtig ist. Es geht also nicht darum, dass irgendein System funktioniert, sondern dass es Räume und Zeiten der geistlichen und spirituellen Erfahrung gibt. In diesen Räumen werden primär nicht viele Worte gemacht, sondern dem Leben Raum gegeben, damit es sich entfalten kann. Gott selber, seine Kirche und Jesus Christus wird dadurch erfahren, dass das Leben in einem umfassenden Sinn gefördert wird. Das bedeutet, dass es in diesem Kloster möglich sein muss, lebendige Beziehungen zu haben und zu gestalten, nach innen und nach außen. Lebendige Kirche ist kein System, dass sich im Inneren abschließt, sondern das einen Raum schafft, um das Leben zu ermöglichen, das sich über die Grenzen einer Klausur hinaus entfaltet und als Modell für das Zusammenleben von Menschen in dieser Welt gelten kann. Die Gottsuche, die sich in dieser Lebensgestaltung zeigt, wird nach der Regel des hl. Benedikt deshalb ein Raum sein, in dem Einzelne mit sich selber und mit anderen in Frieden leben können. Dieses Friedensmodell wird eine spirituelle Erfahrung ermöglichen, die Menschen in allen ihren Lebensvollzügen beachten und dadurch eine gesamt menschliche und gesellschaftliche Entwicklung fördern.

⁷ Vgl. RB 2, 1–40; RB 64, 1–22; RB 31, 1–19.

Stichwort: Christliche Mystik



Diese Einführung in die christliche Mystik schafft wohlthuende Klarheit: Es ist ein systematisches Interesse, das in einem ersten Zugriff den Begriff Mystik definiert, um dann Kernmotive christlicher Mystik herauszuarbeiten: die Einigung mit Gott im Grund des Ich, die Verknüpfung personaler und apersonaler Gottesbilder, die Einheit von Kontemplation und (politischer) Praxis. Die Mystik muss sich heute gegen Versuche behaupten, diese Einheitserfahrung psychopathologisch oder neurobiologisch wegzuerklären. Ihre Echtheit aufzuzeigen, heißt für Wendel nicht nur dem Einzelnen in seiner Spiritualität zur Hilfe zu eilen. Sie trägt auch der Bedeutung Rechnung, welche die Mystik für die Tradition des Glaubens und seine Vermittlung in heutiger Zeit hat.

Saskia Wendel
Christliche Mystik
Eine Einführung
 136 Seiten, kart.
 Reihe: Topos plus positionen
 € (D) 8,90/sFr 16,50
 ISBN 3-7867-8527-9

Verlag Friedrich Pustet
 D-93008 Regensburg



FRANZ GRUBER

Credo

Eine existenztheologische Skizze des christlichen Glaubens

Hanjo Sauer zum 60. Geburtstag

Jede Generation steht immer wieder neu vor der Aufgabe, sich den Gehalt christlichen Glaubens anzueignen und in der Denkform ihrer Zeit anzusagen. Nicht starre Wiederholung, sondern innovative und kritische Rezeption erhält diesen Glauben lebendig. Im 20. Jahrhundert hat die Dynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils eine solche Innovation ausgelöst,¹ die besonders in der „Theologischen Einführungsliteratur“ in den christlichen Glauben sehr deutlich zum Ausdruck kommt.²

Heute, gut 30 Jahre später, haben sich die kulturellen und kognitiven Bedingungen soweit verändert, dass diese „Grundkurse“ aus den Erfahrungen der Lehre³ und aus systematischen Gründen einer Revision unterzogen werden. Ich nenne schlaglichtartig folgende Veränderungen:

– Die bislang prägende kulturelle Voraussetzung, dass ein substanzieller Bevölkerungsanteil in den Gehalt des Christentums von Kindheit an

hineinsozialisiert wird, ist bei weitem nicht mehr gegeben; wir treten in eine *postchristliche* (nicht *postreligiöse*) Kultur ein, in welcher der christliche Glaube selbst immer mehr als Fremdes und Anderes erscheint.⁴

– Was als „*abendländische Synthese*“ ein Millennium lang galt, löst sich mit großer Geschwindigkeit auf: die Einheit von Religion, Christentum und Konfessionszugehörigkeit. Die Gestaltung und Bindung des religiösen Potenzials gelingt immer weniger den christlichen Konfessionen. An ihre Stelle tritt eine Art frei flottierende *spirituelle „Ur-Suppe“*, aus der die religiös Ansprechbaren ihren täglichen Sinnbedarf schöpfen.⁵

– Der „*Traditionsabbruch*“ bremst erstmals gravierend den generationsübergreifenden sozialen „Reproduktionsprozess“ des Christentums, insofern großflächig die Familie als erste Instanz der „Einführung in den christlichen Glauben“ ausfällt.⁶

¹ Das Konzil hat sich dieses Anliegen insofern zu eigen gemacht, als es eine im theologischen Lehrplan vorgesehene „Einführung in das Heilsmysterium“ anregte (vgl. OT 14).

² Siehe zum Beispiel: J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976.

³ Siehe dazu die von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene maschinenschriftliche Dokumentation: R. Zerfuß (Hg.), *Katholisch-Theologischer Fakultätentag, 20 Jahre Theologischer Grundkurs. Bilanz und Perspektiven*, Dokumentation einer Studientagung am 25./26. November 1994 in Mainz, Bonn 1995.

⁴ In der französischen Ekklesiologie und Pastoraltheologie wird dieser Prozess inzwischen unter der Kategorie der Exilexistenz der Kirche in der eigenen Kultur zu erfassen versucht: Vgl. J. Rigal, *Vivre l'exil dans un monde en crise*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94 (1995) 25–40; G. Delteil/P. Keller, *L'église disséminée. Itinerance et enracinement*, Paris 1995.

⁵ Einen Überblick gibt: G. Schmid, *Im Dschungel der neuen Religiosität*, Stuttgart 1992.

⁶ Vgl. K. Gabriel, *Die alternde Kirche in einer alternden Gesellschaft*, in: ThPQ 151 (2003) 115–123, bes. 121ff.

- Die *moderne säkulare Gesellschaft* beweist, dass substanzielle Leistungen (Demokratie; Rechtsstaatlichkeit; Schutz der Menschenrechte; Krisenbewältigung usw.) nicht mehr vom religiösen Sinngebungs- und Sozialisierungsmonopol des Christentums abhängen.
- Dementsprechend stellen sich die *Funktionserwartungen an Religion* um: Nicht mehr epistemische Weltbilddeutung (Kosmos als Schöpfung) oder die Ethisierung der Existenzführung (christliche Kultur) sind primäre Erwartung, sondern *Sinngebung für den Einzelnen*.⁷

Diese Veränderungen spiegeln sich nicht nur in der Bevölkerung, sondern prägen zunehmend das kognitive und existenzielle Profil der jungen Theologinnen und Theologen, die heute die theologischen Fakultäten besuchen. Diese Generation kommt schon beinahe traditions(ab)gebrochen an die Fakultäten und sucht sowohl nach einer wissenschaftlichen als auch nach einer existenziellen Fundierung des Christseins.⁸ Das Theologiestudium muss darum Funktionen übernehmen, die es bislang voraussetzen oder delegieren konnte. Um es pointiert zu sagen: Das ganze Theologiestudium muss immer mehr die Aufgabe einer elementaren Einführung ins christliche Credo leisten⁹. Das zieht wissenschaftstheoreti-

sche Konsequenzen nach sich: Der wissenschaftliche Fokus von Theologie muss wie bei einer Ellipse um einen weiteren Brennpunkt, den der personalen Existenz, erweitert werden. Die vorliegende Skizze zu einer theologischen „Einführung in den Begriff des Christentums“ ist darum aus einer solchen *existenztheologischen Perspektive* gezeichnet.¹⁰ Sie geht von der basalen Frage aus: „Warum soll ich überhaupt religiös sein?“

Drei Aspekte unterstreichen die Relevanz dieses Zugangs: Schon jetzt und erst recht in Zukunft hängt der Eintritt und der Verbleib in der christlichen Glaubenstradition von einer persönlichen Entscheidung ab. Der irreversible Pluralismus der religiösen und nichtreligiösen Sinninstitutionen zwingt zu einer persönlichen Stellungnahme. Daraus folgt, dass auch ein neues Verhältnis zwischen dem glaubenden Individuum und der kirchlichen *Communio* zu etablieren ist: Der *Communio* stiftende Glaube kommt nicht mehr aus der milieu- beziehungsweise volksreligiösen Sozialisation, sondern aus der personalen Überzeugung des Individuums. Schließlich muss religiöser Glaube individuell *selbsterfahrener* Glaube werden.¹¹ Glaubenswissen und das Verstehen des Glaubensgehalts werden sich immer weniger auf große kognitive theologische Deutungen oder kleine katechismusartige Lehrsätze stützen können, sondern sich besonders aus der je individuellen Lebenspraxis erschließen müssen.

Wie schon bei den Klassikern der „Einführungen“ bietet sich als Leitfaden auch bei einer existenztheologischen Deutung des christlichen Glaubens das Credo an.¹² In keinem anderen Bekenntnistext sind dogmatischer Gehalt,

⁷ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 86; P.L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Gütersloh 1999; Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991, 117–163.

⁸ Siehe dazu das einschlägige Themenheft der *Salzburger Theologischen Zeitschrift* 7 (2003) Heft 1: „Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten“.

⁹ Das bedeutet, nicht mehr auf eine immer weiter zunehmende Komplexitätssteigerung durch Spezialisierung hinzuarbeiten, sondern verantwortbare Reduktion der Komplexität, das heißt Elementarisierung ins Auge zu fassen.

¹⁰ Dieses theologische Paradigma greift die Intentionen der protestantischen Existenztheologie (Kierkegaard, Bultmann, Tillich), der jüdischen Dialogphilosophie (Buber, Rosenzweig) und des katholischen Personalismus (Guardini, Marcel, Rahner, Drewermann) auf.

¹¹ E. Biser hat diesen Aspekt besonders stark betont: *Ders.*, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz-Wien-Köln 1986, 177–199. Vgl. auch: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, 22f.

¹² Der folgende Aufriss beansprucht keine umfassende Auslegung, sondern beschränkt sich auf die zentralen Glaubensformeln.

kirchliche Tradition und die je persönliche Aktualisierung im Akt des Bekenntens der Gottesdienstgemeinde so sehr verwoben wie in diesem.

1. „Ich glaube“ oder die Unvertretbarkeit der Subjektwerdung

Mit einem unvertretbaren Sprechakt setzt das *Credo* ein. Aber was heißt: *Ich glaube an ...?* Schon der Anfang des christlichen Glaubensbekenntnisses konstituiert eine Unterscheidung, die im Bekenntnis eine Einheit darstellt: Der personale Glaubensakt (*fides qua*) und der überlieferte Glaubensinhalt (*fides quae*) bilden eine dialektisch verklammerte Einheit. Weder ersetzt der Inhalt das unvertretbare Glaubenssubjekt, noch kann dieses über den Inhalt frei verfügen. Glauben heißt somit, sich in ein Spannungsverhältnis zu setzen und diese Spannung als kreative Energie für den Einzelnen und die Gemeinschaft zu nützen. Dagegen bedeutet es Schaden für beide Seiten, die Differenz aufzulösen: Ein radikaler Glaubenspositivismus würde das Individuum zu einem bloß mechanischen Sprachrohr instrumentalisieren, ein radikaler Subjektivismus wäre unfähig, die Tradition und die intersubjektive Bezogenheit nachzuvollziehen, aus welcher der gemeinsame Glaubensakt stammt.

Wie aber kommt die Einheit dieser Differenz heute zustande? Zweifellos ist die Korrelation von Glaubensakt und Glaubensinhalt schwieriger geworden. Solange Glaubensidentität stark von den Imperativen volks- und milieureligiöser Sozialisationsprozesse abhing, war Zugehörigkeit, nicht so sehr existenzielle Identifikation bedeutsam. Insofern das öffentliche Ritual des Beken-

nens auch nicht in erster Linie auf rationale Verstehensleistungen¹³, sondern auf soziale Identitätsvergewisserung zielt, lag der Akzent weniger auf dem „Was“, sondern auf dem „Dass“ des christlichen Glaubens. Dieser Logik entsprach die scholastische Differenz der *ecclesia discens* (hörende Kirche) und der *ecclesia docens* (lehrende Kirche): Das Lehramt formulierte und interpretierte die *fides quae*, der/die Gläubige stimmte im Bekenntnisakt zu. Heute ist diese Unterscheidung und Zuordnung so nicht mehr möglich: Autonome Subjekte, die ihren Glauben bekennen, müssen sich als verstandesmäßig selbstgeleitete Individuen, deren Ich-Identität durch Bildung und selbstständiges Urteilsvermögen konstituiert ist, verstehen. Zudem werden die christlichen Glaubensinhalte auch nicht mehr vom kollektiven Bewusstsein der Kultur getragen. An Gott, Schöpfung, Christus und Kirche zu glauben, wird immer mehr zu einem Bekenntnisakt, mit dem eine kulturelle Differenz markiert wird.

In dieser Situation gewinnen zwei Aspekte Priorität: Die *kognitive Herausforderung* besteht darin, dass die tradierten Glaubensinhalte nur mehr dann nachvollzogen werden können, wenn es möglich ist, sie in das je individuelle Sinnsystem des Einzelnen einzuarbeiten. Die *existenzielle Herausforderung* besteht im gewandelten Verständnis des Glaubensaktes: Glauben heißt nicht mehr zuerst: „Für-Wahr-Halten“, sondern personales Vertrauen gegenüber dem letzten Grund der Wirklichkeit gewinnen. Die moderne Existenztheologie hat diese Relevanz herausgestrichen. Sören Kierkegaard war der erste moderne Denker, der auf die paradoxa-

¹³ Der pragmatische Zweck des Credo-Rituals setzt das Verstehen bereits voraus. Nur in der reflexiven Einstellung zum Bekenntnis, also in der Perspektive der Theologie, kann die diskursive Frage „Verstehst du auch, was du bekennt?“ (vgl. Apg 8,30) gestellt werden.

le und leidvolle Struktur der Ich-Identität aufmerksam gemacht hat: Wenn das moderne Individuum „ich“ sagt, dann artikuliert es nicht nur Autonomie, sondern auch einen paradoxen Sprechakt. Aus der existenz-philosophischen Sicht ist das Individuum eine unauflösbare Einheit von Endlichkeit (Leib/Zeit) und Unendlichkeit (Geist/Ewigkeit). Der Mensch ist Immanenz und Transzendenz zugleich. Aber in seinem Verhältnis zu sich selbst zeigt Kierkegaard, dass das Subjekt dieser Einheit gar nicht mächtig ist. Obwohl je schon über seine Endlichkeit hinaus, weil es Geist ist, vermag es dennoch nicht aus der Transzendenz heraus zu existieren und klammert sich darum um so mehr an seine Endlichkeit. Wer „ich“ sagt, konstituiert eine Identität, die an sich selbst zu verzweifeln droht: „Verzweifelt nicht man selbst sein wollen; verzweifelt man selbst sein wollen“¹⁴. C.G. Jung hat die grundlegende anthropologische Frage des Menschen in psychoanalytischer Sicht ähnlich angesetzt: „Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht?“¹⁵ Für Kierkegaard ist die Lösung des Identitätsproblems der Glaubensakt. Dieser ist nicht in erster Linie ein „Für-Wahr-Halten“, sondern eine neue Existenzgründung: „Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig sich gründet in Gott.“¹⁶ Möglich ist solches Glauben als bejahtes Selbstsein nur als Vertrauenkönnen in einen letzten wohlwollenden Seinsgrund.¹⁷

Die Existenztheologie und die gegenüber einer religiösen Sinndeutung aufgeschlossene Psychoanalyse weisen nachdrücklich darauf hin, dass Glaubenkönnen nicht in einem rationalen Akt des Verstehens beziehungsweise des Wissens aufgeht, sondern ein Existenzakt ist. Er verlangt darum vom Individuum einen unvertretbaren Prozess der Subjektwerdung, der die Struktur der Unbegründbarkeit der Existenz aus sich selbst bewusst macht. Diese Aufklärung aber heißt, sich der Existenzangst zu stellen. Individuation, der Prozess der Selbstwerdung, ist der Vorgang einer gewollten Vereinzelung, in der man sich nicht nur der eigenen kommunikativ mitteilbaren Identität vergewissert, sondern sich auch einer letzten Einsamkeit aussetzt.

Glauben lernen und den Glauben bekennen im Horizont der Gegenwart erinnert somit auf überraschend aktuelle Weise an den archetypischen Urvater biblischen Glaubens, an Abraham. Der göttliche Ruf: „Zieh weg aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde“ (Gen 12,1), ist heute der anspruchsvolle Auszug in das eigene Leben, in die eigene, in keinem anderen Menschenleben wiederholte Existenz. Die Individuation wird heute mehr denn je zur Möglichkeitsbedingung der christlichen Initiation. Eine Einführung in den christlichen Glauben heute muss darum mit der Frage beginnen: „Wer bin ich?“

¹⁴ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Köln 1995, 8.

¹⁵ *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich-Düsseldorf 1961, 327.

¹⁶ *Krankheit* (s. Anm. 16), 81.

¹⁷ M. Theunissen (*Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 321–377) hat demgegenüber schlüssig aufgewiesen, dass Kierkegaards Identität von Selbstsein und Verzweiflung zu eng gefasst ist, und dass die theologisch abgeleitete Lösung, Glaube heiße Selbstsein, nicht zutrifft: „In eben der Tiefendimension, in der Glaube Selbstsein fundiert, schießt er darüber hinaus. Grund des Selbstseins kann er nur als dasjenige sein, das nicht selbst Selbstsein ist. ... Er ereignet sich in der Befreiung des Menschen von sich selbst, und erst in dieser Freiheit von sich kann der Mensch, johanneisch gesprochen, wahrhaft frei sein, auch wahrhaft frei zu sich oder dazu, er selbst zu sein“ (ebd. 355).

2. „Ich glaube an Gott, den Vater ...“ oder die Transzendenz von Liebe

Die Bezogenheit auf das Unendliche trägt im christlichen Bekenntnis den Namen Gott, der Vater ist. In seiner „Meditation über das Wort Gott“¹⁸ wies Karl Rahner auf, dass der Mensch deshalb Mensch ist, weil er das Wort „Gott“ sagt.¹⁹ Rahner übersetzte in transzendentaltheologische Sprache, was schon Martin Buber in unübertroffener Klarheit vom Menschsein aussagte: „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung“²⁰. „Das Du begegnet mir von Gnaden“²¹. Der Grund der Anthropologie ist somit die Theologie, und die Theologie entsteht aus der Anthropologie: „Am Anfang ist die Beziehung“²². Aber Buber weist auch darauf hin, dass das Wort „Gott“ wie kaum ein anderes beschädigt ist: Es wird täglich zerrissen zwischen Missbrauch und Vergessen.²³

Das Wort Gott und der es stützende metaphysische Theismus durchlaufen heute eine epochale Krise, die F. Nietzsche in der Metapher vom „Tod Gottes“ proklamierte und die inzwischen immer größere Räume okkupiert: Gott hat sich gewissermaßen als Schöpfer aus der Natur, als Vorsehung aus der Geschichte und als Seelengrund aus dem Subjekt zurückgezogen. Seine Wirklichkeit ist stumm und abwesend geworden, aber wir vermögen dieses

Geschehen (noch) nicht als Befreiung Gottes aus unseren Projektionen und Vergewisserungsbedürfnissen zu sehen, sondern leiden an diesem Verlust.²⁴

Von dieser Gotteskrise ist die Theologie nicht weniger erschüttert. Auch wenn inzwischen das wissenschaftsmethodische „etsi Deus non daretur“ („als ob es Gott nicht gäbe“), der sogenannte methodologische Atheismus, anerkannt wird, weiß die Theologie nicht recht, wie ein rationales „etsi Deus daretur“ („als ob es Gott gäbe“) auf philosophischem Weg zu begründen ist. Die sprachphilosophisch geschulte jüngere Theologengeneration hat vorerst einmal ihre Zuflucht bei der Ethik gefunden: Das Wort „Gott“ ist die Regel für eine Lebensführung der Kritik an ungerechten Verhältnissen und der Horizont einer befreienden Praxis.²⁵ Aber diese Sicht hat ihren Preis: Sie funktionalisiert „Gott“ für Ethik und Gesellschaftskritik. Zu Recht moniert darum der Fundamentaltheologe A. W. J. Houtepen, dass damit die „Nichtnotwendigkeit“ Gottes übergangen wird. Die Wirklichkeit Gottes ist nämlich für den Menschen mehr als notwendig. Sie ist zweckfrei, um ihrer selbst willen gegeben, „Transzendenz ist Funktionslosigkeit“²⁶. Diese Nichtnotwendigkeit Gottes müsste die Theologie allererst wieder aufspüren. „Was wir also wiederentdecken müssen, das sind die ‚windows‘, die Momente, die Gebiete, Symbole oder Konfigurationen, in denen

¹⁸ Grundkurs (s. Anm. 2), 54–61.

¹⁹ Ebd. 60.

²⁰ M. Buber, Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, 15.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 22.

²³ Siehe den bewegenden Text Bubers: Gottesfinsternis, in: Werke, Bd. I, München 1962, 501–603, 509.

²⁴ Vgl. S. Weil, Oeuvres, [Paris] 1999; Ihr Werk liegt teilweise in deutscher Übersetzung vor: Siehe Dies., Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, Olten-Freiburg 1976.

²⁵ Siehe dazu den grundlegenden Aufsatz von J. Habermas: Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“, in: Ders., Texte und Kontexte, Frankfurt/M. 1991, 110–126.

²⁶ P. Strasser, Journal der letzten Dinge, Frankfurt/M. 1998, 46.

diese Passage zum Göttlichen und Heiligen hin geschehen kann, ohne daß Gott auf einen Ort festgelegt werden kann, in der die Seienden zum Sein hin transparent werden, in der Worte, Begriffe, Träume, Erfahrungen Träger werden von dem, was mehr ist als das Übliche.“²⁷

Ein solcher Passageraum des Transzendenten heute scheint mir die Erfahrung interpersonalen Liebe zu sein. Nicht nur in der kantischen Ethik des kategorischen Imperativs, sondern nicht weniger in der affektiv imprägnierten Liebe begegnen wir dem Anspruch des zweckfreien und unbedingten Anerkennens des Anderen um seiner selbst willen; in der Erfahrung des Anerkannt- und Geliebtseins von einem Anderen ereignet sich das Phänomen der Öffnung eines Fensters zur Unendlichkeit. Wirkliche Liebe scheint die einzige emotionale Kraft zu sein, die uns über dem grundlosen Grund unser Seins angstfrei gehen lässt. Die grundlose Freude am Sein des Anderen vermittelt eine Evidenz, die durch rationale Argumentation nicht einholbar ist. Eben von dieser Qualität ist auch das Wort „Gott“. So wie in der Liebesbeziehung der Kuss, die Umarmung, die Hingabe der Liebenden nicht die Liebe als solche sind, sondern stets auf sie verweisen, ja darin die Liebenden in der Liebe weitertreiben, so bringt uns der Name Gottes „auf den Gedanken an Gott, mehr noch, er führt unser Denken zu Gott hin, er bringt uns zu unseren Intentionen bei Gott oder, besser gesagt, er fügt unsere Intentionen in die Gottes ... Gott ist nun so etwas wie die Liebe, nämlich eine Hin- und Her-

bewegung zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen mit dem Blick auf weitere Liebe.“²⁸ Diese affektive Erschließung einer „Passagenerfahrung“ ist keine bloß emotionale Projektion, sondern eine dem Denken aufgetragene Arbeit: *amor quaerens intellectum*. Die Liebe verlangt den Intellekt, so wie die Vernunft auf Liebe hin ausgerichtet ist.

In den Gottglauben einführen, heißt somit heute: die Rationalität des Gottesglaubens aus der Existenzialität des Sich-Gott-Anvertrauens zu erarbeiten. Das „etsi Deus daretur“ ist rational sagbar, weil es existenziell lebbar ist, weil erlebte Liebe als „Transzendenz von innen“ auf die Vergewisserung einer „Transzendenz von außen“ drängt.²⁹ Die Theologie muss darum die Philosophie fragen, ob deren Vernunft- und Erkenntnisbegriff die Qualität des Transzendierens in der existenziellen Erfahrung von Liebe nicht verkennt, weil deren Rationalitätsbegriff zu stark von der natur- beziehungsweise sozialwissenschaftlichen Sichtweise bestimmt wurde.

3. „... und an Jesus Christus ...“ oder der Weg zum solidarischen Mitleiden

Ursprung und Herz christlichen Glaubens ist das Bekenntnis zu Jesus dem Christus. Das Neue Testament bezeugt sein Leben, Sterben und Auferstehen als Gottes letztgültige Zuwendung zu seiner Schöpfung (Hebr 1,1f). So eindeutig dieses Zeugnis ist, so vielfältig aber ist seine Ausdrucksgestalt schon in der Urkirche: „Christologie von unten“ und „Christologie von oben“ sind

²⁷ A. W. J. Houtepen, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999, 294.

²⁸ Ebd. 293.

²⁹ Diese Verknüpfung von Rationalität und Existenzialität wird von Habermas (Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Texte und Kontexte [s. Anm. 28], 127–156) m.E. viel zu wenig sichtbar gemacht.

untrennbar ineinander verschränkt. Jesus aus der Blickrichtung seines Menschseins zu vernehmen, heißt von der Wirklichkeit Gottes in ihm zu sprechen. Von Gott zu sprechen, heißt vom Menschen Jesus zu sprechen.

Die Theologie hat diese Einheit in der bedeutendsten dogmatischen Formel, dem chalzedonensischen Bekenntnis, als unvermischte und ungetrennte Identität festgeschrieben (DH 300). Tatsächlich fällt es dem Christentum allerdings schwer, in Theorie und Praxis diese Einheit zu bewahren. Die *hellenistische Christologie* denkt das Bekenntnis ganz vom Schlüsselbegriff Logos aus und verkürzt de facto das Menschsein Jesu auf eine bloße Formel. Die *mittelalterliche Christologie* erschließt den Christusglauben von der soteriologischen Problematik der Sühne und Satisfaktion, reduziert die Christologie aber dadurch einseitig auf Sünde und Kreuz. Die *moderne Christologie* dagegen blickt in einem grundlegenden Paradigmenwechsel „von unten“, von der Frage des humanen und befreiten Menschseins auf Jesus und hat Mühe, wie heute die Gottheit Christi erschlossen werden kann³⁰. Zu dieser christologischen Problematik kommt eine erst jetzt in der ganzen Dimension offenbar werdende geschichtliche Tragödie hinzu: die im Namen Christi durch die Jahrhunderte mitgetragene Judenfeindschaft des Christentums, die den Nährboden für die rassistisch-ideologische Judenverfolgung bereitete; die aggres-

sive, mit Blut und Schwert verbreitete Mission in den Kronländern der frühneuzeitlichen Kolonialmächte, die Kreuzzüge, die Inquisition, die Hexenverbrennungen.

Somit ist das Christusbekenntnis heute die Schnittstelle zweier fundamentaler Fragen: Warum soll Jesus Christus und nicht etwa ein anderer spiritueller „Virtuose“ die Antwort auf unsere Erlösung und Heil suchende Existenz sein, obwohl die Welt als solche keineswegs als erlöst erscheint? Warum wurden gerade im Namen des Gekreuzigten Andersgläubige verfolgt und getötet, und was heißt das für den Christusglauben selbst? Beide Fragen können an dieser Stelle nicht einmal annähernd ausgeleuchtet werden. Wiederum kann eine Überlegungsskizze nur die Richtung angeben.

Wenn wir existenztheologisch auf die christologische Frage zugehen, müssen wir zuerst die zwei universalen Paradigmen religiöser Heilserwartung ins Auge fassen: das *monistische Paradigma* der fernöstlichen Religionen, das Menschsein vor dem Hintergrund des All-Einen beziehungsweise des Nirvana erfasst; das *monotheistische Paradigma* der nahöstlichen Religionen, das Menschsein vor dem Hintergrund des Schöpfer- und Erlösergottes, der sich in Geschichte und Persönlichkeit kundtut, betrachtet.³¹ Beide sind wechselseitig nicht kompatibel, ihre Differenz ist ontologisch nicht überbrückbar.³² Die unterscheidende Struktur der mono-

³⁰ Für W. Pannenberg (Grundzüge der Christologie, Göttingen 1982, 335–378; Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 365–405) ist darum diese Frage die heutige Grundfrage der Christologie.

³¹ Vgl. zu dieser Unterscheidung K.-H. Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002, 161ff.

³² Paul Tillich hat aber darauf hingewiesen, dass die beiden soteriologischen Paradigmen einen gemeinsamen anthropologischen Bezugspunkt haben: die Existenzangst, die sich kulturgeschichtlich als dreifache Angst vor Schicksal und Tod, vor Schuld und Verdammung, vor Sinnverlust und Nihilismus verdichtet hat. Vgl. P. Tillich, Mut zum Sein, in: Ders., GW XI 33–69; 117–139. Während die monistischen Religionen auf die Existenzangst Bezug nehmen, beziehen sich die monotheistischen auf die Angst vor Schuld. Heute aber stehen beide Traditionen vor der Herausforderung der Angst durch Sinnverlust.

theistischen Tradition besteht u.a. in der Auffassung, dass der Mensch im Wesen nicht nur Natur ist, sondern einmalige, von Gott zur Unvergänglichkeit berufene Personalität. Die Personalität des Menschen realisiert sich in der Qualität dialogischer Beziehungen. Aber genau dieses Fundament des Menschseins ist bis zu den Wurzeln der Existenz unheil. Wie findet der Mensch sein Heil angesichts seines vergänglichen Lebens? Der christliche Glaube antwortet darauf mit dem Verweis auf Jesus Christus.

Was Jesu Leben offenkundig auszeichnete, war sein unbegrenztes Vertrauen in den Gott, den seine jüdische Glaubenstradition als Vater, als schöpferische Urbeziehung nannte³³. Jesus lebte sein Menschsein aus der Evidenz einer grenzenlosen göttlichen Liebe, die jedem Menschen, den Sündern, den Elenden, den Feinden zugesprochen ist. Er lebte Gottes Nähe als Empathie und Widerstand, als Vertrauen und Verzeihen, nicht aus einem bloßen ethischen Imperativ heraus, sondern aus einer ihm zuteil gewordenen überwältigenden Erfahrung des absoluten Du Gottes. Insofern spitzte Jesus die Gehalte des jüdischen Glaubens in einem kühnen Anspruch zu und sprengte sie auch auf: Er lehrte nichts Neues und doch die Wirklichkeit Gottes anders. Vor allem verkündete er die kollektive Erwartung des ausständigen Gottesreiches als in jedem Augenblick schon anwesend, was einerseits eine Radikalisierung der Tora in Fragen des Verhaltens gegenüber Gott und den Nächsten, andererseits eine Entschärfung in Fragen der kultischen Bestimmungen oder der Stellung des Tempels bedeu-

tete. Was Jesus aber existenziell eröffnete, ist die Zumutung und Ermutigung, die naturgegebene Existenzangst, die uns einander zu Feinden macht, durch furchtloses und leidensbereites Existenzvertrauen zu überwinden, wodurch eine neue Weise des Menschseins möglich wird.

Aber gerade das bewirkte auch eine Paradoxie, die das Christentum zwar theologisch, aber bis heute praktisch und existenziell nicht bewältigt hat: Wer so liebt und lebt wie Jesus, macht sich verletzbar und gegenüber Gewalt ohnmächtig. Dem, der Böses tut, nicht zu widerstehen (vgl. Mt 5,39) heißt, sich ihm auszuliefern. Dass sich in diesem Ausliefern Heil ereignet, ist schwer begreifbar. Aber die Urkirche verkündet es so: Jesu freiwilliges Leiden, in dem sich seine ganze Lebenshingabe für das Leben der Leidenden verdichtet, ist theologisch die Hingabe Gottes selbst. Dieser „Skandal“ und die „Torheit“ des Kreuzes (2 Kor 1,15) machen darum die „Andersheit“ des christlichen Glaubens aus: dass am Ort des sich von Gott verlassen fühlenden Liebenden Gottes Liebe als Ohnmacht, als Abwesenheit, als Zulassen des Leids anwesend ist. Der Philosoph S. Žižek hat diesen Kern des Christseins so ausgesagt: „Das Christentum verleiht der Geschichte des Hiob, des von Gott verlassen gerechten Menschen, eine spezielle Wendung, denn Christus (Gott) selbst muß den Platz Hiobs einnehmen“³⁴. Die Christologie verändert darum grundlegend das Reden vom Menschen und die Rede von Gott: „In dem Augenblick, in dem ich als Mensch mich selbst als von Gott abgeschnitten erlebe, in diesem Moment

³³ Siehe dazu: G. Bacht, Das Vertrauen Jesu zum Vater, in: H. Bogenberger/R. Kögerler (Hg.), Grammatik des Glaubens, St. Pölten-Wien 1985, 77–89.

³⁴ S. Žižek, Die gnadenlose Liebe, Frankfurt/M. 2001.

der äußersten Verworfenheit, bin ich Gott am allernächsten, da ich mich in der Position des verlassenen Christus befinde.“³⁵

Dem Christentum als der kulturprägenden Religion des Abendlandes ist die Konsequenz dieses Glaubens meist nur im Beispiel einzelner Glaubensgestalten gelungen, kaum jedoch als kollektiver Religionsgemeinschaft. Bald schon hatte die Hoheitschristologie die Niedrigkeitschristologie überschrieben; die Erinnerung des Gekreuzigten, Sinnbild für alles Leid der Welt, wurde vom Triumph des Erlösungsglaubens überstrahlt. Zu Recht übt J. B. Metz Kritik am Christentum, es habe die jüdische Leidensempfindlichkeit durch Sündenempfindlichkeit ausgetauscht.³⁶ Auf diese Weise wurde die in Christus aufgeschiedene Erlösung ein inneres Geschehen zwischen der erbschuldigen Seele und dem rechtfertigenden Gott.

So bedarf das Christusbekenntnis unbedingt der Nachfolge des Weges Jesu, ohne „Christo-Praxis“ wird das Bekenntnis abstrakt. Auf die Frage Jesu „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,29) gibt es keine Antwort jenseits einer Lebensführung der „Compassion“, der Solidarität, des Mitleidens. Einführung in das Bekenntnis von Jesus als dem Christus heißt, die Leidenden und Zukurzgekommenen wahrzunehmen, bedeutet, sich von den Leidenden berühren zu lassen. Darum ist der Ort, wo sich das Christusbekenntnis auszubilden hat, die Begegnung mit den Leidenden. Nur so wird Christologie zur authentischen Anthropolo-

gie, nur so erfüllt sich Anthropologie als praktische Christologie.

4. „Ich glaube an den Heiligen Geist“ oder Gott in uns

Von allen Glaubensartikeln hat wohl das Bekenntnis zum Heiligen Geist am wenigsten Gestalt gewonnen. Hängt es damit zusammen, dass schon die mit dem Begriff „Geist“ bezeichnete Wirklichkeit das rätselhafteste Phänomen des Kosmos ist? Was meint dann erst recht Heiliger Geist?

Was ist Geist? Eine Erscheinungsform von Materie? Oder ist umgekehrt Materie eine Manifestation von Geist? Das Phänomen Geist gehört in den Naturwissenschaften zu den ungeklärten Grundlagenproblemen und belebt zudem wieder einen schon für überwunden gehaltenen Naturalismus. Während die Quantenphysik den alten Materie-Geist-Dualismus überwunden hat und die Grundstruktur des Universums als eine Art „geistige Information“ begreift, der alle Naturvorgänge unterworfen sind,³⁷ reduzieren Neurobiologen den menschlichen Geist auf die Formel: „Wir sind die Synapsen.“ Es scheint, als sei die Grundschwierigkeit, Geist zu verstehen, wesentlich darin begründet, dass er jenes Phänomen ist, wodurch wir erkennen. Genau dadurch ist uns verwehrt, ihn selbst zu erkennen. So wie das Auge sich selbst nicht betrachten kann außer durch einen Spiegel, so besteht das Problem des Geistes in derselben Paradoxie: Seine Allgegenwart (im Menschen) ist seine Ungreifbarkeit. Wie ein Fisch im

³⁵ Ebd.

³⁶ Siehe dazu J. B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102.

³⁷ Vgl. H. P. Dürr, Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung, in: Th. Faulhaber/B. Stillefried (Hg.), Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Welt (QD 173), Freiburg-Basel-Wien 1998, 2–26.

Wasser, so existiert der Mensch in einem geistig erschlossenen Raum. Darum ist die Neigung zur naturalistischen Anthropologie so naheliegend: Außerhalb des Nervensystems gibt es keine andere Wirklichkeit als die vom Nervensystem selbst „erzeugte“³⁸.

Kann dieser kurze Blick in die Grundlagenforschung der Kosmologie und Biologie eine Brücke zur Theologie des Geistes schlagen? Ja, denn es geht in der Theologie des Heiligen Geistes um dieselbe analoge Problematik: Mit dem Glauben an den Heiligen Geist bekennen die ChristInnen, dass wir immer schon in Gott sind und Gott in uns ist. Aber dieses „In-Gott-Sein“ ergreifen wir nicht als solches, und es lässt sich auch nicht direkt greifbar machen. Wie im Pfingstereignis muss diese Perspektive wie ein Funke aufleuchten, dann aber verändert sie radikal die Art und Weise, alle Wirklichkeit zu sehen. Was also heißt: Gott ist Heiliger Geist?

Es ist für Gläubige relativ leicht, Gottes unsichtbare Wirklichkeit als in seiner Schöpfung, in Menschen, in Kreationen der Kunst und der menschlichen Kulturgeschichte vermittelt und insofern anwesend zu deuten. Aber dies kann auch zu einer ziemlich veräußerlichten Sichtweise führen. Bis heute wirken darum auch „Theologien des Heiligen Geistes“ so eigentümlich spröde oder fremdartig, weil sie unweigerlich der Struktur unseres Sprechens und Denkens erliegen: Sie wollen etwas objektivieren, auf den Begriff bringen, was nicht objektivierbar ist, weil der Geist das Subjektivste und das Innerste ist. Höchstens in der Sprache der Poesie oder der Liebe lässt sich diese Tiefenstruktur erfassen, und auf dieser Er-

fahrungsebene gewinnen wir denn auch einen existenziellen Zugang zum Glauben an Gott als Heiligen Geist. Wieder ist die Erfahrung der Liebe ein Schlüssel, die Metapher vom Heiligen Geist zu verstehen. Wer vom Geschenk der „großen Liebe“ überwältigt ist, dem widerfährt ein Erleben, das zu den eigentümlichsten Phänomenen des Menschseins gehört: dass die affektive Liebe zwischen den Liebenden sich plötzlich von den Subjekten zu unterscheiden beginnt und sich als ewiger Urgrund der Existenz und Liebe zu Wort meldet. Das Sich-Gegenseitig-Lieben ruft die eigentümliche Gestimmtheit hervor, von einer als vom Liebenden unabhängigen personalen Macht der Liebe berührt worden zu sein. Was zwischen den Seelen als „Feld der Liebe“ wahrgenommen wird, das aus der Psyche der Liebenden strömt, hypostasiert und personalisiert sich als eine eigene transsubjektive Wirklichkeit. Die Liebenden haben die unerschütterliche Evidenz, sich in der Liebe selbst zu befinden, die älter und größer und umfassender ist als sie.

Dieses Phänomen, das Liebenden widerfährt, heißt im Prozess des Glaubens *Heiliger Geist*. Die Gottesbeziehung, die ursprünglich polar zwischen Gott und Mensch wahrgenommen wird, offenbart sich als eine eigene selbstständige Dimension, in der sich das göttliche Du und das menschliche Ich verbunden wissen. Dies ist Nachvollzug der wechselseitigen Beziehung Gottes des Vaters zu seinem Sohn, die wesentlich triadisch ist. Aus ihr kommt alle Wirklichkeit. Analog wie der kosmische Raum eine Erscheinung des elektromagnetischen Feldes ist, so ist

³⁸ Vgl. H. R. Maturana, *Biologie der Realität*, Frankfurt/M. 1998; vgl. S. Lederhilger (Hg.), *Seele, wo bist du? Hirnforschung und Menschenbild* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 10), Frankfurt/M. 2004.

die Gottesbeziehung eine Erscheinung des Geistes.³⁰ Wie in der Liebe wird der Geist als allumfassende und in allen Dingen pulsierende Präsenz Gottes erfahren, aus der nichts herausfallen kann. Das Grundstürzende dieser Erfahrung ist das spirituelle Erleben einer Wiedergeburt der Existenz. Kein anderer christlicher Theologe hat dieses Phänomen und dessen Gehalt so meisterhaft beschrieben wie Paulus.

Was bedeutet es also, Menschen heute in den Glauben an den Heiligen Geist einführen? Vor allem dies: Sie müssten Menschen begegnen, welche die Aura dieser Erfahrung an sich tragen. In der Berührung mit Menschen, die Berührte des Geheimnisses sind, nimmt der Geist Besitz von uns. Solche Menschen entfachen eine Bewegung, deren Authentizität daran erkannt wird, ob sie Menschen befähigen, aus Abhängigkeiten frei zu werden und sich unter die „Autorität der Leidenden“ (J.B. Metz) zu stellen.

5. Ich glaube die Heilige ... Kirche oder Communio als Begegnungsraum zur Menschwerdung

Es kann Glauben in radikaler individueller Autarkie sowenig geben wie Sprache als Privatsprache. Was Jesus vor und nach Ostern in Bewegung setzte, waren nicht isolierte Einzelpersonen, sondern Gemeinschaften. Der kairos-hafte und teilweise idealisierte Anfang der Kirche ist bis heute eine lebendige Quelle der Erneuerung von Kirche geblieben. Aber nicht Kirche als solche, sondern die real existierende Kirchengemeinschaft, aufgespalten in viele

Konfessionen, organisiert in komplexen amtlich-hierarchischen und juristischen Strukturen und erfahrbar so recht und schlecht als konkrete Ortskirche oder Pfarrgemeinde, verdüstert wie ein Schatten das Gesicht der Gläubenden von heute. Hinzu kommt die dramatische Krise des Traditionsabbruchs. Die Kirche treibt in eine konturenlose Zukunft, und nicht wenige empfinden diese Lage nicht als Phase einer Heils-, sondern einer Unheilsgeschichte. In Krisen zerfallen die identitätsstiftenden Bilder, wenn sie immer wieder an die Klippen der widerspenstigen Gegenwart aufprallen. Sowohl die soziologiefreien Bilder der Kirche als mystischer Leib Christi als auch die soziologiegesättigten Bilder der Kirche als *societas perfecta* (Erstes Vatikanum) oder als wanderndes Volk Gottes (Zweites Vatikanum) verblassen schneller, als die theologischen und lehramtlichen Restaurationsversuche nachkommen. Im existenziellen Blickwinkel muss man sich der entscheidenden Frage stellen, die schon Rahner mit dem Begriff „Strukturwandel“³¹ zu fassen versuchte: Wie soll das Verhältnis von Gemeinschaft und Individualität im kirchlichen Glauben gestaltet werden? Wie überhaupt kann Gemeinschaft als Heilssakrament erkennbar werden, wenn doch jeder Einzelne seinen Glauben aus dem Hören des Wortes empfängt, die Gemeinschaft selbst aber nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern sichtbares Symbol für Gottes Reich sein soll?

Der Hamburger evangelische Kirchenhistoriker Matthias Kroeger hat m.E. diese Herausforderungen treffend arti-

³⁰ Siehe dazu W. Pannenberg, *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, in: J. Dorscher/M. Heller/W. Pannenberg, *Universum und Mensch. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Regensburg 1995; Ders., *Systematische Theologie*. Bd. 2, Göttingen 1991, 77–161.

³¹ K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i.Br. u.a. 1973.

kuliert.⁴¹ Er fordert, dass Kirche primär ihre *spirituelle Aufgabe* zurückgewinnen muss, aus der ihre *soziale und politische Aufgabe, anstößiges Gewissen der Gesellschaft zu sein*, entspringt. Notwendig ist Kirche, weil sie die spirituelle Grunderfahrung der Transzendenz in der Immanenz des Lebens erfahrbar und deutbar zu machen hat. Aber gerade das verfehle die Kirche von heute. Als soziale Institution ist sie zwar anerkannt, doch in ihr selbst herrscht eine „geistliche Leere“, und die Amtstruktur wirkt eher als Vernichtung der religiösen Kompetenz ihrer Mitglieder denn als Erweckung.⁴² Kurz: Ohne das diakonische Profil der Kirche zu vernachlässigen, muss die Kirche den Schritt vom mündigen Christsein zum auch spirituell erfahrenen Christsein machen. Nur so gewinnt Kirche das von der Religion zurück, was sie früher der Gesellschaft sein konnte: ihr Herz. Noch scheint der Mut zu dieser Wende nicht vorhanden zu sein. Der heutige weitverbreitete Blick zurück lässt Gläubige und Amtsträger zu sehr erstarren, um unverzagt nach vorne auszuscheiden. Das „Exil des Christentums“⁴³ in seiner von ihm selbst geprägten Kultur ist noch nicht als Chance ergriffen, überholte feudale Formen und verbürgerlichte Kommunikationsstile hinter sich zu lassen. Im Vergleich mit den bunten Strömungen der postmodernen Religiosität betont Kroeger die „Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche“, und G. Schmid gesteht von den christlichen Volkskirchen trotz ihrer Erlebnis- und Evangeliumlosigkeit: „Ich kenne keine Form zeitgenössischer Reli-

giosität, die mehr und Besseres zu geben hätte als das Volkskirchentum.“⁴⁴ Wer unter die Oberfläche schaut, kann dennoch Züge einer Kirche erkennen, die als *Oase des menschenfreundlichen Gottes*, als Netzwerk von Menschen, die an der Not und am Glück der Menschen Anteil nehmen, erlebbar wird. Es gibt die Kirche, wo man versucht, dem Leben in Würde verpflichtet zu sein, weil es in Gott verankert ist, wo man eine Kultur des sensiblen Umgangs miteinander pflegt und dabei auch Verletzbarkeit und gesellschaftliche Ohnmacht in Kauf nimmt.

So ist also auch die Einführung in den Glauben an die Kirche eine Einführung in gelebtes Christsein. In ihr wird die Gemeinschaft ein Zeichen der Erlösten, und sie ist nur dann nicht die Anmaßung des wahren Lebens im falschen, wenn Tag für Tag zu leben versucht wird, was die Pastoralkonstitution proklamiert: „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. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (Gaudium et spes 1).

6. Ich glaube an den Schöpfer des Himmels und der Erde und die Auferstehung und das ewige Leben oder Religion als Proto- und Eschatologie

Im Licht einer naturwissenschaftlich betrachteten Welt drängen keine Glau-

⁴¹ M. Kroeger, Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche, München 1997.

⁴² Ebd. 76.

⁴³ Vgl. dazu: R. Zerfuß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur, in: K. Gabriel/J. Horstmann/N. Mette (Hg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie, Paderborn 1999, 113–127.

⁴⁴ G. Schmid (siehe Anm. 7) 122.

bensartikel so sehr zur Entmythologisierung wie die Artikel über Anfang und Ende, Schöpfung und Vollendung. Für Menschen in mythischen Kulturen mögen diese Bilder Hoffnung und Rationalisierung des Mythos gewesen sein, für den westlichen Menschen der Gegenwart sind sie wie ein Buch mit sieben Siegeln. Der Blick in die unendliche Tiefe des Weltalls und in die ungeheure Geschichte des Lebens, die so planlos, so willkürlich und dennoch auch so staunenswert erscheint, lässt in der Beobachterperspektive der Natur nicht mehr erkennen, dass alles aus der gütigen Hand Gottes kommt und von ihr gehalten ist.⁴⁵ Was ehemals den Glauben trug, dass Gott die Welt erschaffen hat und auch vollenden wird, wird heute meist als Glaubenshinderung empfunden. Aber auch dieser säkulare Befreiungsschlag lässt die Geschöpflichkeit und die Vergänglichkeit des Menschen als Möglichkeitsbedingungen unserer Existenz nicht hinter sich. Was heißt Menschsein im Angesicht einer viele Milliarden Jahre dauernden evolutiven Geschichte des Lebens, worin das Grundgesetz von Werden und Vergehen eingeschrieben ist?

Wie im menschlichen Leben, so gilt auch bei der Frage nach dem Sinn des Ganzen der Wirklichkeit: Was wir nicht erfahren können, dessen müssen wir uns mit Geschichten vergewissern, in denen uns ein Sinn des Ganzen aufleuchtet. Wiederum kann der Glaube an die Wirklichkeit als Schöpfung und an das Ende als Verwandlung und

Vollendung verstehbar werden, wenn wir eine existenzielle Situation aus der menschlichen Beziehungswelt, konkret aus der Eltern-Kind-Beziehung betrachten. Fragt ein Kind seine Eltern: „Warum bin ich zur Welt gekommen?“, so ist es keineswegs falsch, dem Kind mit den natürlichen biologischen Vorgängen, wie ein Menschenkind entsteht, zu antworten. Und doch ist das keine Antwort auf diese Frage. Mit einer bloß naturwissenschaftlichen Antwort kann kein Mensch heil durchs Leben kommen, weil die Frage ja die Sinnfrage der Existenz überhaupt stellt. Eine solche Frage kann nur mit einer anderen Art von Antwort „gestillt“ werden, die lautet: „Weil wir wollten, dass du bist.“ Von einem absoluten Du gewollt zu sein, ganz und gar in seinem Sein bejaht zu sein – das ist die Erfahrung von Sein als Schöpfung. Von einem liebenden Du erwartet zu sein, in ihm auferweckt zu werden, wenn wir sterben – das ist die Hoffnung auf Vollendung. Wir bekennen darum Gott als Schöpfer und Voller, weil in ihm der gute Anfang und das gute Ende als Versprechen geglaubt wird. Nie wird uns der Sinn des konkreten Werdens des Kosmos und seines Endens so recht einleuchten; nie werden wir wirklich verstehen, warum der Gewinn an Freiheit über soviel Entfesselung des Bösen verläuft. Und doch gibt es jene manifesten Augenblicke, in denen wir ergriffen sind von einer durchbrechenden Gewissheit, dass alles gut ist, dass alles sein darf, weil es gewollt ist.⁴⁶

⁴⁵ Siehe dazu: F. Gruber, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001, 106–121, 137–154.

⁴⁶ Vgl. P. Strasser, *Journal der letzten Dinge*, Frankfurt/M. 1998, 23. Von einer analogen spirituellen Erfahrung erzählt der französische Schriftsteller *Eric-Emmanuel Schmitt*, der mit seinen explizit religiöse Themen aufgreifenden Theaterstücken zu den meistgespielten Autoren Frankreichs zählt (vgl. E. Garhammer u.a., „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“, *Jesudasstellung in der modernen Literatur*, in: *ThPQ* 151 [2003] 238–251, 245f).

Mehr als die Bilder vom guten Anfang bewegen jedoch Menschen die Bilder vom Ende. Die Lust am Untergang zieht sich erschreckend durch die Theologiegeschichte, und sie hat als Instrument der Katechese Schrecken und Höllenängste verbreitet. Kann man also heute noch rechtens in die Rede der „letzten Dinge“ einführen? Ist nicht das Bild vom Gericht abzuhängen, die Hölle zu schließen, weil der Missbrauch dieser Bilder Menschen nicht zum Glauben, sondern höchsten zum Glauben aus Angst, wenn nicht gar zum Unglauben brachte?

Nochmals sei ein Bild als Analogie gebraucht, um die Glaubensaussage vom Gericht und der Ewigkeit zu verstehen. Es ist banales Alltagswissen, dass wir, um uns selbst zu sehen, in einen Spiegel blicken müssen. In welchem Spiegel werden wir unserer existenziellen Wahrheit ansichtig? Könnte nicht das Bild vom richtenden Messias jene heilsame, weil unverzichtbare Selbst-Schau sein, in der wir uns als die erkennen, die wir geworden und die wir nicht geworden sind? Gehört es nicht zur Heilung von Beziehungen, dass sie einander erkennen lässt, und auch das Unvollkommene, ja das Unerlöste und Böse zu sehen zumutet? Wäre das Letzte Gericht nicht jener Durchgang durch den Spiegel der göttlichen Liebe, die uns nicht vernichten will, sondern noch ein letztes Hineinreifen in den Himmel ermöglicht? Dann wäre das Ende die Herstellung der in unserem Leben ausständigen Gerechtigkeit, die Wiedergutmachung des Lebens der

Unglücklichen, die Wandlung der Täter. Wäre dann nicht das Ende jenes Urteil Gottes über alle Wirklichkeit, die am Ursprung der Schöpfung stand: „Und siehe, es war alles sehr gut“ (vgl. Gen 1; Offb 22)?

7. Schluss

Die existenztheologische Ausleuchtung des christlichen Credo steht heute vor der Herausforderung, dass Christsein eine Vision der Wirklichkeit ist, welche die offenkundigen Extreme unserer Welterfahrung in eine Art „unmögliche Möglichkeit“ zusammendenkt: den *Abgrund* unserer Endlichkeit und Schuld und den *Gipfel* liebender Schau des Lebens und der Schöpfung. Wir vermögen weder im Akt noch im Inhalt des Glaubens diese Strecke zu umspannen. Auch für das Bekenntnis des Credo und der Einführung ins Christsein gilt, was Paulus sagt: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umriss“ (1 Kor 13,12). Aber der Apostel hat dem Erkennen Haltungen und Tugenden an die Seite gestellt, die es vermögen, die Widersprüche auszuhalten, den Blick vor den menschlichen Abgründen nicht zu verschließen, das Leben nicht einem seligen Vergessen anheimzugeben und vom noch nicht Erschienenen dennoch zu sprechen: Es sind dies Glaube, Hoffnung, Liebe (1 Kor 13,13). Nicht zuletzt sind es diese personalisierenden Quellen, die für die Theologie des mit diesem Beitrag geehrten Kollegen von zentraler Bedeutung sind.⁴⁷

⁴⁷ Vgl. H. Sauer/F. Gmainer-Pranzl (Hg.), *Leben – Erleben – Begreifen. Zur Verbindung von Person und Theologie* (FS J. Singer). Linzer philosophisch-theologische Beiträge 5, Frankfurt/M. u.a. 2001; Ders./A. Riedl, *Die Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs*. Linzer philosophisch-theologische Beiträge 9, Frankfurt/M. u.a. 2003.

Das aktuelle theologische Buch

■ UHL FLORIAN/BOELDERL ARTUR R. (Hg.), *Die Sprachen der Religion*. Parerga, Berlin 2003 (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; 4) (390) Kart. € 29,90 (D).

Der bekannte Slogan Hans Küngs zum Projekt Weltethos „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog!“ lässt sich erweitern: Kein Religionsdialog ohne Reflexion auf das Medium der Verständigung selbst: die Sprache. Schließlich steht keine andere Möglichkeit als die sprachliche Vermittlung im weiteren Sinn zur Verfügung, um die Schätze der eigenen religiösen Tradition anderen auf friedliche Art und Weise mitzuteilen oder die Kostbarkeiten der anderen religiösen Lebens- und Ausdrucksformen kennen und schätzen zu lernen. Schon aus dieser praktischen Relevanz heraus ist es den Herausgebern, Professor und Assistent für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, zu danken, dass sie das wichtige Thema „Sprachen der Religion“, das bereits im Mai 2002 auf einer Tagung in Linz von renommierten WissenschaftlerInnen behandelt worden war, nun als Sammlung der damaligen Vorträge der Öffentlichkeit vorlegen.

Als besonders verdienstvoll erweist sich die Wahl des „bewußt interdisziplinäre[n] Horizont[es]“ (7). In den 16 Beiträgen des Bandes werden Grundmotive der Weltreligionen (zum Beispiel Buddhistische Theorie und Praxis, Traditionen des Vedanta, Hebräisch als ideale Sprache) – allerdings unter auffälliger Vernachlässigung des Islam – ebenso beleuchtet wie zahlreiche philosophische Ansätze (u. a. Camus, Kierkegaard, Bolzano, Wittgenstein, Adorno) und verbale wie non-verbale Sprachformen der Religion (Malerei, Musik). Diese Vielfalt kann hier freilich nicht dargestellt werden. Sie soll aber zumindest durch die nähere Besprechung dreier recht unterschiedlicher Perspektiven (philosophisch, kulturalanalytisch, kunstwissenschaftlich) und zweier Schlüsselthemen (Interreligiosität, Gebet) angedeutet werden.

Mit guten Gründen bildet der Text von Thomas Rentsch den Eröffnungsbeitrag des

Bandes, da er keinen spezifischen Aspekt des Themas, sondern auf allgemein philosophische Weise die spannungsreiche Verbindung von Sprache und Religion überhaupt zum Gegenstand hat. In anspruchsvollen, aber sehr stringent aufgebauten Überlegungen entwickelt der Verf. aus der anthropologischen Einsicht heraus, dass es in der Verfassung menschlicher Freiheit liegt, sich selbst zu überschreiten, eine Grundstruktur von Transzendenz. Dieses Überschreiten ist freilich selbst noch einmal auf es selbst überschreitende Unverfügbarkeiten, also ebenfalls Transendenzen, verwiesen: auf die Welt als „nicht objektivierbare[n] Grund unseres Transzendierens“ (18), auf die eigene und der anderen Existenz als „unvordenkliche[n] Grund unserer gesamten Lebenspraxis“ (18) und auf die Unverfügbarkeit und Vorgängigkeit der Sprache. Ebenso wenig wie es – etwa in nihilistischen Versuchen – gelingt, diesen Transzendenzbezug auszuschalten („Auch bei Negation des Transzendenzbezugs bleibt der Bezug erhalten“ [22]), kann die Transzendenz in einer religiösen Tradition gänzlich bestimmbar gemacht werden. Die sprachlichen, liturgischen oder meditativen Ausdrucksformen der Religionen sind daher immer durch eine Dialektik der Transzendenz, ihre notwendige Artikulation einerseits und deren gleichzeitiges Ungenügen und die Negation andererseits, gekennzeichnet. Das „Anrennen gegen die Grenzen“ wird, zum Beispiel in Form der negativen Theologie, selbst noch einmal mit artikuliert (28). Dabei ist die Rede über Transzendenz (und auch deren Negation) immer von praktischer Relevanz, also „auf Lebensformen und Lebenspraxis bezogen“ (26).

Mit überraschenden Implikationen von religiösen Sinnsystemen beschäftigt sich in einer zweiten, kulturalanalytisch zu nennenden Zugangsweise Slavoj Žižek in seinem Beitrag, der mit durchaus provokanten Thesen aufwartet. Der als so friedfertig geltende Zen-Buddhismus kann – zumindest in einer „monströse[n] Verzerrung“ (78) – durch seine Disziplin- und Opferethik dem Militarismus Vorschub leisten: „Die Haltung totaler Versenkung in das selbstlose ‚Jetzt‘ der augenblicklichen Erleuchtung,

[...] in dem absolute Disziplin mit völliger Spontaneität in eins fällt, legitimiert die Unterordnung unter die militaristische soziale Maschine voll und ganz“ (75f). Ähnlich gegen den Strich und provokant interpretiert Žižek auch das Zentrum christlicher Religion. Was am Kreuz Jesu offenbar geworden sei, sei letztlich die Ohnmacht Gottes. Žižek durchaus hellsichtige Deutung trifft sich dabei mit der auch in der christlichen Theologie wahrgenommenen Dramatik und Paradoxie des Kreuzesgeschehens. Die Interpretation etwa, dass wir es am Kreuz „nicht mit der Kluft zwischen Mensch und Gott zu tun haben, sondern mit dem Riß in Gott selbst“ (84) kommt der Rede des evangelischen Theologen Jürgen Moltmann vom „gekreuzigten Gott“ erstaunlich nahe (freilich ohne ausdrücklichen Bezug zu diesem). Kann der Theologe jedoch aus der Dramatik des Kreuzes letztlich noch die unüberbietbare Solidarität Gottes selbst mit den Gottlosen ableiten und das Kreuz so in eine religiöse Sinnstruktur einbinden, bleibt Žižeks Deutung des Christentums beim Paradox des „Atheismus Gottes“.

Eine dritte Perspektive, welche die enorme Spannweite des Sammelbandes exemplarisch anzeigt, ist der kunsthistorische Beitrag Monika Leisch-Kiesls. Am Beispiel El Grecos legt die Verf. die Kunst als Sprache der Religion frei. Durch ihren „kommunikationsästhetischen Ansatz“, der auf die Interaktionen von Kontext, Werk und Rezeption achtet, wird die religiöse Aussage der Werke El Grecos nicht nur auf deren religiöse Thematik oder ihre durchaus gegenreformatorischen Intentionen allein reduziert. Vielmehr gelingt es, in der Art der Darstellung, also in den von El Greco innovatorisch angewandten künstlerischen Mitteln, selbst eine „Sprache“ über die Transzendenz zu sehen. Ein solches religiöses Sprachelement entdeckt Leisch-Kiesel – in Anlehnung an Gilles Deleuze – in der „ins Unendliche gehende[n] Falte“ (176), welche die Bilder El Grecos kennzeichnet.

Jeweils zwei Aufsätze sind zwei Schlüsselthemen des Bandes gewidmet. Perry Schmidt-Leukel und Ram Adhar Mall besprechen in ihren Beiträgen die theologi-

sche Möglichkeit von Interreligiosität. Beide stehen dabei dem Entwurf einer pluralistischen Religionstheologie nahe, welche eine grundsätzliche Gleichberechtigung aller Religionen fordert, da die transzendente Wirklichkeit *per definitionem* nicht als sie selbst erkannt werden könne. Deshalb geht Schmidt-Leukel von der Möglichkeit aus, „unterschiedliche [...] Erfahrungen als unterschiedliche Erfahrungen mit *ein und derselben* transzendenten Wirklichkeit“ zu verstehen (46). Mall sieht in einer ähnlichen Argumentation eine „religio perennis“, die in „unterschiedliche Gewänder“ gekleidet ist. Sie „spricht viele Sprachen und zeigt keine ausschließliche Vorliebe für eine bestimmte Tradition, Religion und Kultur“ (360). Beide stimmen ebenfalls in der scharfen Kritik an religiösen Exklusivitäts- und Absolutheitsansprüchen überein.

Bernhard Casper und John D. Caputo beschäftigen sich, auf jeweils unterschiedliche Weise, mit der wichtigsten Sprachform authentischer Religiosität: dem Gebet. Casper geht es – in Anlehnung an die Dialogphilosophie Franz Rosenzweigs und anderer – insbesondere darum, den sogenannten „Ereignissinn“, also den Geschehenscharakter des Betens offenzulegen. Von Caputo stammt der m.E. schönste und ergreifendste Beitrag. In einer Mischung aus argumentativer und narrativer Sprache arbeitet er die Gebetserfahrung des Philosophen Jacques Derrida aus dessen Autobiographie „Circonfession“ heraus. Das Gebet Derridas, der von sich selbst sagt, dass er nicht zu Unrecht als Atheist gilt (296), ist eine Art Gebet ohne Glauben, an niemanden gerichtet, ziellos. „Derrida [...] ist außer Stande zu sagen, wohin seine Gebete aufsteigen“ (296). Die gleichermaßen irritierende wie faszinierende Grundaussage Caputos, um die seine anmutigen Formulierungen immer wieder kreisen, ist, dass dieses Gebet, das ohne Glauben in einem dogmatischen Sinne auskommen muss, die Grundstruktur des Betens überhaupt repräsentiert. „Ich möchte behaupten, daß das Unwissen in diesem Gebet zum unbekannten Gott ein strukturelles Element des Gebetes selbst ist, *jeden* Gebets, auch der traditionellsten Gebete der Gläubigen [...] Insofern nämlich

das Gebet in die Bewegung des Glaubens eingeschrieben ist – Herr hilf meinem Unglauben –, gibt es in jedem Gebet ein Moment, wo es sich auf sich selbst zurückgeworfen findet, wo es um das Gebet selbst betet [...]“ (306).

Trotz der Vielfalt der Beiträge, die hier nur angedeutet werden konnte, lassen sich zwei inhaltliche Leitmotive ausmachen: Pluralität und Grenze der religiösen Sprache. Für beide Motive scheint das Buch selbst einen Spiegel darzustellen. Die Pluralität wird in der Vielfalt der inhaltlichen Aspekte, besonders aber in der Verschiedenheit der jeweiligen Zugänge und den höchst unterschiedlichen Sprachstilen deutlich. In vielen der Beiträge scheint aber auch das Ringen der Sprache mit sich selbst durch, wenn sie versucht, das Unbeschreibbare zu umschreiben. Der Sammelband repräsentiert zweifellos die Höhe philosophischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Diskurse. Es handelt sich um ein wissenschaftliches Fachbuch. Die Sprachformen der Beiträge sind damit notwendig abstrakt, die Gedankengänge komplex, die gemachten Voraussetzungen zum Teil zahlreich. Die behandelten Themen aber (Praxisbezug der religiösen Sprache, Lebens- und Ausdrucksformen der Religion, Pluralität der Religionen, Gebet und Glaube) sind von einer praktischen Relevanz, die über den Kreis der Fachwissenschaft weit hinausreicht. Wer intellektuelle Anstrengungen bei der Lektüre nicht scheut, wird feststellen, dass hier viele der eigenen, auch existenziellen Fragen behandelt werden. Dies gilt zumindest für alle diejenigen, die den Anspruch erheben, ihre eigenen religiösen Überzeugungen in eine angemessene Sprache kleiden zu wollen, und denen zugleich das Leiden an den eigenen religiösen Sprachschwierigkeiten nicht fremd ist.

Linz

Ansgar Kreutzer

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 Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

■ SCHWAIGER GEORG/HEIM MANFRED, *Orden und Klöster*. Das christliche Mönchtum in der Geschichte. (Wissen 2196) C.H. Beck, München 2002. (127) Kart. € 7,90 (D)/€ 8,20 (A)/sFr 14,10. Das in der renommierten Beck'schen Reihe Wissen herausgegebene schmale Taschenbuch behandelt in einem chronologischen Durchgang das frühe Mönchtum im Orient, seine Entwicklung im Frühmittelalter, die mittelalterlichen Reformbewegungen und neuen Ordensgründungen, den Niedergang der Klöster in der Reformation, der Säkularisation und in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts sowie ihr Wiederaufblühen im Barock und im 19. Jahrhundert. Auch das Mönchtum in den orthodoxen Kirchen sowie anglikanische und evangelische Gemeinschaften streifen die Autoren; die kulturelle Bedeutung der Klöster findet eine verhältnismäßig breite Erörterung. Auf nur knapp über hundert Seiten wird so ein guter Überblick über die Entwicklung des christlichen Ordenslebens in leicht verständlicher Sprache gegeben, der sich bestens zur Erstinformation eignet und kein besonderes profan- beziehungsweise kirchengeschichtliches Wissen voraussetzt.

Der Wert dieser Veröffentlichung der Münchener Kirchengeschichtler G. Schwaiger und M. Heim liegt in seiner Prägnanz und Reichweite: sie deckt die Lebensform nach den evangelischen Räten umfassend ab, bis hin zu den Säkularinstituten. Die daten- und faktenreiche Darstellung bringt es allerdings mit sich, dass dieses Büchlein im streckenweise lexikalischen Stil nicht die Höhe von Karl Suso Franks klassischer Einführung erreicht. Dessen erstmals 1975 erschienene *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums* – genau doppelt so lang wie das vorliegende Buch – bleiben literarisch unerreicht und vermitteln anschaulich, nicht zuletzt aufgrund der reichen Einbeziehung historischer Quellen, die Motive, Lebens- und Denkweisen von Menschen, die in ihrer Zeit in einer konkreten Gemeinschaft mit deren Regel die Gelübde wählten.

Kremsmünster-Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

■ MENSEN BERNHARD SVD (Hg.), *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet*. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Vortragsreihe 2000/2001, Band 24) Steyler-Verlag, Nettetal 2001. (127). Kart.

Nachdem die Akademie Völker und Kulturen in St. Augustin bei Bonn bereits im Winter 1997/98 eine Vorlesungsreihe zum Thema „Globalisie-

rung“ angeboten hatte (vgl. ThPQ 148 [2000] 318–319), wurde diese Fragestellung drei Jahre später nochmals aufgegriffen, und zwar mit besonderem Blick auf die Auswirkungen der Globalisierung auf Religion(en) und Kultur(en). Der bekannte US-amerikanische Theologe Robert Schreier CPPS (9–18) formuliert in seinem Beitrag die These, „dass eine erneuerte und erweiterte Auffassung der Katholizität eine angemessene theologische Antwort auf die Herausforderungen der Globalisierung geben“ (13) könne. Gerd Neuhaus (19–42) geht von der Überzeugung aus: „Der Wahrheitsanspruch des Christentums gefährdet nicht den öffentlichen Frieden, sondern klärt in einer unersetzlichen Weise über die menschliche Neigung zur Gewalt auf“ (27). Der entscheidende Beitrag, den das Christentum in der Welt von heute zu leisten habe, sei „nicht die Relativierung der christlichen Überzeugung, dass Gott in Jesus Mensch geworden ist, sondern deren radikale Wahrnehmung“ (41). Der seit mehr als vierzig Jahren in China tätige Theologe Luis Gultheinz SJ (43–54) entwirft die Vision eines Globalisierungsprozesses „auf der Basis der Yang-Yin-He Dynamik“ (54), also einer integralen Lebensqualität, die Ausgewogenheit, schöpferische Flexibilität und Orientierung an zentralen Werten in sich vereint. Peter Neuner (55–74) stellt die Entwicklung der ökumenischen Bewegung ausführlich dar und plädiert dafür, „die dabei gewonnenen Erfahrungen für die Diskussion der Globalisierung zu nutzen“ (73). Klaus Schäfer (75–99) fasst die Veränderungen, welche die Globalisierung für das persönliche Leben vieler Menschen mit sich bringt, in drei Thesen: „Biographien sind nicht mehr traditionsgeleitet. Es gibt zahlreiche Angebote für Lebensentwürfe ... Der Mensch muss sein Leben erfinden“ (89). Trotz dieser tiefgreifenden Transformation sollten die Kirchen weiter dazu bereit sein, „die große Erzählung des Evangeliums, von der sie leben, mit den von Brüchen – von Scheitern und Neuaufbrüchen – gezeichneten Biographien der Menschen zu verweben“ (93). Der Ethnologe Karl-Heinz Kohl (101–114) schließlich zeigt auf, dass die kulturelle Diffusion ein uraltes Phänomen ist und heute in vielen Gegenden der Welt vom „Prinzip der Bricolage“ (114) gesteuert wird, was zu einer Vermischung verschiedenster kultureller Phänomene führt, deren Attraktion häufig vom „Prestige am Exotischen“ (112) lebt. Es ist gegenwärtig nicht leicht, in der Flut der Literatur zur Thematik der Globalisierung, interkulturellen Begegnung und interreligiösen Auseinandersetzung noch profilierte Beiträge einzubringen; dem vorliegenden Sammelband ist diese Aufgabe geglückt.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

BIBELWISSENSCHAFT

■ BARBIERO GIANNI, *Studien zu alttestamentlichen Texten* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Altes Testament 34). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2002. (303) ISBN 3-460-06341-6, € 40,90 (D) – bei Abn. d. Reihe € 36,80 (D)/€ 42,10 (A)/sFr 70,50 – bei Abn. d. Reihe sFr 62.–.

In diesem Sammelband wurden zwölf Aufsätze (aus den Jahren 1982–2002) des Salesianerpaters G. Barbiero, der seit 1992 an der Hochschule in Benediktbeuern atl. Exegese lehrt, zusammengefasst. Die meisten von ihnen wurden aus dem Italienischen übertragen und sind nun auch leichter für deutschsprachig Lesende zugänglich. Zunächst werden Beiträge zu Einzelstellen dargelegt, welche sich mit sogenannten *crucis interpretum* – in der Forschung umstrittenen Stellen – befassen. So kommen neben bekannteren wie Ex 19,6a („ein Reich von Priestern“) auch Jer 2,34 oder Spr 3,24 und Hld 3,10b (Liebe der Töchter Jerusalems) sowie Hld 6,12 („Wagen meines edlen Volkes“) zur Sprache. Dabei entdeckt er in den Texten einen Sinn, ohne den überlieferten (Masoreten)Text verändern zu müssen, indem er mit strukturellen Analysen des Kontextes arbeitet, Zusammenhängen nachspürt und übergreifende Strukturen beachtet.

Im zweiten Teil werden größere Struktureinheiten in den Blick genommen (Ex 33,7–11; Dtn 6,4–25; Ps 22,23–32; Hld 8,5–14) und ebenfalls nach den oben schon beschriebenen Kriterien sorgsam ausgelegt. Der dritte Teil beinhaltet Beiträge zu interessanten Themen wie dem Glaubensweg des jungen Mose als Zusammenfassung der geistlichen Erfahrung des Exodus; dem Fremden im Bundesbuch (Ex 21–23) und im Heiligkeitgesetz (Lev 17–26); und der Gerechtigkeit Gottes und Moses in Ex 32–34. Diese wurden bei Kongressen als Vorträge gehalten und zeigen, besonders ersterer, auch die Züge einer Ausrichtung hin auf die praktisch-theologische Valenz der Texte, die G. Barbiero eigen ist. Insgesamt nimmt man eine sorgfältige Aufmerksamkeit für den vorliegenden Text und ein diskretes, aber unübersehbares theologisches Interesse wahr, welches durch ein gründliches Studium der wiss. Literatur gestützt wird. Mehrere Register (Bibelstellen, Autoren, hebr. Wörter, Sachreg.) erleichtern eine schnelle Einsichtnahme, wie auch alle hebräischen Ausdrücke transkribiert wiedergegeben wurden. Im Text stellen viele Tabellen schnell und übersichtlich gewonnene Einsichten dar.

Somit bietet dieser Band mit seinen inhaltlich auch aktuellen Bezügen nicht nur eine Reminiszenz an schon bewährte Forschungsgebiete des Vfs. (Ex, Ps), sondern weckt auch schon Neugier-

de und Vorfreude auf den zu erwartenden Kommentar zum Hohelied.

Linz

Werner Urbanz

■ IMMENKÖTTER HERBERT (Hg.), *Wie Christen und Juden einander sehen*. Ein Seminar an der Universität Augsburg, Wißner Verlag, Augsburg 2001. (72) Kart. € 10,10 (D). ISBN 3-89639-250-6. Die Frage, wie Christen und Juden einander wahrnehmen, ist nach der Schoa einerseits und dem II. Vatikanischen Konzil andererseits ein höchst interessantes Thema. Das Seminar an der Universität Augsburg richtete seinen Blick sowohl in die Vergangenheit wie auch in die Gegenwart und beleuchtete dabei einige besondere Ausschnitte.

Die Vergangenheit hat D. Kinet im Blick, wenn er knapp die Geschichte des atl. Bundesvolkes als Modell einer Erwählungsgeschichte skizziert. Weiters setzt sich K. Kienzler mit der im Christentum sehr einflussreichen typologischen Sichtweise des Verhältnisses der Christen zu den Juden auseinander, und E. Brocke entfaltet schließlich aus der Geschichte die für einen Juden zuinnerst prägende bipolare Existenzweise, sowohl Glied eines Volkes als auch einer Religionsgemeinschaft zu sein.

Die Gegenwart betreffen die restlichen Beiträge; H. Immenkötter untersucht das Bild vom Judentum, das in den Geschichts- und Religionsbüchern den Schülern vermittelt wird. M. Signer diskutiert u.a. die Metaphern, die einerseits Paulus (- Ölbaum und die Zweige -) und andererseits Rosenzweig (- Stern und die Strahlen -) für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen verwenden. Darüber hinaus betont er, dass persönliche Begegnungen unverzichtbar sind. Dass in der Christologie die Trennung am stärksten zu Tage tritt, ist offensichtlich, darum fragt H.P. Heinz nach Möglichkeiten einer fairen Formulierung der christlichen Lehre. Den Schluss der interessanten Dokumentation bilden grundsätzliche philosophische Überlegungen von A. Halder über die Bedingungen eines echten Dialogs. Der Preis des Büchleins ist zwar hoch, aber die Lektüre lohnt sich.

Linz

Franz Hubmann

DOGMATIK

■ HÖHN HANS-JOACHIM, *versprechen*. Das fragwürdige Ende der Zeit. (GlaubensWorte) Echter, Würzburg 2003. (127) Kart. € 12,80 (D). Wir leben in einer Zeit, die durchaus offen ist für Heilsversprechen und Fragen nach den letzten Dingen. Dies zeigt sich in spektakulärer Form im regelmäßigen Auftreten religiöser Gruppen, die vom Endzeitfieber gepackt sind. Dies zeigt sich

subtiler in der ungebrochenen Fortschrittseuphorie, die weiter darauf hofft, mit stetem Wachstum der Wirtschaft und Weiterentwicklung der Technik, neuerdings der Biotechnologie, die Menschheitsprobleme zu lösen, und die daher ebenfalls als eine auf die Zukunft gerichtete Heilslehre verstanden werden kann. Doch mit diesen Kulturphänomenen ist es wie mit vielen anderen Themenfeldern der Theologie. Sie zeigen Fragen und Probleme auf, die Christinnen und Christen mit ihren Zeitgenossen teilen. Mit den Antworten aus christlicher Tradition und Lebenswissen bleiben die Gläubigen jedoch meist unter sich. Bewusst gegen die Tendenz, das christliche Glaubensgut nur als Sonderwissen für eine religiöse Glaubensgemeinschaft anzusehen, schreibt der Verf. in einem Wissenschaftsessay an, der eine Neuformulierung des dogmatischen Traktates „Eschatologie“ sein will: „Vielmehr gilt es zu zeigen, daß ein religiöses beziehungsweise christliches Verständnis der Kategorien ‚Zeit‘, ‚Zukunft‘ und ‚Vollendung‘ auch säkularen Zeitgenossen nachvollziehbar erscheint.“ (13) Damit hat sich der Verf. viel vorgenommen. In einer sehr präzisen Analyse des modernen Zeitverständnisses macht er als dessen wichtigstes Kennzeichen einen „kinetischen Imperativ“ aus, eine ebenso unhinterfragte wie allgegenwärtige Forderung nach immer größerer Beschleunigung. Dahinter vermutet der Verf. die Wirksamkeit einer Sinnstruktur, die letztlich die Endlichkeit nicht akzeptieren kann. Diese Verdrängung des Todes zwingt dazu, die immer zu kurze Lebensspanne so intensiv wie nur möglich zu nutzen. Auf diesem zeitdiagnostisch bereiteten Boden kann der Verf. nun plausible Grundlinien der christlichen Eschatologie entfalten. Die theologische „Rede von den letzten Dingen“ kann zwar – im Gegensatz zum Anspruch esoterischer Pseudowissenschaft – kein Tatsachenwissen über das Jenseits anbieten. Sie hat vielmehr die Sprachform eines Versprechens angenommen, das Gott mit seiner guten Schöpfung gab, das in Jesus personale Gestalt angenommen hat (vgl. 59) und dessen Sinnspitze darin besteht, dass nicht dem Tod das letzte Wort über das Leben verbleibt: „Gott hat sich mit dem Menschen Jesus in der totalen Beziehungslosigkeit, das heißt mit dem Menschen im Nichts, identifiziert, zugunsten des Lebens [...] In der Unendlichkeit Gottes läuft sich der Tod tot.“ (96)

Was das Buch zu einer Lektüreempfehlung auch in Zeiten knapper Zeit macht, ist nicht primär die Auswahl seiner Themen. Es werden bekannte Inhalte eschatologischer Literatur, zum Beispiel die Hermeneutik eschatologischer Aussagen, das Kantische Gottespostulat aus der Ethik, die religiöse Rede von Vollendung, Erlösung, Schuld

und Sühne behandelt. Das Buch ist vielmehr aufgrund seiner Methodik und aufgrund seiner Sprache innovativ und bereichernd. *Methodisch* verklammert der Verf. in dem von ihm so genannten Entwurf einer „Kinethik“ sehr kunstvoll „theologische[] Zeitdiagnostik, diskursive[] Dogmatik und praktische[] Lebensvollzug“ (14). Im Aufdecken implizit religiöser Sinnstrukturen des modernen Zeitverständnisses erscheint die theologische Eschatologie nicht als obskures Sonderwissen über Himmel, Hölle, Fegefeuer, sondern vielmehr als alternative Lebensdeutung, wonach auch ein befristetes Leben voll und ganz zustimmungsfähig ist. Die „Wahrheit“ des gegebenen Versprechens, dass der Tod nicht das letzte Wort habe, erweist sich dabei weder in einem wissenschaftlichen Verifikationsverfahren, noch wird sie erst in einer postmortalen Einsicht über das Jenseits offenbar. Die Glaubwürdigkeit der christlichen Hoffnung hängt an der Lebenspraxis: „Man kann den Glauben an ein Leben nach dem Tod nicht besser demonstrieren, als daß man zu Lebzeiten bereits überzeugend aus ihm lebt.“ (102) *Sprachlich* ist der Verzicht auf die für nicht „Eingeweihte“ oft schwer zugängliche theologische Binnensprache bemerkenswert. Einige sperrige Begrifflichkeiten alter Eschatologie (Leib/Seele, Läuterung, ewige Seligkeit) wurden hier erst gar nicht erst zu rehabilitieren gesucht (vgl. 100). Die in ihr enthaltenen Existenzaussagen können auch in entmythologisierter Form (vielleicht besser) deutlich werden. Wortneuschöpfungen („Kinethik“), das Einfließenlassen von Lyrik oder gekonnter Metaphern unterstreichen den ästhetischen Anspruch und erhöhen den Lesegehalt. Hat Höhn aber tatsächlich, wie er es beabsichtigt hat, auch eine *christliche* Eschatologie für säkulare Zeitgenossen geschrieben? Die Frage lässt sich sicher nicht allgemein beantworten und müsste je nach LeserIn entschieden werden. Jedenfalls hat er ein theologisches Buch vorgelegt, das – sprachlich souverän und argumentativ überzeugend – eine Werbung für systematische Theologie darstellt, ob im christlichen oder außerchristlichen Kontext.

Linz

Ansgar Kreutzer

■ ECKHOLT MARGIT, *Poetik der Kultur*, Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Herder, Freiburg i. Br. 2002. (680) Kart. € 36,00 (D)/€ 36,00 (A)/sFr 59,00.

Vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2000/01 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen. Margit Eckholt, die an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern als Dogmatikerin tätig ist, verknüpft in dieser umfassenden Studie Problembereiche,

die für den Diskurs systematischer Theologie von ausschlaggebender Bedeutung sind: eine Methodologie (fundamental)theologischer Erkenntnislehre, die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie die Ausbildung kontextueller Theologien im Horizont einer polykulturellen Weltkirche. Bereits in der *Einführung* (15–50), in der sie die „Fragmentierung und Partikularisierung der Erfahrung und Erfassung von Wirklichkeit“ (18) als theologische Herausforderung begreift, macht Margit Eckholt klar, dass der Prozess der „Inkulturation“ nicht an den Rändern der Kirche anzusiedeln ist, sondern im Zentrum von Theologie und Verkündigung: „Die Kultur ist ‚Ort‘ des Evangeliums“ (37), und deshalb gehört die „Fähigkeit der ‚Über-Setzung‘ in unterschiedlichste Sprachformen“ (49) zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie.

Der *erste Teil* (51–235) des Buches reflektiert den kulturellen Wandel der Nachkonzilszeit. Die Dimension der *Kultur* wurde in den letzten Jahrzehnten ganzheitlicher wahrgenommen: als „Realisationsform und Gesamtgestalt menschlichen Lebens“ (109). Eckholt knüpft hier an die Hermeneutik Paul Ricœurs an, der Kultur als „Praxis und Poetik“ bestimmt, als „Gesamtform menschlicher Wirklichkeit, in der der Mensch sich in der ‚Verstrickung‘ in die Geschichten der vielen anderen handelnd vollzieht, in der es aber immer darum geht, an die Tiefendimension der Wirklichkeit, die in ihr liegenden schöpferischen Kräfte anzuknüpfen“ (124). Wenn also von „Poetik“ (der Kultur) die Rede ist, geht es um das „schöpferische Moment jeglichen menschlichen Tuns“ (129). Diese Sicht verändert die Gestalt theologischer Reflexion: sie wird – da „Perspektivität“ und „Über-Setzung“ konstitutiv werden für die Wahrheitssuche – zu einem „Denken der Übergänge“ (116) angesichts eines Horizontes, der weit über den westlich-abendländischen Kulturraum hinausgeht. Kirche ist deshalb – wie das Zweite Vatikanum (*Ad gentes* 2) betont – „in ihrem Wesen ‚missionarisch‘“ (190); sie verkündet das Evangelium, indem sie an der „Kreativität des Volkes“ anknüpft und zugleich die „integrierende Kraft“ (201) des Glaubens zur Geltung bringt – in einer dialektischen Bewegung von „Inkulturation und Dekulturation“ (211).

Im *zweiten Teil* (237–423) geht Eckholt näher auf den theologischen und ekklesiologischen Paradigmenwechsel ein, der vor allem dadurch zustandekam, dass das Zweite Vatikanum das „klassizistische Kulturverständnis“ (296) der Neuzeit aufbrach. Nicht nur, dass der Begriff „cultura“ in *Gaudium et spes* erstmals in einem kirchlichen Dokument eigenständig verwendet wurde (vgl. 300, Anm. 55); „Kultur“ ist der „Raum“, in den hinein die Kirche ihre Sendung

entfaltet“ (324), und unter „Mission“ ist „der je neue Aufbruch in die ‚Fremde‘ auf der Suche nach dem je größeren Gott“ (352) zu verstehen. Mit dem Konzil hat die Kirche gelernt, „sich auch vom ‚Anderen‘, von Welt und Kultur her zu bestimmen“ (384); diese pastorale und missionarische Wende hängt zuallererst mit einem tiefgreifenden theologischen Umbruch zusammen, der „Kultur als einen neuen ‚locus theologicus‘“ (399) begreift. Die Vielfalt kultureller Kontexte hat nicht bloß „okkasionelle Bedeutung“ (404) für die Verkündigung, sondern stellt eine echte Bezeugungsinstanz christlicher Wahrheit dar. Mit Blick auf *De locis theologicis* (1563) von Melchior Cano OP, dem klassischen Entwurf theologischer Erkenntnislehre, betont Margit Eckholt, dass „Kultur“ eben nicht bloß zu den „loci alieni“ gehört, sondern ins Zentrum einer Kriteriologie theologischer Erkenntnis (vgl. 399–405).

Der dritte Teil (425–611) erarbeitet Strukturmomente einer dogmatischer Methodenlehre, die davon ausgehen, dass es „kein kulturelles ‚Zentrum‘ mehr [gibt], von dem aus der ‚intellectus fidei‘ sich wie selbstverständlich entfaltet oder von dem aus er sogar beurteilt wird“ (481). Mit dem Begriffspaar Poetik des Glaubens (verstanden als „Ausbildung von Lebensformen des Glaubens in der Vielfalt der Kulturen“ [488]) und *Hermeneutik des Geistes* (als Dynamik, „in der die verschiedenen Ausformungen der Tradition und der Lebensgestalten des Glaubens in einen Prozess der Unterscheidung der Geister gestellt werden“ [502]) reflektiert Eckholt vier grundlegende Bezugsmomente theologischer Wahrheitsfindung: das Zeugnis der Heiligen Schrift, die Ausbildung des Kanons und der Glaubensbekenntnisse, die Entstehung von Lebensformen des Glaubens sowie die Theologie als Verstehen des Glaubens. Dabei wird immer wieder deutlich: „Der Aufweis des ‚Eigenen‘, des ‚Logos des Glaubens‘, nimmt immer auch den Weg des ‚Fremden‘“ (553).

Margit Eckholt hat nicht nur eine Fülle von Material zum Thema „Theologie und Interkulturalität“ aufgearbeitet, sondern einen theologisch-systematischen Ansatz erarbeitet, der die Kirche ermutigt – wie sie in ihrem *Ausblick* (612–626) schreibt –, „ihren Weg in Geschichte und Kultur je neu als ‚Emmaus-Weg‘ zu entdecken“ (614). Dieses Buch zeigt eine Wegmarke nachkonziliarer Theologie an und erschließt exemplarisch, wie christliche Glaubensverantwortung im Horizont der Weltkirche geleistet werden kann.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

Wer das vorliegende Lehrbuch in die Hand nimmt, sollte (entgegen den Lesegewohnheiten routinierter Vielleser!) die ersten Zeilen des Vorwortes sorgfältig zur Kenntnis nehmen. Dort werden Anspruch und Grenzen der Publikation genau beschrieben. Das Lehrbuch will „zeigen, wie in Gegenwart und Geschichte nach Jesus dem Christus gefragt wird und gefragt worden ist“. (5) Sehr klar wird zudem vermerkt: „Dieses Buch will keine neuen Forschungsergebnisse anbieten.“ (ebd.) Zu erwarten ist also ein kurz geraffter Durchgang durch die kirchliche Christologie von den neutestamentlichen Anfängen bis in die Gegenwart. Dieses Versprechen wird in der Tat eingehalten, wenn auch mit einigen Einschränkungen, auf die noch einzugehen sein wird. Zunächst besticht der Aufbau der Darlegung. In einem ersten Teil werden, ausgehend von dem Kontext der Entdeckung Jesu außerhalb der Kirche, vor dem Hintergrund einer säkularisierten und plural strukturierten Gesellschaft neue theologische Tendenzen und christologische Entwürfe aufgezeigt und im Rahmen der Pluralität der Religionen verortet. Ein zweiter Teil bietet das biblische Zeugnis von Jesus dem Christus; ein dritter die Geschichte der dogmatischen Christologie und ein vierter stellt sich der systematischen Frage nach Christi Weg, Person und Werk. Dabei erweist sich der Leipziger Altmeister der theologischen Systematik als vorzüglich informiert (auch bezüglich neuerer Literatur), engagiert ökumenisch orientiert und in unbestechlicher Sachlichkeit seiner Thematik verpflichtet. Deren Bedeutung ist er sich bewusst. Geht es „doch um die Mitte des Glaubens und der Theologie“ (5). Besonders sorgfältig sind die jedem Kapitel vorangestellten „Leseratschläge“ ausgewählt. Gegenüber modischen Trends bevorzugt der Vf. die „klassische“ Literatur. Das besondere exegetische Gewicht sollte nicht überraschen. Die Stärke der Darstellung konzentriert sich vor allem auf den zweiten und dritten Teil; der vierte systematische ist unter den Leitgedanken der „Versöhnung der Welt“ gestellt. Hinsichtlich der Methode werden Grenzen insofern spürbar, als die historisch-kritische Methode das Feld weithin allein bestreitet. Damit bleiben vielfältige theologische Diskurse, die sich ganz anderer Methoden bedienen, etwa jener einer Symboltheorie – als Beispiel sei die jüngst erschienene Christologie von R. Haigh „Jesus, Symbol of God“ genannt –, weithin ausgespart. Katholische LeserInnen werden im Rahmen der nur kurz referierten Befreiungstheologie so wichtige Namen wie Gutiérrez, Ellacuría, Sobrino oder Segundo vermissen. Dabei beschränkt sich die angeführte Literatur im Wesentlichen auf den deutschsprachigen Raum. Zudem erhält im Ent-

wurf des heutigen Kontexts theologischen Denkens der Horizont der jeweils notwendigen Inkulturation der Lehre von Jesus als dem Christus sehr unterschiedlicher Lebenswelten zu wenig Gewicht. Ungeachtet dieser Einschränkungen und mit ausdrücklichem Verweis auf die selbst gesteckten Grenzen ist die Zusammenschau der vorliegenden Christologie als grundsätzliche Information und Einführung in den klassischen theologischen Sachdiskurs zu empfehlen.

Linz

Hanjo Sauer

■ MOHR DANIELA, *Existenz im Herzen der Kirche*. Zur Theologie der Säkularinstitute im Leben und Werk Hans Urs von Balthasars. (StSStH 28) Echter, Würzburg 2000. (485) Brosch. € 29,80 (D). Diese bei Medard Kehl SJ in Frankfurt-St. Georgen entstandene Dissertation fügt sich als Band 28 gut ein in die von G. Greshake, M. Kehl und W. Löser herausgegebene Studienreihe zur systematischen und spirituellen Theologie. Sie bietet insbesondere eine hervorragende Ergänzung zu deren Band 1 (Manfred Scheuer, *Die evangelischen Räte*. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung, 1992), Band 3 (Anneliese Herzig, *Ordens-Christen*. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1991) und Band 22 (Christoph Kaiser, *Theologie der Ehe – der Beitrag Hans Urs von Balthasars*, 1997).

Im ersten Teil durchwandert die Autorin in einem *Historischen Gang* umsichtig Balthasars Leben und Werk unter der Perspektive der gestellten Thematik (10–164). Der in der neueren Theologie verstärkt wahrgenommenen Verzahnung von Person und Werk kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Denn Balthasar selbst betrachtete die Gründung der Johannesgemeinschaft, die der Kristallisationspunkt seiner geistlichen Verbindung mit Adrienne von Speyer war und die schließlich zu seinem Ausscheiden aus dem Jesuitenorden führte, als die Erfüllung seines Lebenswerkes. Obwohl er die Laiengemeinschaften, die nach den evangelischen Räten leben, nur in wenigen Schriften ausführlich thematisiert, wurde ihre theologische Entfaltung „zum tragenden Anliegen seines gesamten Schaffens“ (163). Die Grundzüge der Theologie der Säkularinstitute sieht Daniela Mohr bereits in Balthasars musikalischer Veranlagung grundgelegt, durch die ihm die Transzendenz Erfahrung im Geschöpflichen aufleuchtet (19). In seiner Ausbildung haben ihm sodann die Kirchenväter eine Einsicht in die radikale göttliche Zuwendung zur Welt vermittelt; die Inkarnation ist denn auch ein wesentlicher Schlüssel für die Theologie der Säkularinstitute des Schweizer Theologen (32).

Der mächtige zweite Teil besteht in einem *Systematischen Gang*, der in einer ersten Etappe zur ekklesiologischen und in einer zweiten zur trinitarisch-theologischen Bestimmung der untersuchten Lebensform führt (165–447). Die Säkularinstitute sind in ihrer laikalen Natur am Rande der Kirche angesiedelt, aber gerade durch ihre Weltnähe im Herzen der Kirche eingeschrieben. Ihre Mitglieder sind weder Kleriker noch Ordensleute, sondern Laien, die in Gemeinschaft oder einzeln nach den evangelischen Räten leben und ihrem Beruf nachgehen. Für die Kirche stellen sie neben der seit alters praktizierten Jungfrauenweihe ein Novum dar: Sie verwirklichen die Existenz „eines Laien im Rätestand, das heißt eines Rätechristen, der die *Weltsendung* als Konstitutivum seiner Rätebindung erfährt“ (217). Diese kirchliche Sozialform in engster Verbindung mit der Welt beweist und bewirkt für Balthasar offensichtlich die Erweckung des durch Jahrhunderte in Tiefschlaf verfallenen Laienstandes, des – wie er es selbst nennt – „schlafenden Riesen“ (192). Insofern nun das Räteleben für Balthasar eine „existentielle Darlegung von Kirche“ als Braut Christi ist, hat dessen radikale *Weltsendung* in den Säkularinstituten eine „exemplarische Funktion“ für alle Christen, die auf die „Säkularität der ganzen Kirche“ verweist (219, 266). Dieser Kern der Balthasarschen Theologie bricht von daher die gerade nach dem Konzil weitverbreitete Verengung auf, das Leben in Armut, Keuschheit und Gehorsam vorwiegend unter dem Aspekt des eschatologischen Zeichens und des Zeugnisses für die jenseitige Welt zu fassen; vielmehr geht es um die „Einwurzelung in die Welt“ (236–238) auf die sakramentale Existenz der Welterlösung hin. Anhand der so thematisierten Lebensform erfährt in weiterer Folge die säkulare Grundstruktur der gesamten Kirche eine trinitarische Bestimmung. Denn die angesprochene Weltzuwendung darf nicht den Eindruck vermitteln, als wären die Christen gar nicht erst in der Welt. Die Bewegung der Weltbejahung geht dagegen von Gott aus. Sie besteht zuvorderst in der Schöpfung als *analogia trinitatis* und konkretisiert sich unüberbietbar in der Menschwerdung Gottes. Christliche Existenz ist deshalb zuinnerst „Nachfolge der Inkarnationsbewegung Gottes, sie wird Teilhabe an der Bewegung Gottes in Jesus Christus auf die Welt zu“ (344). Dieses Geschehen pipfelt im Paschamysterium, und es ist auch dieser Abschnitt zur Theologie der drei Tage (346–368), wo Mohrs Darstellungskunst der Knotenpunkte von Balthasars Denken ihren Höhepunkt erreicht. Demgegenüber verheißt die pneumatologische Grundlegung dann mehr, als sie zu halten vermag (392–447). Es wird zwar eingangs der innere Zusam-

menhang von Geist und Regel erwiesen, davon aber ziemlich unberührt im Großteil des Abschnitts die Rätetheologie auf ihre welthafte Gestalt hin entwickelt.

Dieses flüssig zu lesende Buch bringt ein Herzstück von Balthasars Leben und Theologie zur Sprache und erschließt damit auf vorbildliche Weise ein weithin noch unerforschtes Gebiet. Besondere das Thema Kirche und Welt findet eine umfassende Behandlung. Immerhin bildeten die Säkularinstitute schon viele Jahre vor dem Zweiten Vatikanum „die Avantgarde eines neuen Verhältnisses von Kirche und Welt“, in deren Errichtung Balthasar „eine Wende im Selbstverständnis der Kirche im Hinblick auf ihr Weltverhältnis“ angekündigt sah (269). Die Arbeit hat eindeutig darstellenden Charakter. Die nur am Rande geäußerte Kritik erweist sich jedoch als treffsicher und für eine Korrektur der Balthasarschen Ordenstheologie insgesamt hilfreich: Der Basler Theologe bleibt einer weitgehenden Gegenüberstellung von Welt- und Rätestand verhaftet, in der selbst die Säkularinstitute als „Kontrastprogramm“ eine „wirkliche Inkarnation von Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam in die alltäglichen Gegebenheiten eines normalen Laienlebens“ nicht zu leisten im Stande sind (444f). Er vertritt insgesamt doch eine Höherstellung des Rätestandes (308) und vermittelt den Eindruck, Vertreter der *vita consecrata* wären „Prototypen der Getauften schlechthin“ (403). Balthasar erkennt, ja bestreitet schließlich die Bedeutung familiärer und freundschaftlicher, schlicht menschlicher Bindungen für das Leben in Gelübden (332, 447). Trotz schöpfungstheologisch-inkarnationstheologischer Verankerung bleibt er somit eine auch im praktischen Vollzug tatsächlich weltliche Theologie der Räte schuldig (451). Die Ursache dieser Schiefen dürfte nicht zuletzt in einer fehlenden Tauftheologie liegen (251f).

Im Vorwort wünscht sich die Autorin, dass auch ein Leserkreis außerhalb der Fachtheologie Gewinn aus ihrer Arbeit ziehen würde. Da diese aber alle Züge einer Dissertation trägt und sehr umfangreich ist, wäre umgekehrt zu hoffen, dass Daniela Mohr die entwickelten Gedanken an anderer Stelle in prägnanter und populärer Form vorbringt. Vielleicht kann sie dann näherhin thematisieren, was in diesem Buch im Grunde ausgespart bleibt: Worin liegt nun die Identität der Säkularinstitute unter den Vorzeichen der gegenwärtigen Orientierungs- und Kirchenkrise? Wie und wo kann diese relativ junge Lebensform evangelischer Räte in der nachkonziliaren Kirche und post-christlichen Gesellschaft ihren Platz finden? Da ein großer Teil der verwendeten Quellen aus der Zeit vor dem Konzil stammt,

wäre zu untersuchen, wie weit für die Idee dieser Existenzform ein katholisches Milieu beziehungsweise ein Pathos der Erneuerung bestimmend war, das sich in den letzten 30 Jahren weitgehend aufgelöst hat.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HEIMBACH-STEINS MARIANNE/EID VOLKER, *Kirche – lebenswichtig*. Was Kirche zu geben und zu lernen hat. (Topos plus Taschenbücher, Bd. 302). Don Bosco, München 1999. (183)

Die Dokumentation einer Vortragsreihe unter dem Titel „Kirche – wozu?“ der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg 1997/98 will einen Beitrag zur Selbstvergewisserung angesichts der Frage nach der Daseinsberechtigung und dem Auftrag der Kirche „in einer weltanschaulich pluralen und das Religiöse privatisierenden Gesellschaft leisten“ (182). Kirche muss aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus – als Gemeinschaft der an den Gott Jesu glaubenden und diesen Gott suchenden und ihn feiernden Menschen – den Beweis erbringen, dass sie „lebenswichtig“ ist, anstatt darüber Klage zu führen, dass so viele Menschen nicht mehr auf ihre Botschaft hören wollen (8ff).

Was Kirche zu *sagen* hat: den lebendigen Gott als ungeheures, umwerfendes Glück, als Retter des Humanen, insofern die Entdeckung der Personlichkeit jedes Menschen das Geschenk des Christentums an die Menschheit ist; einen Gott, der Menschen in Anteilhabe an seiner schöpferischen Selbstbeschränkung als Mitlebende haben will (Gotthard Fuchs). Gott als Bekräftigung des ganzen Lebens, unseres Bedürfnisses nach Gelingen und Ganzheit; real gelebter Glaube und real gelebte Kirche als frei gewählte Lebensmöglichkeit, als verstanden, miteinander ergründet, einander zugesagt und vital realisiert (Volker Eid). – Was die Kirche zu *geben* hat: gesellschaftliche Prägekraft weit über Wohlfahrt und Therapie hinaus; Impuls für die Politik ohne Vereinnahmung; kulturelle Diakonie insbesondere im Bereich des Bildungswesens (Annette Schavan). Option für die Armen als Konkretisierung der sozialetischen Verantwortung (Marianne Heimbach-Steins). – Wo die Kirche zu *stehen* hat: für die Unverwechselbarkeit der menschlichen Person von Anfang bis zum Ende, für die gleiche Würde von Mann und Frau, für die gleichen Rechte aller, für die Setzung von Grenzen zur Wahrung von Freiheit, für das Recht gemeinsamer Nutzung der Erdengüter, für die Umwelt, für die Sicherung gegen den Machtmissbrauch (Burkhard Reichert). Für die Überwindung des

Bereichstrennungsbewusstseins: Kirche nicht als Gegenüberstehendes, sondern als „Zu- und Mit-einander von Menschen, die sich auf Jesus Christus als ihre verbindliche Lebensorientierung einlassen und berufen“ (143), woraus sich unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten ergeben (Volker Eid). – Was Kirche zu lernen hat: um ein Segen für die moderne Kultur zu werden, einen kritischen Kompromiss statt eines kritischen Kontrastes; die Suche nach neuen Beziehungen zwischen der kirchlichen Verkündigung und der kulturellen Wirklichkeit: zum Beispiel Menschen nicht vereinnahmen, sondern in christlicher Gelassenheit nicht zu viel erreichen wollen (Medard Kehl). Theologie – Erinnerung (Gottesgedächtnis), Begleitung (Wahrnehmung der Lebensbedingungen) und Prophetie (Deutung der Wirklichkeit im Licht des Glaubens) – als Lernort verstehen (Marianne Heimbach-Steins).

Die Publikation bringt Substantielles, wobei das Lernen müssen überwiegt. Wäre nach 1 Kor 1,23 die Gabe schlechthin nicht doch der gekreuzigte Christus? In der Sprache unserer Zeit, wie sie die Autoren wiederholt fordern, exemplarisch verkündet? auch die akademische Ebene ergeht sich lieber in Moralisieren und Theoretisieren; das Abbrechen am interessanten Punkt ist dort Brauch. Anders vor allem Fuchs und Reichert, dieser beruflich Referent für Kirchenfragen bei der SPD.

Linz

Johannes Singer

KIRCHENGESCHICHTE

■ DE LA CROIX ARNAUD, *Liebeskunst und Lebenslust. Sinnlichkeit im Mittelalter. (L'erotisme au Moyen âge: le corps, le désir et l'amour [Paris 1999])*. Aus dem Französischen von Gritje Hartmann. Thorbecke, Ostfildern 2003. (175)

„Gott kann ja nicht direkt geschaut werden; Er wird vielmehr durch die Schöpfung erkannt, erkannt einzig und allein durch den Menschen, der da ist ein Spiegel aller Wunder Gottes“ (117). Hildegard von Bingen will Gottes Schönheiten ergreifen, darum ist sie „immer nahe am Körper, an der Natur“ (115). Doch ihr eigentliches Interesse liegt nicht im nackten Erfassen, sie will zu inneren noch verborgenen Erkenntnissen aufsteigen. Diese Welt ist eben noch nicht der ganze Kosmos, darum erhält auch der Mensch noch keinen eigenwertigen Selbststand – wir sind im Mittelalter –, jedoch bis in die körperlichen Intimitäten hinein eine Selbst-Verständlichkeit, die für neuzeitliches (Selbst-)Bewusstsein verwunderlich erscheint.

Was in gelehrten Texten über Gott und den Menschen aufgezeigt wird, ist die dramatische Gär-

ung zwischen Gut und Böse, die den Menschen dennoch nicht zu zerreißen vermag – auch dies ein Unterschied zum Menschen am Ende der Neuzeit. Vielmehr drängte es Menschen im Mittelalter zur Sehnsucht nach Gott, zur Geborgenheit im (heiligen) Dienst Gottes. Für christliches Weltverständnis geschieht alles – das müsste man diesem Buch vorausschicken – in einer Dynamik auf das letzte Ziel hin, auf Gott zu.

Arnaud de la Croix, der mittelalterliche Lebenswelten untersucht und sich dabei nicht bloß mit formaler historischer Erfassung zufrieden gibt, hat sich bereits mit anderen Veröffentlichungen einen Namen gemacht. Es geht ihm um die andere Seite des christlichen Mittelalters, um jenen Part, mit dem sich vor allem das Mönchtum auseinandersetzte, um jene „Gegenkulturen“, die manchmal nur Randerscheinungen, zum Teil aber auch Konkurrenten zur klerikalen Kultur darstellen“ (7). Meist blendet auch unsere Kirchengeschichte solches aus, heute weniger aus ideologischen Gründen als vielmehr deshalb, weil ihr innerhalb des theologischen Curriculums erstaunlich wenig Raum eingeräumt wird, das Christentum in einem Breitbandspektrum zu erfassen und dies zukünftigen Repräsentanten des Christentums zu vermitteln.

De la Croix untersucht scheinbar Marginales, das aber für die Welterfassung ebenso wie für das mittelalterlich anthropologische Verständnis bedeutsam ist. Er nimmt sowohl Texte über die sinnlich erotische Liebe in den Blick wie auch laszive Wasserspeier an mittelalterlichen Kathedralen, ob in Autun oder in Freiburg im Breisgau (140). De la Croix arbeitet eher pointillistisch. Solch unerforschtes Terrain mit ausführlicher Systematik anzugehen, bedeutet ohnehin kaum an ein Ende zu gelangen. Manches erscheint zufällig, jedoch nicht willkürlich. Im Einzelnen wird man auch andere Bewertungen für plausibel erachten. Drachen und Gnome mit ihren widerlichen Fratzen, obszön erregende Gesten von allzu Menschlichem, sie schmücken die Außenseite des Domus Dei, des Gotteshauses. Das (scheinbar so) „Profane befand sich unmittelbar neben dem Heiligen“ (151). Doch wozu? Um Gott gar herauszufordern (141)? Oder in neuzeitlich plausiblerem Denken, um die Menschen „zu warnen, um die Ungeheuerlichkeit der Sünde anzuprangern?“ (141). Manche in Stein gehauene Darstellung befindet sich ohnehin in luftiger Höhe, die dem erfassenden Blick des auf dem Erdboden stehenden Menschen so gar nicht zugänglich war. Belehrung dürfte wohl kaum der „Sitz im Leben“ für eine aufwendige Steinstatue in über 60 m Höhe sein. Warum erfassen wir diese eigentümliche Welt mittelalterlicher Imaginationen nicht (in archaischer Kontinuität)

als „apotropäische“ Informationen? Hier soll das Gott-widrige durch seine eigene Ekeligkeit und Absurdität abprallen.

Wie steht es mit jenen illustren Darstellungen von Sinnenfreuden, die bis in liturgische Bücher hineinreichen? Sind es Erdungen inmitten hochgeistiger Elevationen? Wurde/wird nicht gerade Sexualität als das wirksamste Gegenprogramm zur religiösen Sensibilität propagiert? Mönche tun es vor allem, und seit dem Disziplinierungsprozess einer konfessionell gestylten Neuzeit gilt dies als kirchliches Allgemeingut, das in postmodernem Kontext freilich wieder in Frage gestellt wird, nicht nur intellektuell, sondern auf gelebte Weise. Die Auseinandersetzung mit der Sexualität im Mittelalter ist jedenfalls (noch) eine andere. Manches ist selbstverständlicher, deshalb jedoch keineswegs reizlos. Die von La Croix präsentierte Bilderauswahl – sie stammt vor allem aus dem Spätmittelalter (!), die aus betulich bravem Blickwinkel durchaus nicht als jugendfrei bezeichnet werden kann, bestätigt dies.

Sinnlichkeit kann im Mittelalter jedoch keineswegs auf Sexualität reduziert werden, auch wenn diese in anderem Maß ihre Berechtigung besaß und ihren Platz mit größerer Selbstverständlichkeit eingenommen hat als in den ersten Jahrhunderten von Neuzeit und bürgerlicher Epoche.

Warum dieses Buch lesen? Weil es sich mit der anderen Seite des Mittelalters auseinandersetzt, ohne dabei ins Periphere abzugleiten – gerade dann, wenn der Prozess einer christlichen Inkulturation als eigentliches Problem erscheint (134). Sichtbar wird, wie stark christliche Theologie und Vorstellungswelt auf konkreten Kulturen aufbaut, sich in diesen zum Teil verliert, oder auch diese durchaus fermentierend durchdringt und weiter verändert. Dass archaische Objektivationen und Umgangsformen in gewisser Konkurrenz zu christlichen Vorstellungen stehen können, das haben nicht erst „protestantische Reformer“ (134) entdeckt, Humanisten haben es längst vorher thematisiert – das hat Arnaud de la Croix übersehen.

Was ebenfalls noch nachgetragen werden könnte: es gibt zwischen einer vorchristlichen Religiosität und einer christlichen Frömmigkeit durchaus Kompatibilitäten, gedachte und mehr noch gelebte Transfers. Auf diese Weise wird die Geschichte des mittelalterlichen Christentums auch an seinen Rändern zugänglicher.

Für einen nachdenkenden Menschen lesen sich die historischen Assoziationen dieses Buches spannend. Sie laden zum Weiterdenken ein und regen zur Übersetzung in andere Kontexte an. Damit es leichter fällt, ist dem Buch noch eine kleine „Diskographie in Auswahl“ (174–176) beigegeben. Es sind meist ältere Aufnahmen; ins-

gesamt gesehen ein erst jüngerer Unterfangen, mit möglichst vielen Sinnen – auch den Ohren – Mittelalter auf- und wahrzunehmen.

Linz

Karl-Heinz Braun

■ GANZER KLAUS, *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts*. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 63) Aschendorff, Münster 2003. (VII + 82)

Am Morgen des 31. Mai 1557 wird in Rom ein Kardinal auf Befehl Seiner Heiligkeit des Papstes Pauls IV. (1555–1559) verhaftet und in die Engelsburg überführt, wo er über zwei Jahre schmachten wird.

Wer war dieser Mann und warum soll ihm der Prozess gemacht werden? – Es war Giovanni Morone, 1536 Nuntius in Deutschland. Er hatte an verschiedenen Religionsgesprächen, u.a. in Hagenau 1540, in Worms 1541 und in Speyer 1542 teilgenommen. Auf dem Reichstag in Augsburg 1555 war er sogar päpstlicher Legat. Aus protestantischer Sicht war Giovanni Morone einer, der zur gegnerischen Seite gehörte. Als versierter Diplomat stand er Religionsgesprächen sehr skeptisch gegenüber. Er erkannte darin die Vorteile der anderen, die nun ihre Lehren öffentlich aus- und verbreiten konnten.

Und dennoch brachte das Regensburger Religionsgespräch 1541 eine Wende im Leben des päpstlichen Diplomaten (30–31). Nicht nur, weil am 2. Mai eine Einigungsformel verabschiedet werden konnte, sondern weil in Morone selbst etwas angerührt wurde: Verständnis für das theologische Anliegen der reformatorischen Seite. Es brach in ihm die Erkenntnis auf, dass es die barmherzige Gerechtigkeit Christi zu allererst ist, die uns Menschen angenommen hat. Wir dürfen daran im liebenden Glauben teilhaben und ihn wachsen lassen durch gute Werke. Diese erhalten ihre Bedeutung, „weil sie im Glauben vollbracht werden und vom Heiligen Geist, der zusammen mit unserem Willen wirksam ist“ (31). Obwohl diese Einigungsformel „zentrale Anliegen beider Religionsparteien“ komprimierte (31), hat sie im großen Spektrum der Geschichte keine wirkmächtige Akzeptanz gefunden. Luther sah in ihr ein „geflickt ding, ein new tuch auffm alten rock gelapt“ (WA Br 9, 406; hier 32), und in Rom lehnte das Konsistorium am 27. Mai 1541 diese Rechtfertigungsformel ab. „Roma locuta“, das bedeutete jedoch nicht, dass die Causa erledigt war. Auf der Straße sogar diskutierten Menschen darüber, näherhin über den Glauben und die Rechtfertigung des Menschen, was man dafür tun und lassen müsse.

Und Kardinal Morone? Der Tod des Papstes Pauls IV. am 18. August 1559 war für ihn die Befreiung

von der Gefangenschaft. Der neue Papst, Pius IV. (1559–1565), ohnehin ein entfernter Verwandter Morones und ihm freundlich zugetan, erklärte diesen für unschuldig und rehabilitiert (55). Bei der nächsten Papstwahl war Morone sogar „einer der aussichtsreichen Papstkandidaten“ (56). Doch wurde am 7. Januar 1566 mit Pius V. (1566–1572) erneut ein Hardliner auf den Papstthron gehoben. „Zeitgenössische Berichterstatter stimmen darin überein, dass dem Papst nichts so sehr am Herzen lag, wie seine Inquisition“ (58). Mit ihr sollte der wahre Glaube gesichert und alles, was in irgendeiner Weise gefährlich werden konnte, von vornherein ausgerottet werden. Dazu diente der nach Vorarbeiten im Januar 1559 veröffentlichte Index der verbotenen Bücher. Sogar ein strammer Katholik wie der Jesuit Petrus Canisius kritisierte diesen (59).

Nun wurden Schriften verboten, die noch Jahre zuvor von Päpsten ausdrücklich gutgeheißen worden waren. Humanisten wie Erasmus von Rotterdam oder Lorenzo Valla wurden als häretisch eingestuft. Das galt nicht nur für theologische Abhandlungen. Staunend fragt man sich heute: Ja, kann denn eine Grammatik häretisch sein, wenn sie sich mit pagan-antiken Themen beschäftigt?

Diese und noch manche andere spannende Geschichte hat der Kirchenhistoriker Klaus Ganzer, der beste Kenner des Konzils von Trient und seines Umfeldes, in einem übersichtlichen Buch von 82 Seiten thematisiert. Lesenswert, um über die Geschichte der Gegenreformation etwas zu erfahren.

Theologiegeschichte dreht sich die Fragestellung auch im Italien des 16. Jahrhunderts weitgehend um den von Humanisten thematisierten Gegensatz zwischen Inhalt und Form. Man fürchtete den Verlust der Formen, weil man den Glauben ganz eng mit diesen verwachsen sah.

Hatte der italienische Humanismus im 15. Jahrhundert kostbare Bildungsimpulse ins Reich jenseits der Alpen gesandt, so kamen diese in anderer Transformation nach Italien im 16. Jahrhundert zurück. In Ganzers Darstellung wird diese Umkehrung deutlich thematisiert, wie gewisse Kreise in der Entdeckung des „*Evangeliums*“ eine geistliche Vitalisierung empfangen, wie undifferenziert andere Erasmus mit Luther gleichsetzten und verteuflten und wie dennoch trotz aller Denunziationen, Verfolgungen, Folterungen und Tötungen im Rom gegen Ende des 16. Jahrhunderts neue religiöse Bewegungen entstehen konnten, freilich innerhalb des Korsetts, das die Heilige Inquisition noch gestattete.

Es gehörten die Jesuiten dazu, die freilich auch damit ihre Erfahrungen machen mussten. Gerade die Anhänger des Ignatius von Loyola ließen

wertvolle pädagogische Erkenntnisse des Humanismus in ihre erzieherische Tätigkeit einfließen. In Rom selbst entstand das Oratorium des Philipp Neri, der als charismatischer „Beichtvater“, ein Wegbereiter für manche religiöse Neuorientierung werden konnte. Selbstverständlich war auch er unter Paul IV. und Pius V. „in Unnade“ gefallen (68). 1575 fand seine Gemeinschaft Anerkennung unter Papst Gregor XIII. Dass ein neuer Orden daraus entstand, lag nicht in Neri Absicht. Ebenso wenig, dass sogar von einem Teil seiner Gemeinschaft zusätzliche organisatorische Konturen gewünscht waren. Dies ist wiederum ein Marker des späten 16. Jahrhunderts und des kommenden 17. Jahrhunderts: die Fixierung von (mehr oder weniger neuen) Strukturen, die Sicherheit geben und Ausdruck verleihen.

In der Gesamtwertung des 16. Jahrhunderts schloss sich Ganzer dem Urteil von C. Morandi, [*Problemi storici della Riforma* (Rom 1980)] an, der diese Zeit als eine kollektive Evolution „del sentimento religioso“, der religiösen Ansprechbarkeit und Empfindung, bezeichnet hat. Wie man von offizieller kirchlicher Seite mit dieser religiösen Mentalität umging, hält Ganzer für „eine Tragik“ (81). Ähnliche Entwicklungen gab es jedoch nicht nur innerhalb der katholischen Konfession, auch die lutherische und calvinische haben sich auf je eigene Weise formenhaft etabliert und strukturell fixiert. Gerade der BibelhUMANISMUS eines Erasmus – auf den wir heute doch so stolz sind! – hätte noch ganz anders fruchtbar werden können. Statt dessen blickte die römische Kirche zurück, weit ins Mittelalter, so Ganzer in der Rezeption von Benno Hubensteiner, *Vom Geist des Barock* (1967). Dennoch ist es nicht einfach Kontinuität des Mittelalters.

Betroffen macht das Schlusswort von Klaus Ganzer. Er zitiert die Grabinschrift von Papst Hadrian VI. in der Kirche Santa Maria dell'Anima (bei der Piazza Navona) in Rom: „O wie viel kommt es doch darauf an, in welche Zeit auch des trefflichsten Mannes Wirken fällt“ (82).

Wer dieses Buch von Klaus Ganzer liest, wird viel vom 16. Jahrhundert verstehen lernen. Dessen fatale Wirkung war nicht nur die Glaubensspaltung, die ja noch andauert, sondern ein Christentum, das sich immer mehr im je Eigenen einrichten wollte, ohne zu merken, wie es mit den Fremdbestimmungen im Eigenen nicht mehr zurechtkommt.

Und Morone? Zum Glück hat er auch die Nachstellungen Pius V. überlebt, obwohl dieser erneut einen Prozess gegen ihn anstreben wollte. 1563 war Morone auf dem Konzil von Trient sogar noch dessen Präsident und 1576 päpstlicher Legat auf dem Reichstag in Regensburg. Er starb am 1. Dezember 1580. Zwei Tage vor seinem Tod

habe er, „ein Kruzifix in Händen, zu Jesus Christus gebetet und ihm die Katholische Kirche, den Papst, alle Stände der Kirche und die Gläubigen sowie die Einheit der Kirche anbefohlen. Und er habe bezeugt, er habe stets in der Einheit der Katholischen Kirche gelebt und in ihr wolle er auch sterben. Denen gegenüber, die anderer Meinung über ihn gewesen seien, wolle er nachsichtig sein, und er habe Gott gebeten, diesen zu verzeihen“ (Diarium des Franciscus Mucantius, 57).
Linz Karl-Heinz Braun

■ REUTNER RICHARD/WIESINGER PETER, *Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Gmunden (Südwestliches Traunviertel)*. (Ortsnamenbuch des Landes Oberösterreich Bd. 6) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999. (186 u. 32 Karten) Kart.

■ 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) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2001. (241 u. 32 Karten) Kart. € 72,30.

Im Abstand von jeweils zwei bis drei Jahren erscheinen die einzelnen Bände dieses Ortsnamenlexikons. In den hier angezeigten Bänden werden zusammen über 2000 Ortsnamen behandelt, die hinsichtlich ihrer Entstehung vom Frühmittelalter bis zur neuesten Zeit reichen.

Zu Bd. 6 sei im Einzelnen bemerkt: Als Belege für das Herausheben des erfassten Namensmaterials in die Gegenwart seien der *Maler-Alt-Weg* (12) um 1900 und die *Granitzen-Siedlung* (19) aus den „1970er Jahren“ angeführt.

Als wie schwierig sich die Etymologien erweisen, zeigt etwa *Ramsau*, das hier vom Pflanzennamen „Rams(n)“ hergeleitet (28) wird, während Konrad Schiffmann (Ortsnamen-Lexikon Bd. III, 363) an „(h)ram“ = Rabe denkt.

Bei *St. Wolfgang im Salzkammergut* (40f) bleibt die neuere Literatur (vor allem zu den Jubiläumsjahren 1976 und 1994) unberücksichtigt. Die Erbauung des ersten Gotteshauses durch den hl. Wolfgang (möglicherweise nicht exakt an derselben Stelle wie die heutige Kirche) ist jedenfalls nicht auszuschließen (vgl. meinen Aufsatz: „Wie alt ist die Kirche von St. Wolfgang am Aberssee?“, *MOÖLA* 9, 1968, 163–169). Schon das ursprüngliche Täuferpatrozinium der Kirche deutet ja auf eine Zeit vor dem 12. Jh. Dass die Ortsnamen *Altmünster* und *Neukirchen* in der Vichtau die konfessionellen Unterschiede (katholisch und protestantisch) zum Ausdruck bringen sollen (62, 84), ist wenig wahrscheinlich. Die namentliche Differenzierung betrifft sicherlich den Kirchen-

bau; die „neue“ Kirche wird zu einer „alten“ in Beziehung gebracht.

Bei manchen Ortsnamen wie *Traunkirchen* (92–92) und *Gmunden* (98–101) fragt man sich, was es bringt, wenn eine solche Fülle von zeitlich eng beieinander liegenden Urkundenstellen angeführt wird. Hier ist Schiffmann seinerzeit jedenfalls rationeller vorgegangen. Der erstangeführte Beleg für Traunkirchen (92) müsste übrigens auf „monache“ (nicht „monachi“) „de Trunchirch“ lauten, da es sich um ein Frauenkloster handelt. Zu diesem sowie zu Altmünster beziehungsweise Traunsee vgl. jetzt die gediegenen Artikel von Karl Amon in: U. Faust u. W. Krassnig (Hg.), *Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol* Bd. 3, St. Ottilien 2002, 703–748. Bei *Viechtwang* ist der Beleg für 1280 auf: „parochie vero (nicht verso) sunt iste: ... Viechtwang et Talhaim“ zu korrigieren (120, zu OÖUB III n. 553).

Einige Bemerkungen auch zu Bd. 7: Bei manchen Orten wie *Garsten*, *Gleink* und *Grünburg*, um nur drei Beispiele zu erwähnen, ist auch hier eine Hypertrophie von zum Teil völlig gleichlautenden Namensbelegen festzustellen.

Wichtige Hinweise auf die Siedlungsgeschichte bietet u.a. die Fülle slawischer Ortsnamen (zum Beispiel *Garsten* und *Sierning*). Vgl. hierzu meine Karte bairischer „ing“-Namen und slawischer Ortsnamen in Oberösterreich, in: *Kirche in Oberösterreich* 1, Strasbourg 1992, 29!

Eine Reihe von Ortsnamen zeigt, wie leicht Volks-etymologien in die Irre führen können. So gehen *Rosßberg*, *Rosßbach* und sogar *Rosenegg* b. Molln auf den Personennamen „Razzo“ oder „Rasso“ zurück (79f), während sich *Rosenegg* b. Garsten von der „Rose“ (155) und *Rosßberg* b. Wolfen tatsächlich vom „Roß“ („Berg, auf dem Pferde geweidet werden“) herleitet (186f). Ähnliche Überraschungen bieten Namen mit „Gold“. *Goldberg* bei Schiedlberg scheint auf „galt(e)“ (Vieh, das keine Milch gibt), zu verweisen, also auf einen Weideberg „für das nicht Milch gebende, trocken stehende Vieh“ (172), während der *Goldbrunn* bei Wartberg a.d. Krems einen Galgenbrunnen (mit galgenförmigem Aufsatz) bezeichnet (95). Beide Namen haben also nichts mit „Gold“ zu tun!

Zahlreiche Siedlungsnamen (nicht nur die echten „ing“-Namen) leiten sich von Personen als den Gründern oder ursprünglichen Besitzern her. Dem Ortsnamen *Thanstetten* dürfte der Personennamen „Tuen“ zugrunde liegen, der seinerseits von „tuom“ = Dom (nach der Wohnlage bei einem Dom) herkommen dürfte (170). In diesem Zusammenhang findet sich übrigens wieder einmal die irrtümliche Schreibung „Domprobst“ (statt richtig: „Dompropst“, von lateinisch „praepositus“!). Den Orten *Pettenbach* und *Pettendorf* liegen

durchaus verschiedene Personennamen zugrunde. Jenes dürfte von einem „Pato“ hergeleitet sein (45f), dieses von einem „Pello“ (142). In diesem konkreten Fall bedingte eine Verlesung bei der josephinischen Landesaufnahme den nunmehr amtlichen Namen. Hinweise auf früheren Weinbau bieten Ortsnamen wie *Weinzierl* (43), *Weinberge* (65) und *Weinberg* (196). Heiligennamen, von denen hier einige angeführt seien, stehen für Heiligenverehrung. Sehr interessant ist es, dass das Gotteshaus von *Heiligenkreuz* bei Kremsmünster 1687 als eine Kirche des hl. Florian entstand; eine dort 1705 errichtete „Creutz-Säule“ führte aber schon 1712 zu einer Namensänderung (107). *Heiligenkreuz* b. Micheldorf war dagegen von Anfang an (1534) ein Kultort zu Ehren des Hl. Kreuzes (40). *Wolfgangstein* bei Kremsmünster geht auf ein um 1640 errichtetes Wallfahrtskirchlein zu Ehren der hl. Leonhard und Wolfgang zurück. Es fällt auf, dass in diesem Zusammenhang der Wolfganglegende ein historischer Kern zugestanden wird (114), der in Band 6, in welchem sich St. Wolfgang am Abersee findet, praktisch in Abrede gestellt wird (vgl. oben). Unsere Hinweise dürften gezeigt haben, wie aufschlussreich das Ortsnamenbuch in vielfacher Hinsicht ist. Die Benützbarkeit ist freilich durch die Gliederung nach Bezirken und das Fehlen der Seitenangaben im Register erschwert. Nach dem Vorliegen des Einleitungsbandes, auf den man aber noch lange warten müssen wird, wird das Werk besser erschlossen sein. Erforderlich wäre aber auch ein (derzeit nicht geplanter) Band mit einem Generalregister.

Dass das reiche Ortsnamenmaterial der von mir edierten und kirchenhistorisch ausgewerteten Passauer Bistumsmatrikeln (6 Bde., Passau 1972–1996, hier besonders einschlägig Bd. 2) unberücksichtigt bleibt, ist schade.

Wir wünschen dem Unternehmen einen raschen Fortschritt. Finanziell wird es vom „Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“ und vom „Oberösterreichischen Musealverein“ gefördert. Dessen Präsident wird bedauerlicher Weise in den beiden besprochenen Bänden Georg „Wachter“ (statt richtig: Wach) genannt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KIRCHENRECHT

■ ALTHAUS RÜDIGER/OEHMEN-VIEREGGE ROSEL/OLSCHWESKI JÜRGEN (Hg.), *Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht* (FS H.J.F. Reinhardt, AIC 24) Frankfurt 2002. (346) Ppb.

Die Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Heinrich J.F. Reinhardt (Bochum, Münster) versammelt 17 Beiträge von AutorInnen, die ihn als

Lehrer des Kirchenrechts kennen und schätzen gelernt haben. Die Themenstellungen sind offenbar aus ihrer jeweiligen beruflichen Tätigkeit erwachsen.

Versucht man den Sammelband zu systematisieren, finden sich zunächst vor allem jene Aspekte berücksichtigt, welche den „Kirchenrechtler als Verwaltungskanonist“ (R. Ahlers) betreffen. Dazu zählt etwa die leidige Debatte über die (standesamtliche) Eheschließung von aus der Kirche ausgetretenen Katholiken (wie dies per Erklärung nach staatlichem deutschem oder österreichischem Recht möglich ist) und die theologisch problematische Beurteilung einer solchen Ziviltrauung als eventuell kirchlich gültige Begründung einer sakramentalen Ehe. Sozialethisch und staatskirchenrechtlich relevant ist die Beschäftigung mit den aktuellen Migrationsphänomenen und der kirchlichen Haltung zur Asylproblematik unter familienrechtlichem Blickwinkel, wenn es seitens des Staates „kein Recht auf Familiennachzug“ geben soll (C. Fernández Molina). So informativ die Darstellung der Erfordernisse für eine mögliche Zulassung von verheirateten, wenngleich geschiedenen Personen zum Noviziat ist, so erscheint die von K. Kottmann behauptete „Dispenszuständigkeit des Ortsordinarius“ bezüglich des Zulassungshindernisses gemäß c. 643 §1 n. 2 CIC als fraglich, da in den Richtlinien der Römischen Kurie von einer Kompetenz der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens ausgegangen wird.

In letzter Zeit erleben nicht nur Publikationen zum Strafrecht eine Renaissance, sondern auch die im kirchlichen Alltag wird der Ruf nach disziplinären Maßnahmen immer öfter laut. Ausführlich schildert R. Althaus die Grundprinzipien und Verfahrensabläufe der Strafverhängung auf dem gerichtlichen oder administrativen Weg mit der kritischen Nachfrage, ob dies tatsächlich „zwei gleichwertige Alternativen“ seien.

Auch wenn das statistische Jahrbuch der Kirche nun weltweit einen Anstieg an Priesterweihen konstatiert, so vermag dies nichts an Dramatik (zumindest) in der westeuropäischen Entwicklung bezüglich der volkskirchlichen Gestalt der Ortskirchen zu nehmen. Der Altersdurchschnitt des Klerus steigt, und die Sterberate von Priestern übersteigt die Berufungen bei weitem. So kommt es nicht nur verstärkt zu Zusammenschlüssen von Pfarren mit entsprechender rechtlicher Problematik (St. Schweer, J. Walter), sondern immer öfter wird auch auf die Möglichkeit eines komplexen Seelsorgemodells in der Zusammenarbeit von Klerikern und Laien gemäß can. 517 §2 zurückgegriffen. M. Böhnke legt dazu einen interessanten Literatur-, Forschungs-



Die Texte überzeugen durch ihre theologische und liturgische Stimmigkeit, ihre spirituelle Tiefe, eine moderne, liturgiegemäße Sprache und eignen sich sowohl für Eucharistiefeiern als auch für priesterlose Gottesdienste.

Diese neue Reihe mit Gottesdienst-Texten setzt die bewährte Reihe der Wortgottesdienste von Werner Eizinger fort.

Werner Eizinger

Mensch sein – Gott feiern

Neue Texte für den Wortgottesdienst
Sonn- und Festtage im Jahreskreis A B C
(18.–34. Woche)

256 Seiten, Fadenheftung, Zeichenband
Hardcover

€ (D) 24,90/sFr 43,70

ISBN 3-7917-1891-6



Der Sonntag fängt am Samstag an ...

Vier Lieder mit passenden Psalmen und Gebeten für die Eröffnung des Sonntags am Vorabend sowie acht Lieder, Texte und Gebete zu Sonntagsmotiven zur feierlichen Akzentuierung des Sonntags.

Ein schönes Vorsteherbuch mit CD-ROM zur schnellen, variablen Gestaltung von Liedblättern für die Gemeinde.

Den Sonntag eröffnen

Lieder – Texte – Riten

Zusammengestellt und eingeleitet
von Guido Fuchs

48 Seiten, Hardcover, mit CD-ROM

€ (D) 19,90/sFr 34,90

ISBN 3-7917-1880-0

Verlag Friedrich Pustet

D-93008 Regensburg



und Praxisbericht vor mit der These: „Eine Pfarrei ohne Pfarrer ist denkbar, eine Pfarrei ohne Priester nicht“. Eigenwillig erscheint allerdings die von ihm (schon wiederholt) vertretene Ansicht, dass aufgrund der (de facto eben oft nicht nur) interministischen Konstruktion für die beteiligten Laien „kein neues Amt“ begründet werde. Das Argument, dass mit dem temporären Charakter „ein wesentliches kodikarisches Kriterium für das Amt“ entfalle, insofern es sich um keinen auf Dauer eingerichteten Dienst handle (63), erscheint als nicht stichhaltig, weil dies letztlich auf alle Ämter zur Überbrückung einer Vakanz zutreffen würde (vom Diözesanadministrator bis zum Pfarrprovisor etc.). Ein anderer Bereich, in dem zunehmend weniger Kleriker zur Verfügung stehen, ist die Unterstützung und seelsorgliche Begleitung des Laienapostolates durch geeignete Priester. Spezifiziert nach öffentlichen beziehungsweise privaten kirchlichen Vereinigungen widmet sich T. Schüller im Rahmen der gesetzlichen Vorgaben (can. 324: *consiliarius spiritualis*; can. 317: *cappellanus*; *assistens ecclesiasticus*) den neueren partikular-rechtlichen Entwicklungen einer „geistlichen Leitung“ im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Eine historische Skizze zum Entstehen einer Teilkirche aus der Sicht des Priesterrates bietet das Beispiel des neuen Erzbistums Hamburg (J. Wätjer).

Gerade in der Sakramentenverwaltung sieht sich die Kanonistik mit spezifisch theologischen Aspekten konfrontiert. Das gilt sowohl für die Problematik einer ökumenischen Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft, wenn ekklesiologisch nach dem „theologischen Kriterium in can. 844 § 4 CIC“ gefragt wird (J. Cleve), die pastoraltheologischen Gedankengänge und Praxisvorschläge der deutschen Verwaltungskanonisten zur konfessionsverschiedenen Ehe – vor allem hinsichtlich der Formulierung der nötigen Kautelen – erläutert werden (B. Laukemper-Isermann), oder mit exegetischer Methodik der Text in Maleachi 2,10–16 darauf hin überprüft wird, ob darin „eine Vorstufe zur christlichen Eheologie“ zu erkennen ist, was letztlich zu verneinen ist (D. Drost). Unter dem Augustinus-Wort „quia curare volo, non accusare“ legt R. Oehmen-Vieregge ihre „pastoraltheologische Anfrage zu can. 978 § 1 CIC“ vor und erläutert Rollenerwartung und Rechtsinterpretation der priesterlichen Wahrnehmung des Versöhnungsdienstes der Kirche „in gleicher Weise als Richter und Arzt“, Speziell im System des allgemeinen Kirchenbeitrages beziehungsweise einer Kirchensteuer erhält die Praxis einer „Messgabe“ (*stips*) eine eigenwillige Optik, da mit J. Huels zu Recht moniert werden kann, dass dafür „überzeugende theologische Argumente fehlen“ (255) und bei

einer Neuordnung des Stipendienwesens dem „bestehenden Unbehagen vieler Priester und Gläubigen“ besser Rechnung zu tragen ist (L. Schepers).

Das zunehmende Scheitern von Ehen führt zu einer verstärkten Beanspruchung der kirchlichen Rechtsprechungsinstanzen, doch wird man mit der Überprüfung der rechtlichen Gültigkeit des Ehevertrages tatsächlich den existenziellen Erwartungen und Erfahrungen der betroffenen Personen gerecht? Dazu legt H. Kahler bedenkenswerte Überlegungen über „Sinn, Unsinn und tieferen Sinn kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren“ vor. Es wird nicht nur die „größere Herausforderung für den Richter“ thematisiert, insofern man von ihm zunehmend „umfassende (theologische, soziologische, psychologische) Einsichten in die Ehe verlangt“ (151), sondern es werden zugleich die Grenzen dieser rechtlichen Problemlösungsstrategie in der Geschlechtsfrage aufgezeigt, da sich fast jeder Fall als „eine Gemengelage aus Unvermögen und Schuld“ (156) zeigt, weshalb sich der Autor – durchaus in der Tradition von P. Huizing – „für eine neue Aufgabenstellung und Verfahrensweise“ (157ff) kirchlicher Instanzen ausspricht. Als aufschlussreich für die ehegerichtliche Praxis erweisen sich schließlich die Bemerkungen zum „Ausschluss des Gattenwohls als eigenständige(m) Klagegrund“ (G. Ewering) und vor allem die kenntnisreichen Erläuterungen zur „kirchenrechtliche(n) Beurteilung von Fetischismus, Sadismus und Masochismus“ (M. Ötke), wobei nicht nur die sexualwissenschaftliche Literatur, sondern auch englischsprachige Judikatur verwertet wurde. Ein Canones-Register erleichtert die Erschließung dieses Bandes, der vor allem für kirchenrechtliche Praktiker etliche Hilfestellungen und recht brauchbare Hinweise enthält. Ein ehrendes Geschenk für einen wissenschaftlich soliden, verdienten kanonistischen Pragmatiker.

Linz

Severin J. Lederhilger

KUNST

■ GERHARDS ALBERT/STERNBERG THOMAS/ZAHNER WALTER (Hg.) unter Mitarbeit von WALKENKAMP NICOLE, *Communio-Räume*. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestaltung katholischer Liturgie. (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, Band 2) Schnell & Steiner, Regensburg 2003. (208, 97 sw-Abb. und Skizzen) € 24,90 (D). ISBN 3-7954-1583-7.

„Seit Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts findet eine Diskussion über alternative Kirchenraummodelle statt. Der Ansatz dieser Debatte hing mit der Frage der Gebetsrichtung nicht un-

mittelbar zusammen, sondern mit der der ‚Logik‘ des Raums. An vielen Orten wird die seit der Liturgiereform übliche Lösung eines vorgezogenen ‚Volksaltars‘ zunehmend als unzureichend empfunden.“ (19f) „Die in dieser Publikation vorgestellten Kirchenräume sollen ein Anstoß für Gemeinden und Kommunitäten sein, sich auf die Suche nach der ihnen angemessenen Versammlungsgestalt zu begeben.“ (26) Mit diesen Worten umreißt Albert Gerhards in seinem einführenden Aufsatz die Problematik und das Ziel des Buches.

„Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie“ wurde als zweiter Band der Reihe „Bild-Raum-Feier. Studien zu Kirche und Kunst“ veröffentlicht und verdankt seine Entstehung einer Expertentagung, die im September 2001 vom Deutschen Liturgischen Institut in Zusammenarbeit mit dem Franz-Hitze-Haus Münster und dem Seminar für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn veranstaltet wurde. Anliegen des Initiators, der Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und sakrale Kunst“ der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, war es, Argumente und Erfahrungen zur diskutierten Raumgestalt zu sammeln. Im Vorfeld wurde dazu eine Befragung der bischöflichen Bauämter im Deutschen Sprachgebiet bezüglich realisierter und geplanter Communio-Räume beziehungsweise ähnlicher Raumkonzepte durchgeführt. Auf mehr als 200 Seiten, veranschaulicht mit zahlreichen Schwarzweißabbildungen, begeben sich die Herausgeber und Autoren in 15 einzelnen Beiträgen „auf die Suche nach der angemessenen Raumgestalt für die katholische Liturgie“.

Den Ausgangspunkt der Suche bilden systemische Betrachtungen zu „Wort und Sakrament“ von Albert Gerhards. Im Anschluss daran geht Reinhard Meßner in seinem Beitrag der Frage nach der „Gebetsrichtung, dem Altar und der exzentrischen Mitte der Gemeinde“ nach. Unter dem Titel „Kirchenbau: Historische Vergewisserungen“ spürt im Folgenden Thomas Sternberg die historischen Wurzeln der Communio-Räume im Kirchenbau auf. Walter Zahner verfolgt im Anschluss daran die geschichtlichen Entwicklungslinien, beginnend mit den Raumkonzepten der Liturgischen Bewegung in den 20er und 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts (Dominikus Böhm, Martin Weber, Rudolf Schwarz – im weiteren Verlauf des Jahrhunderts: Emil Steffann und Ottokar Uhl). Auf eine ungewöhnliche Fährte begibt sich der Psychoanalytiker Dieter Funke. Unter dem Titel „Raum und Kommunikation“ nimmt er auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt die anthropologische Dimension in das Blickfeld seiner Überlegungen zum Raumerleben liturgischen Feierns. Der weitaus umfang-

reichste Teil der etwa 200 Seiten umfassenden Publikation setzt sich aus einem bunt gemischten Repertoire an Beispielen der Umsetzung von Raumformen und -gestalten zusammen. Die Beispiele stammen bis auf den von Adolf Meister vorgestellten Kirchenbau „Unserer Lieben Frau“ in Aarhus/Dänemark aus Deutschland. Neben zwei Künstlern (Leo Zogmayer und Klaus Simon) und einem Architekten (Dieter G. Baume-wert) kommen im „praktischen Teil“ vorwiegend Pfarrverantwortliche mit der Erläuterung ihrer Raumgestalten und Erfahrungen zu Wort. Bei den angeführten Beispielen, bei denen es sich um eine völlige Umorientierung der bestehenden Raumanlage handelt, werden die Prozesse, die zur Veränderung der Raumgestalt auf Gemeinde- und Gestaltungsebene geführt haben, ebenso beschrieben wie die Reaktionen der Pfarrgemeinde auf den veränderten Raum, die u.a. in der ängstlichen Frage mündet: „Überfordern wir nicht unsere Gemeinde mit diesem Raum?“

Peter Adolf, Pfarrer von St. Marien, Bonn, formuliert in seinem Beitrag zur „Wandlung der St. Franziskus-Kirche Bonn zum Communio-Kirchenraum“ diese leere Mitte und die durch die Anordnung entstandene unausweichliche Anwesenheit der Blicke der Mitfeiernden folgende Fragen: „Ist es nicht unbarmherzig oder zu idealistisch gedacht, wenn von den Mitfeiernden in dieser Kirche vermeintlich beständige Wachheit für sich, die Anderen und das Geschehen der liturgischen Feier provoziert wird? Wenn zudem die ‚beruhigend zerstreue Wirkung‘ durch ein Angebot herkömmlicher Bilder weitgehend unmöglich ist? Müssen wir uns nicht den Vorwurf der Rücksichtslosigkeit gegenüber jenen Mitmenschen gefallen lassen, die nicht unbedingt den christlich definierten ‚Ereignis- und Erwartungsraum‘ suchen, wohl aber einen ‚Heimatort‘ für ihre sehr individuell geprägte und nicht unbedingt kirchenamtlich gestylte Religiosität?“ (160) In nahezu allen angeführten Beispielen dieses „dramatischen Prozesses, der sich auf mehreren ineinandergreifenden Ebenen abspielt“ (Josef Wimmer, 134), wird ein langes Gespräch, ein intensives „Miteinander-Ringen“ mit den Menschen, die in diesem Raum feiern, als Voraussetzung für den Raumfindungsprozess betont.

Josef Wimmer, der die Neugestaltung der Pfarrkirche St. Anton in Passau als Pfarrer begleitete, bezeichnet die Suche nach der angemessenen Raumgestalt als Weg, „auf den sich viele Menschen mit unterschiedlichsten Bedürfnissen und Ansichten, Kräften und Glaubensüberzeugungen beziehungsweise -formen begeben und der sie nicht unverändert lässt“ (134).

Trauerarbeit, Abschiednehmen von Erinnerungen und lange vertrauten Gottesdiensterfahrun-

gen sind dazu notwendig. Verunsicherung wird genauso thematisiert wie der Gewinn durch die neue Raumgestalt. Der Gewinn, wieder die Menschen zu spüren, die Gemeinde sind, spürbarere Liturgie und menschlichere Dimensionen werden durch die Feier im neuen Raum eröffnet. Das Verhältnis von Nähe und Distanz im Kirchenraum thematisiert der Künstler Leo Zogmayer in seinem Beitrag mit dem Titel „Keine Inszenierung von Ferne“.

Keine Inszenierung von Ferne bedeutet für den Künstler, der in langen Prozessen bereits einige Gemeinden zu mutigen Raumlösungen begleitet hat, das Fehlen der räumlichen und zeitlichen Barrieren. Zogmayer plädiert für die „leere Mitte“ als konstitutives Element des liturgischen Gelingens christlicher *Communio* (161).

Verzichtet wurde in der Publikation darauf, Denkmalpfleger, die als „Experten“ für künstlerische Qualität und als „Bewahrer“ der Wurzeln und Traditionen des Raumes in Umgestaltungsprozessen eine tragende Rolle spielen, in den – von den Herausgebern so bezeichneten „interdisziplinären“ Dialog – einzubinden. Mit dem „Ausblenden“ dieses wesentlichen Aspektes wurde dem in „*Communio-Räume*“ umrissenen komplexen Themen- und Spannungsfeld nur bedingt Rechnung getragen.

Ausführlich behandelt hingegen wird die Problematik, die sich in der Begegnung der Gemeinden mit den neuen Raummodellen ergibt. Handelt es sich bei den vorgestellten Beispielen doch um Kirchenräume, in denen keine „kosmetische Änderung“ – wie sie vielerorts durch das Vorrücken von liturgischen Elementen erfolgt – durchgeführt wurde. Vielmehr wird durch „die Disposition der Gläubigen in ihrer Platzierung im Kirchenraum“ (Thomas Sternberg, 68) der Einzelne in den Veränderungs- und Umgestaltungsprozess miteinbezogen.

Durch aktuelle Beiträge in Zeitschriften, die sich mit dem Verhältnis von Raum und Fei ergemeinschaft und Aspekten von Kunst und Kirche beschäftigen, wie „*Gottesdienst*“ oder die Zeitschrift „*kunst und kirche*“, sind die meisten der „Raumgestalt(ung)en“ aufmerksamen LeserInnen bereits vertraut. Dessen ungeachtet finden Interessierte und vor der Herausforderung einer Umgestaltung Stehende – so sie sich gemeinsam mit den AutorInnen auf die „Suche nach der angemessenen Raumgestalt“ begeben – in „*Communio-Räume*“ auf mehr als 200 Seiten eine interessante Zusammenschau von Beispielen sog. „mutiger Lösungen“ – untermauert mit fundierten theoretischen Ausführungen zum Verhältnis von Kunstgeschichte, Liturgie, Psychoanalyse und (Kirchen)raum.

Linz

Martina Gelsinger

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. ISBN 3-89710-227-7.

Die Zahl der Theologen, welche die moderne Literatur nach Inspirationen und Einflüssen absuchen, die von biblischen Texten oder Themen ausgehen, ist in letzter Zeit rasch gestiegen. Der Grund dürfte darin liegen, dass es interessant und lehrreich ist zu erforschen, welche Texte von den Schriftstellern besonders gern aufgegriffen und dann auf eine je eigene Art behandelt werden. Der vorliegende Band, der mit derartigen Untersuchungen einen Beitrag zum Jahr der Bibel leisten will, geht aber nicht nur dieser Frage nach, sondern setzt noch weitere Schwerpunkte, wie gleich berichtet werden soll.

Der erste der drei Hauptteile konzentriert sich auf die oben genannte Frage, wobei der einleitende Aufsatz von E. Garhammer die provokante Frage stellt, ob die modernen Schriftsteller jene Menschen sind, welche die Bibel neu schreiben. Die anschließenden Beiträge befassen sich mit einzelnen Themen, welche vor allem aus dem NT genommen sind: Kindheits Erzählungen, Passion, Gleichnisse Jesu. Hinzu kommt noch ein Beitrag, wie Schriftsteller die Weisheitsliteratur Salomos lesen.

Der zweite Teil dokumentiert eine Tagung der Katholischen Akademie Schwerte, welche sich zum einen mit der Jesustrilogie von P. Roth, zum anderen mit den Werken von T. Dorst auseinandersetzt. Mit besonderer Spannung liest man darunter die Darlegungen des Neutestamentlers K. Backhaus, der mit seiner fachlichen Brille den modernen Jesus-Roman von P. Roth liest und dabei zum Ausdruck bringt, was ihn an dieser Darstellung fasziniert, nämlich dass sie ‚einen bodenlos berührenden Jesus‘ als einen ‚gegenwärtigen‘ vorführt, wie es die Evangelien auch tun (126f.). Mit dem Werk von P. Roth beschäftigen sich weiters auch die Beiträge von J. Seipp und R. Zwick, die biblischen Motive bei T. Dorst werden von E. Garhammer beschrieben.

Der dritte Teil befasst sich mit der Frage, welchen Einfluss die moderne Literatur auf die einzelnen theologischen Disziplinen haben kann. Den Auftakt bildet der Beitrag von Chr. Gellner, der die Frage nach Gott angesichts des Leids in Bibel und moderner Literatur untersucht. Bezüglich der exegetischen Wissenschaft fragt Th. Meurer, ob sie nicht eher den Zugang zur Bibel verstelle als eröffne, und er kommt zu dem Schluss, dass

die Vernachlässigung exegetischer Forschung durch die neueren Schriftsteller in der Tat diesen Verdacht erhärtet; „die zeitgenössische Literatur ... ignoriert die Asche, die durch viele Kommentare und auf Distanz bringende Auslegungen über die biblischen Texte gelegt worden ist und facht die Glut an, die in diesen Texten liegt“ (221). Fragen der Theozie und der Soteriologie erörtert J. Bründl u.a. anhand der Ijobgestalten in der Literatur, wobei die gemeinsame Ebene in dem Umstand liegt, dass selbst das göttliche Wort der Offenbarung sich auch nur in „menschensprachlichen Brechungen“ ausdrücken kann. Sehr interessant ist auch, wie U. Zelinka aufzeigt, in welchem Maß die moderne Literatur zur Meinungsbildung in ethischen Fragen drängt. Dass schließlich die praktische Theologie sehr viel aus dem Umgang mit der zeitgenössischen Literatur lernen kann, steht außer Frage, aber E. Garhammer macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und Literatur keineswegs unbelastet ist; es gab immer wieder Zeiten, in denen die Literatur als eine Gefährdung des Glaubens und die Theologie als eine Knechtung der Literatur bezeichnet wurde. Dennoch ist, wie Garhammer abschließend betont, „das Gespräch zwischen Literatur und Theologie... letztlich unverzichtbar“ (303), weil die Literatur mit ihrem Blick von außen gleichsam „als Fremdprophetie“ dazu drängt, die verkrusteten Vorstellungen zu verlassen und neu zu formulieren. Für ein solches Unternehmen leistet dieses Buch in vieler Hinsicht sehr wertvolle Dienste.

Linz

Franz Hubmann

LITURGIE

■ FREILINGER CHRISTOPH, *Die Amtseinführung des Pfarrers*. Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeführers – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit. (Studien zur Pastoralliturgie 16) Pustet, Regensburg 2003. (472) Kart. € 49,90 (D)/ € 51,30 (A)/ sFr 83,-.

Im Zuge des Priestermangels und herausgefordert durch die tiefgreifenden gesellschaftlich-kirchlichen Veränderungen und deren Auswirkungen auf die pastorale Praxis stellt sich drängender denn je die Frage nach Selbstverständnis, Rollenerwartung und Anforderungsprofil des Pfarrers als Leiter einer Gemeinde. An ihrer Klärung mitzuwirken, ist den unterschiedlichen theologischen Disziplinen aufgegeben. Auch die Liturgiewissenschaft wird dabei einen eigenen Beitrag zu leisten haben, insofern der Gottesdienst doch „Höhepunkt und Quelle des

kirchlichen Lebens“ (42, vgl. SC 10) darstellt und seine Feierpraxis vorzüglicher Ausdruck ekklesiologisch-theologischer Grundpositionen und Vorstellungen ist. Eine gründliche Untersuchung der stark ortskirchlich geprägten Liturgie der Amtseinführung des Pfarrers im deutschen Sprachbereich, bislang ein Desiderat, wird deshalb einerseits die je eigenen Akzentverschiebungen in der Sicht des Vorsteher- und Leitungsdienstes des Pfarrers, wie sie sich in den liturgischen Ordnungen niedergeschlagen haben, zutage fördern, andererseits dürfte erkennbar werden, wie die Liturgie der Pfarreinführung selbst das angestrebte und gewünschte Rollenbild des Pfarrers bestimmte und zu stützen suchte.

Die vorliegende Studie, eine im Wintersemester 2002/03 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz angenommene, vom damaligen Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Univ.-Prof. Dr. Winfried Haunerland (Würzburg), betreute Dissertation greift die genannte Perspektive auf und untersucht (mit gelegentlichen Seitenblicken auf andere europäische Diözesen und auf analoge Feiern in den Kirchen der Reformation) die katholischen liturgischen Ordnungen im deutschen Sprachgebiet, wie sie vorrangig seit dem 18./19. Jahrhundert schriftlich fixiert in Erscheinung treten. Als Quellen stehen neben den kanonistischen Zeugnissen (Installationsprotokolle, Rechtssammlungen, Diözesanstatuten etc.) vor allem die gedruckten Diözesanritualien (faktisch die Praxis bis zum II. Vatikanischen Konzil bestimmend) sowie die nachkonziliar fortgeschriebenen und seit den 1990er Jahren wiederum revidierten und aktualisierten Ordnungen der einzelnen Bistümer zur Verfügung, womit die Arbeit auch die gegenwärtige Lage berücksichtigt. Obgleich die Pfarreinführung immer eine vom jeweiligen Bischof für seine Diözese zu regelnde, örtliche Gewohnheiten berücksichtigende Liturgiefeier war, hat übrigens erstmals mit dem *Caeremoniale Episcoporum* (1984, adaptiert für das deutsche Sprachgebiet 1998) auch ein für die ganze lateinische Kirche geltendes Buch eine Ordnung zur Amtseinführung eines Pfarrers vorgelegt, die allerdings nicht weltkirchlich normierenden Anspruch erhob und in den deutschsprachigen Diözesen auch kaum Berücksichtigung fand.

Nach einführenden Hinweisen zu Thema, Begriff und Quellenlage der in Rede stehenden Liturgiefeier (40–67) beleuchtet Vf. zunächst die rechtlichen Anordnungen zur Amtseinführung (68–105: handelnde Personen, Voraussetzungen, Tag und Zeit der Feier, ihr sozial-profanes Umfeld, sofern es amtlicherseits normiert war). Sodann werden die Feierordnungen bis zum Zweiten

Vatikanum vorrangig nach den Agenden und Ritualien der verschiedenen Kirchenprovinzen, einschließlich ihrer Abhängigkeit voneinander (mit leider kaum zu entziffernden, weil zu kleinen Schaubildern im Anhang visualisiert [464–469]) untersucht (106–186). Es lässt sich erkennen, dass die Ordnung für die Amtseinführung in die Diözesanritualien zeitlich höchst unterschiedlich aufgenommen und geregelt wurde (schon 1585 in einer Prager Agenda, in anderen Bistümern ist sie nie schriftlich fixiert worden), eine Beobachtung, die durchaus auch auf andere bischöflich geordnete Liturgiefeiern zutrifft (zum Beispiel Prozessionen und Segnungen). Ähnlich stellt dann Vf. die amtlichen und offiziellen Ordnungen nach dem Zweiten Vatikanum dar, wie sie seit 1971, z.T. mehrfach überarbeitet und der gewandelten Situation angepasst, in den verschiedenen deutschsprachigen Bistümern erlassen wurden (187–245). Hatten die rituellen Vollzüge der Einführung vor dem Zweiten Vatikanum, eher als zeremonieller Rahmen für den eigentlich bedeutsamen Rechtsakt verstanden, ihren Platz vor dem anlässlich der Pfarreinführung gefeierten Hochamt, sind sie nun durchweg in die Messefeier integriert und werden als Teil der Feier selbst verstanden. Eine Zusammenfassung über die Grundstrukturen der Einführungsfeiern beschließt dieses Kapitel.

Die anschließenden Einzeluntersuchungen (255–410) widmen sich ausführlich den rituell-symbolischen Eigenenlementen der Amtseinführung wie dem Einzug in die Kirche (Geleit, Ernennungsdekret, Amtsversprechen), der Schlüssel-Übergabe und dem Geleit zu den Feierorten (Altar, Ambo, Priestersitz [den die Ordnungen zumeist allein hinsichtlich der Vorsteheraufgabe des Pfarrers thematisieren, nicht betreffs dessen Christusrepräsentanz], Taufort, gelegentlich noch Beichtstuhl). Vereinzelt sehen Ordnungen auch weitere deutende *traditiones symboli* (u.a. Stola, Birett, aber auch Kerze, Brot und Wein) vor. Vf. interpretiert darüber hinaus die Auswahl von Schriftlesungen, Orationen und Fürbittformularen, ausblickend auch auf Ansprachen und Predigten. Strukturell lässt sich dabei eine Nähe zur Feier von Ordinationen und Beauftragungen feststellen. Inhaltlich zeigen Handlungen und Texte sowohl konkrete Erwartungen an den neuen Pfarrer auf, als sie zugleich auch das erwartete Verhältnis zwischen Pfarrer und Pfarrangehörigen formulieren wie theologische und lehramtliche Positionen im Bewusstsein der Gläubigen festigen wollen.

Das sechste Kapitel bündelt die Beobachtungen und Detailforschungen und fragt nach Funktion und theologischer Bedeutung der Einführungsfeier (411–435). Hier sieht Vf. neben den Motiven

Begrüßung (u.a. vergleichbar dem Bischofsempfang) und Vorstellung auch die Intention bestimmend, die Aufgaben des Pfarrers der Gemeinde und dem Betreffenden zeichnerhaft vor Augen zu führen, wie dies in der eigentlichen Amtseinführung zum Ausdruck kommt. Diese muss zudem auch im Sinne des Statuswechsels und der damit einhergehenden neuen Rollenidentität (mit markanten Rollenbildern wie dem Bräutigam der Gemeinde, dem Vater, Lehrer, Arzt oder Gnadenmittler, die erst in nachkonziliarer Zeit nüchterner werden und nun zumeist auf die Trias *liturgia*, *diakonia* und *martyria* bezogen sind) gedeutet werden, weshalb Vf. zu Recht von einem Übergangsritus (z.T. auch motivisch analog zur Primiz) spricht. Schließlich spiegeln die Ordnungen zur Amtseinführung die gewandelte, im Zuge des Zweiten Vatikanum erneuerte theologische Sicht des Pfarrers (so vom „Untertan“ des Bischofs zu dessen Mitarbeiter) und dessen Zusammenarbeit mit den Laienmitarbeiterinnen und -mitarbeitern wider.

Eine Zusammenfassung gibt noch einmal im Überblick Rechenschaft über die solide erarbeiteten Ergebnisse der Studie (436–441), die durch ein Personen-, Orts- und Sachregister erschlossen wird (442–463). Erstmals liegt damit eine breite, durch ein umfangreiches Quellenstudium (im Quellen- und Literaturverzeichnis [12–39] nimmt die Auflistung der Quellen über 12 Seiten ein) bestens abgesicherte und flüssig lesbare Untersuchung zu einem bislang wenig beachteten Bereich bischöflich geregelter Liturgie vor. Richteten die bislang erschienenen Darstellungen diözesaner Ritualien-geschichte verständlicherweise ihre Aufmerksamkeit auf die sakramentalen Feiern, so ergänzt Vf. mit seiner vorliegenden Arbeit die Erforschung der Agenden und Ritualien (sowie ritualeähnlichen Publikationen) der Bistümer im deutschen Sprachgebiet um einen weiteren Teil der sogenannten „kleinen Feiern“. Es mindert dabei die Leistung des Autors keineswegs, wenn man feststellt, wie sehr dieser in Sache, Anlage und Methodik von der Habilitationsschrift des Doktorvaters über die Primiz profitieren konnte. Mittels solch qualifizierter Studien kann die Liturgiewissenschaft getrost das Gespräch mit anderen Disziplinen suchen, um in den gegenwärtigen Fragen von Kirche und Gesellschaft sachgerecht und begründet Stellung zu beziehen und Perspektiven zu öffnen.

Eichstätt

Jürgen Bärsch

■ GUIDO FUCHS (Hg.), *sinnenfällig*. Eucharistie erleben. (Konkrete Liturgie) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (165).

Die religiöse Sehnsucht heutiger Menschen ist gegenwärtig stark wie lange nicht; symbolische

Handlungen und Rituale erfreuen sich neuer Beliebtheit. Gleichzeitig scheint in deutlicher Spannung dazu das Ritual-„Angebot“ der Kirche fortschreitend an Bedeutung zu verlieren. Nicht zuletzt diese Umstände machen Liturgieverantwortlichen deutlicher bewusst, dass das konkrete gottesdienstliche Feiern oft defizitär (geworden) ist: zu viele Worte, zu wenig Sinnlichkeit. „Ganzheitliches“ Feiern lediglich als Antwort auf den Erlebnishunger einer Fun-Gesellschaft zu verstehen, griffe freilich zu kurz und wohl auch ins Leere: denn Liturgie dient primär nicht der Befriedigung religiöser Bedürfnisse; sie ist zunächst Auftrag und Würde des „priesterlichen Gottesvolkes“ zum Lob Gottes; im gläubigen Vollzug vermittelt sie den Feiernden „Segen und Heil“ (vgl. Präfation für die Wochentage IV). Jedoch verlangt das Wesen der Liturgie selbst eine neu entfaltete Sinnlichkeit: Menschen begegnen Gott mit Leib und Seele, die Sinne, „gerade wenn sie religiös besonders angesprochen werden, sind ein Teil“ der Menschen, die sich Gott öffnen (10).

Das vorliegende Bändchen – zusammengestellt aus 37 Beiträgen der Zeitschrift Liturgie konkret zu deren 25-jährigem Bestandsjubiläum – will eine entsprechende Kultur liturgischen Feierns fördern. Verschiedene – namentlich großteils nicht ausgewiesene Autoren – zeigen das Potenzial auf, das in den kirchlichen Vor-Gaben für die Eucharistiefeier angelegt wäre, aber bedauerlicherweise längst nicht überall umgesetzt wird. Die Gliederung des Buches orientiert sich an der geltenden Messordnung: den Überlegungen zu Einzelelementen der vier Teile einer Messfeier sind in einem fünften Abschnitt (*Liturgie – sinnenfällig*, 135–164) strukturübergreifende Gedanken nachgestellt; *Abkürzungs- und Autorenverzeichnis* (165) bilden den Abschluss.

Ausgangspunkt für die Ausführungen zu den besprochenen Vollzügen ist häufig der kritische Blick auf eine vielerorts erlebbare Feierpraxis; die „sinnenfälligen“ Gestaltungsmöglichkeiten werden dann unter Hinweis auf Funktion, Bedeutung und geschichtliche Wurzeln einzelner Feierelemente entwickelt. Beispielfhaft herausgegriffen seien etwa die Plädoyers für eine Phase des Sammelns und Besinnens vor Beginn der Messe, für die stärkere Rezeption des sonntäglichen Taufgedächtnisses (vgl. Messbuch, Anhang I) und die Nutzung der Variationsmöglichkeiten im Eröffnungsteil; bedenkenswert und hilfreich sind die Anregungen zur Stille nach der Gebets-einladung vor den Tagesorationen, zum Vollzug des Allgemeinen Gebets (Fürbitten) und zur musikalischen Gestaltung; hervorgehoben werden muss auch die Warnung vor einer „Banalisierung des Mysteriums“ (56) infolge des unkriti-

schen Einsatzes/„Ersatzes“ biblischer Lesungen durch „profane“ Geschichten. Dass der eucharistische Teil als Höhepunkt auch wirklich erfahren werden kann, wird deutlich in den Ausführungen zu den Körperhaltungen sowie zur Inszenierung der Gabenbereitung und des Hochgebets samt der Schlussdoxologie. Allgemeine Beachtung wünscht man freilich den Forderungen, eine entsprechende Brotmaterie zu verwenden und – nicht zuletzt angesichts zunehmender Kommunionfeiern – auf eine Austeilung der Kommunion aus dem Tabernakel innerhalb der Eucharistiefeier gänzlich zu verzichten.

Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht scheinen an manchen Stellen kritische Anmerkungen angebracht und einige begriffliche Präzisierungen wünschenswert: So ist es etwa bedauerlich, dass in manchen Beiträgen die Bezeichnung „Gottesdienstbesucher“ (65) oder die missverständliche sprachliche Trennung „Liturge“ – „Gläubige“ (27 u.ö.) nicht die Erkenntnis im breiten Bewusstsein fördert, dass die Gottesdienstversammlung als Ganze Trägerin der Liturgie ist. Insgesamt ist der Band jedoch eine wertvolle Grundlage nicht nur für Vorsteher in der Eucharistie; die durchwegs kurzen Beiträge eignen sich im Großen und Ganzen gut als Grundlage für die liturgische Bildung und für die konkrete Arbeit in Liturgiekreisen. So ist diesem Jubiläumsbändchen und – vor allem seinen Inhalten – eine breite Rezeption zu wünschen.

Linz

Christoph Freilinger

■ DUFFRER GÜNTER, *Geistlich leben aus dem Gottesdienst*. Pastoralliturgie nach dem Konzil. Eine Auswahl von Beiträgen mit Bibliographie hg. v. Franz-Rudolf Weinert (Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 15). Mainz 2002. (160)

Das Zweite Vatikanische Konzil legte in seiner Liturgiekonstitution betont großen Wert auf die liturgische Bildung aller Gläubigen und insbesondere der in der Seelsorge Tätigen (vgl. Sacrosanctum Concilium, Art. 14–20), damit die Liturgie als „erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen“ (SC 14), erfahren werden kann.

Zur Generation der Liturgiewissenschaftler, die sich unmittelbar nach dem Konzil insbesondere für die Umsetzung der liturgischen Reformen engagierten und sich dem Konzilsauftrag der liturgischen Bildung verpflichtet wussten, gehört Prof. Günter Duffrer, Mainzer Diözesanpriester und Diözesanbeauftragter für Liturgie sowie Dozent an diversen Mainzer Ausbildungsstätten für Seelsorger/innen. Davon zeugen seine vorwiegend pastoralliturgischen Beiträge. Eine Auswahl der Veröffentlichungen Duffrers zwischen

1969 und 2002 hat der Herausgeber zum 80. Geburtstag des Genannten unter drei thematischen Überschriften zusammengestellt. Nach einem Geleitwort des Mainzer Bischofs und dem Vorwort des Herausgebers gibt der erste Teil (Zur Theologie der Liturgie, 11–39) mit drei Aufsätzen Einblick in den liturgietheologischen Ansatz des Jubilars und sein Grundverständnis gottesdienstlichen Feierns. Ein zweiter Abschnitt (Pastoralliturgie im Gefolge der Liturgiereform, 41–94) führt zurück an die Anfänge der Liturgiereform: unter anderem zu den (damals) neuen deutschen Hochgebeten (43–49), der Neuordnung des Kommunionteils (50–52, 53–55) sowie der Kommunionsspendung durch Laien (62–67) und der Altarraumgestaltung im Geist der Liturgiereform (68–73). Erörterungen über die Bedeutung der Musik als Teil der Liturgie, die verschiedenen (kirchenmusikalischen) liturgischen Dienste und die „Spiritualität im „Gotteslob““ (122–139) sind im dritten Kapitel (Gottes-Lob: Musica in Sacra Liturgia, 97–139) zusammengefasst. Der Anhang enthält den „Nachweis der Erstpublikationen“ für die abgedruckten Beiträge (142–143), eine „Bibliographie“ (144–154) Duffrers sowie dessen Curriculum Vitae (155–157).

Die einzelnen Beiträge sind trotz ihres Alters immer noch mit Gewinn zu lesen: Erstens, weil die Erläuterungen zur Liturgie beziehungsweise einzelner ihrer Elemente Interessierten – wie der Titel der Publikation treffend anzeigt – spirituelle Nahrung bieten; zum Zweiten, weil die festgehaltenen Erfahrungen – etwa das „Plädoyer für die Aus- und Weiterbildung der Kommunionshelfer“ (79–84) – auch heute noch anregend sind; und schließlich, weil in vielen unserer Pfarrgemeinden auch 40 Jahre nach dem Konzil längst nicht alle „Vorgaben“ eingeholt sind: etwa das Verständnis des Kyrie als „Begrüßung des Herrn“ (vgl. 74–78), die kirchenmusikalischen Dienste oder das sachgerechte Zueinander von Chor/Vorsänger und Gemeinde (117–121).

Wer die Aufsätze mit wissenschaftlichem/historischem Interesse liest, mag stellenweise die Ergänzung von Quellennachweisen vermissen (vgl. etwa 69f u.ö.). Trotz mancher Tippfehler und Inkonsistenzen in der neuen Rechtschreibung kann das Bändchen zusammengefasst mit den Geleitworten von Kardinal Lehmann empfohlen werden – nicht nur als interessanter Rückblick auf die Ursprünge der liturgischen Erneuerung, sondern auch als Konfrontation „mit den ursprünglichen Zielen und frischen Anfängen der Liturgiereform, die nicht einfach erledigt sind oder abgehakt werden könnten, sondern uns immer noch herausfordern und manchmal auch entlarven“ (8).

Linz

Christoph Freilinger

MISSION

■ MENSEN BERNHARD SVD (HG.), *Dialog*. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Vortragsreihe 2001/2002, Band 25) Steyler Verlag, Nettetal 2002. (93). Kart.

Die Akademie Völker und Kulturen der Steyler Missionare in St. Augustin ist seit vielen Jahren ein Ort der Auseinandersetzung mit Fragen der Pastoralsoziologie, Missions- und Religionstheologie. Die Vortragsreihe 2001/02 behandelt ein Thema, das in der jüngeren Entwicklung von Theologie und Kirche eine Schlüsselrolle spielt: den Dialog.

Josef Salmen SVD (9–22) arbeitet die Voraussetzungen und Ziele von Dialogprozessen heraus und zeigt deren Relevanz auf, gerade dann, wenn „Totalentwürfe der eigenen Existenz und Welt thematisiert werden“ (21). Theo Sundermeier (23–32) entwirft in seinem Beitrag eine Hermeneutik von Fremderfahrungen, der es nicht nur darum gehen kann, sich mit äußeren Kulturmerkmalen einer unvertrauten Lebenswelt zu befassen, sondern „tief verwurzelte Vorurteilsstrukturen“ (27) sowie die „impliziten Axiome“ (31) des Denkens und Handelns von Menschen zu reflektieren. Wolfgang Beinert (33–43) bezieht das Prinzip des Dialogs auf Grundvollzüge kirchlichen Lebens und betont: Engagement im Dialog ist „angesichts der Komplexität der modernen Herausforderungen, auf die die alten Deutemuster die Antwort schuldig bleiben, ein Anspruch, den die Wahrheit selber stellt“ (42). Christine Lienemann-Perrin (45–60) behandelt das spannende Verhältnis von Mission und Dialog; ihre Ausführungen zeigen klar auf, dass jeglicher Dialog „von erkennbar unterschiedlichen Profilen“ (60) lebt, und führen zur These: „Missionsverzicht führt auch zum Ende des Dialogs“ (60). Heribert Bettscheider SVD (61–77) fragt nach der Möglichkeit, in einem interreligiösen Dialog die Wahrheitsfrage zu stellen; eine der wichtigsten Aufgaben besteht ihm zufolge darin, „die Geltungsansprüche des christlichen Glaubens und der anderen Religionen gegenseitig verständlich zu machen“ (77). Ebenso unterstreicht Hans Waldenfels SJ (79–92) die Zusammengehörigkeit von Dialog und Bekenntnis: „Interreligiöse Dialoge können ernsthaft nicht ohne die religiösen Standpunkte geführt werden, auf denen die Teilnehmer eines interreligiösen Gesprächs selbst stehen“ (90).

Dieses Sammelbändchen ist eine gute Anregung und Weiterführung für alle, die den „Dialog“ nicht nur als Schlagwort gebrauchen, sondern als Kategorie theologischer Wahrheitsfindung ernstnehmen.

Immsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

PHILOSOPHIE

■ HONNEFELDER LUDGER/KRIEGER GERHARD (Hg.), *Philosophische Propädeutik. Bd. 3: Metaphysik und Ontologie*. (UTB 2081) Schöningh, Paderborn 2001. (355) € 18,90 (D)/sFr 32,30.

Die Reihe „Philosophische Propädeutik“ ist auf vier Bände angelegt. Davon sind bislang drei erschienen, von denen der erste „Sprache und Erkenntnis“ (1994) zum Thema hat, der zweite sich der „Ethik“ (1996) widmet und der dritte, hier anzuzeigende Band „Metaphysik und Ontologie“ abhandelt. Wie der Reihentitel zu verstehen gibt, soll es sich zu allererst um eine Ein- und Hinführung für Studierende von Philosophie und Theologie handeln. Durchgeführt wird diese Absicht mit fünf Beiträgern: Ludger Honnefelder (Bonn) schreibt über „Möglichkeit und Form der Metaphysik“, Jan Beckmann (Hagen) handelt „Das Allgemeine“ ab, von Gerhard Krieger (Trier) ist über „Selbstständigkeit und Identität. Die Substanz als Gegenstand der Metaphysik“ zu lesen, Norbert Fischer (Eichstätt) stellt „Die Gottesfrage als Aufgabe der Metaphysik“ heraus und Michael-Thomas Liske (Passau) diskutiert das „Theodizeeproblem“.

Die Artikel sind anspruchsvoll gehalten, sodass sie dem Anfänger einiges abverlangen; dadurch stellen sie auch für Leser, die sich bereits orientiert haben, eine anregende Lektüre dar. Dass dabei dann Fragen und Einwände auftauchen, liegt auf der Hand. Einige sollen hier lediglich angesprochen werden: So ist es schade, dass bereits in einer Propädeutik ein Hegelbild präsentiert wird, das Hegel Unrecht tut und Vorurteile bestätigt, wie dies im vorzüglichen Artikel zur Theodizee der Fall ist, wo die Geschichtsphilosophie Hegels präsentiert wird, als gehöre sie in die Sphäre des absoluten Geistes (334). Da Beckmann für die Idee die Übersetzung mit „Klasse“ vorschlägt (80), verwundert es nicht, dass er zwar den ontologischen Status des Allgemeinen diskutiert, jedoch die ontologische Bedeutsamkeit der Idee (dass etwas als ein Bestimmtes etwas erst durch die Idee konstituiert wird) außer Acht lässt. Deutlich wird dies dann an Formulierungen, wonach das Allgemeine zum „Wesen des Einzeldinges“ bloß „gehört“ und es nicht vielmehr konstituiert (83). Die Präferierung der logischen Bedeutung des Allgemeinen als Klasse (im Sinne von Gesamtheit) findet allerdings seine Ergänzung im darauf folgenden Artikel über die Substanz.

Der Artikel von Fischer zur Gottesfrage verlangt in seiner Prägnanz vom Leser geradezu, Stellung zu nehmen: Eine Frage, die hier auftaucht, richtet sich auf den Gottesbegriff, insofern für ihn „die Rede von einem Gottesbegriff von vornherein

irreführend ist“ (236). Zu allererst ist fraglich, ob Fischer selbst das Verdikt in dieser Schärfe durchhält, wenn er zum Beispiel von der Frage schreibt, „was er von der unbegreiflichen Wirklichkeit zu halten hat, auf die er sich verwiesen sieht, und ob er sie als [!] Gott glauben kann und will“ (262), oder Tendenzen, die Natur zu vergöttlichen (273), zurückweist oder von der „Eiphanie des Göttlichen“ (278) spricht. Wie lässt sich eine Wirklichkeit als Gott glauben oder als Erscheinung des Göttlichen kennzeichnen, ohne einen Begriff von Gott zu haben? Das Anliegen Fischers ist es, die Unbegreiflichkeit Gottes herauszustellen und zu wahren, und da „Begriffe die jeweils gemeinte Wirklichkeit eingrenzen und weil mit Gott keine eingrenzbare Wirklichkeit gemeint sein kann“ (237), tritt er sozusagen für eine *Unbegrifflichkeit Gottes* ein. Damit ist dann allerdings mehr beabsichtigt als die Forderung nach Offenheit und die Bereitschaft, den jeweils erreichten Begriff zu korrigieren. Ob damit aber die Grenzen der Philosophie nicht überschritten sind? Wird durch die *Unbegrifflichkeit Gottes* das als philosophisch zu kennzeichnende Anliegen einer *Selbstbegrenzung* der Vernunft nicht überzogen?

Alle Autoren tragen die Konzeption des Bandes mit, die offensichtlich in Folgendem zu finden ist: Die jeweils in Frage stehende Problematik wird systematisch und historisch abgehandelt, und darüber hinaus kommt man ausdrücklich auf gegenwärtige Beiträge zu sprechen; außerdem wird am Schluss der jeweiligen Aufsätze eine gut sortierte Bibliographie geboten. Dadurch gewinnt der Band an Gestalt und Geschlossenheit. Die gediegene Ausstattung kommt auch in einem Namens- und Stichwortregister zum Ausdruck.

Linz

Michael Hofer

KARL RAHNER

■ RULANDS PAUL, *Menschsein unter dem Anspruch der Gnade*. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner. (Innsbrucker Theologische Studien, Band 55) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2000. (398). Kart. Paul Rulands hat mit dieser Studie, die 1997 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen und mit dem „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung“ des Jahres 1999 ausgezeichnet wurde, einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der ersten Phase der Theologie Karl Rahners geleistet: Was bedeutet der Begriff der „*natura pura*“ in Rahners (früher) Gnadentheologie, und wie hängt er mit dem Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ zusammen?

In sechs Abschnitten verfolgt Rulands die Entwicklung der Gnadenlehre Rahners, beginnend bei frühen patristischen und spirituellen Texten bis hin zu seinem Traktat „De gratia Christi“ (Innsbruck 1937/38). Durch penible Textanalysen und -vergleiche zeigt Rulands auf, wie sehr Rahner im neuscholastischen Denken verwurzelt blieb und die „menschliche Natur“ molinistisch als „in sich selbst vollständige und abgeschlossene Substanz“ verstand, der gegenüber sich die Bestimmung auf ein übernatürliches Ziel „im Sinne eines ‚Dekretes‘ Gottes“ (89) verhielt. Die Gnade Gottes ist in dieser Konzeption Rahners eine der *natura lapsa* „letztlich äußerliche (und so extrinsektische) Größe“ (123), und auch frühe Belege für die Verwendung des Terminus „innerst übernatürlich existentialer Bereich“ (erstmalig im Aufsatz „Priesterliche Existenz“ aus dem Jahr 1939; veröffentlicht in: SzTh III, 285–312 [vgl. 128]) sind noch kein Hinweis auf eine Überwindung der traditionellen Gnadenlehre: „Bis 1949 beschreibt Rahner das Verhältnis von Natur und Gnade immer noch als Aufbrechen der in sich gerundeten, sich selbst vollendenwollenden Natur durch die Gnade“ (140). Im Beitrag „Zur Theologie des Todes“ aus dem Jahr 1949 schließlich heißt es, dass der Tod Christi in der Welt eine Situation bewirkt habe, die „zum Existential aller Menschen geworden“ sei (vgl. 137); Rulands macht deutlich, „dass Rahner hier erstmalig den Terminus ‚übernatürliches Existential‘ im gnaden-theologischen Kontext verwendet“ (138).

Erst Rahners Auseinandersetzung mit dem Gnadenverständnis der „Nouvelle Théologie“, vornehmlich der Bestreitung des Konzepts einer „natura pura“ durch *Henri de Lubac SJ* in seinem Werk „Surnaturel“ (1946), brachte eine Veränderung insofern, als „die zuvor dem einzelnen Christen zugesprochene übernatürlich existentielle Dimension zu einer nun jedem Menschen innerlichen Bestimmung wird“ (247). Ab Mitte der 50er Jahre schließlich konstatiert Rulands in den Schriften Rahners Ansätze zu einer „Konzeption der aktuellen Gnade als immer und überall angebotener und so als (real-ontologisches) übernatürliches Existential verstandener innerer Gnade“ (258), und erst hier setzt die „Wende“ im anthropologischen Denken Rahners vom metaphysischen Wesen des Menschen zur konkreten personalen Existenz“ (282) ein.

Sehr klar zeigt Rulands auf, dass Rahners These vom „anonymen Christen“ (erstmalig belegt 1956/57) auf dem Verständnis der „*gratia sanctificans*“ als apriorischer innerer Bestimmung jedes einzelnen Menschen (im Modus des Angebots)“ (271) beruht; auch das in den 60er Jahren entwickelte Konzept der „kategorialen“ und „transzendentalen“ Offenbarung ist nur verständlich im

Zusammenhang der Sicht des „übernatürlichen Existentials“ als ein „das geistige Subjekt (die Person) dauernd bestimmendes Apriori übernatürlicher Art“ (278). Die „natura pura“, die Rahner in seiner Stellungnahme zu Lubac noch als „Restbegriff“ (SzTh I, 340 [223]) interpretierte und gegen Ende der 50er Jahre nur mehr als „regulativen Grenzbegriff“ (285) bezeichnete, wich einem theologischen Bezug auf die „konkrete Natur“ des Menschen“ (321). Sehr spät – und darin liegt die Pointe der Untersuchung Paul Rulands – wurde das „neuscholastische Paradigma“ in der Gnaden-theologie Karl Rahners von einem „transzendental-existentialen Ansatz“ abgelöst (vgl. 309–312).

Wer sich auf die Lektüre dieses anspruchsvollen, äußerst detailreichen und akribisch verfassten Werks einlässt (vgl. das genaue Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie das Personenregister [337–398]), wird in eine theologische Welt geführt, die vielen fremd geworden ist; aber gerade die präzise, streng an Texten orientierte Reflexion des Umbruchs der neuscholastischen Reflexionsgestalt in eine am Subjekt orientierte Denkform – die bei Rahner, wie aufgezeigt, viel zögerlicher erfolgt, als bisher angenommen wurde – schärft den Blick für gegenwärtige Suchbewegungen. Sowohl für die Rahnerforschung als auch für die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts stellt Rulands' Buch eine wichtige Orientierung dar.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

■ KNAPP ANDREAS, *Weiter als der Horizont*. Gedichte über alles hinaus. Echter, Würzburg 2002. (72) Brosch. € 12,80 (D).

Es ist schon fast wieder zur Mode geworden, die „Logorrhö“ in der Liturgie zu beklagen (Paul Michael Zulehner) und auf die Gefahr hinzuweisen, dass eine Flutwelle von Worten das biblische Wort ertränken und um seine Wirkung bringen kann. Durch den inflationären Gebrauch sind die großen Worte leer geworden, nur noch Floskeln oder Luftblasen ohne Fleisch und Blut. Zu viele Worte machen sprachlos. Karg und hohl wird die Sprache der Beziehung, erbärmlich die Phantasie in der Begegnung. Die Sprache der Sehnsucht nach Sinn und Glück scheint abgeholt, das Wort von der Liebe hört sich papieren an, die Rede von der Hoffnung wird als bloßer Wunschtraum entlarvt. Tabuisiert wird in weiten Bereichen die Ethik, zum Unsinn degradiert das Reden von Gott.

Ist das Schweigen die Therapie gegen den Wortdurchfall? Ist Gott, das missbrauchteste und be-



Es muss nicht immer das „Hohelied der Liebe“ sein! Die 20 frischen, ansprechenden, teils provokativen Predigten sind eingebunden in die Struktur des (Wort-) Gottesdienstes und werden von Einführung, Gebet, Lesungsvorschlag, Fürbitten und Schlussgebet begleitet.

Stefan Scholz

Zur Freiheit gebunden

Trauungsgottesdienste mit zeitgemäßen Ansprachen
88 Seiten, kart.

€ (D) 10,90/sFr 19,70/ISBN 3-7917-1878-9



46 Gottesdienstmodelle zu allen Formularen des so genannten Marienmessbuchs, jeweils mit Einführung, Kyrie-Rufen, Fürbitten, Impuls für eine kurze Homilie oder Besinnung und Liedvorschlägen.

Felicitas Riffel (Hg.)

Maria, Mutter unseres Herrn

Gottesdienste zum Marienmessbuch
200 Seiten, kart.

€ (D) 16,90/sFr 30,10/ISBN 3-7917-1877-0



Gebete, Bitten und Meditationen, welche die seelische Reifung des Menschen, seine Einbindung in Natur und Gesellschaft, seine Entwicklungs-, Gestaltungs- und Freiheitsräume sowie seine Verankerung in Gott feiern.

Manfred Hanglberger

Leben in Fülle

Thematische Wortgottesdienste
112 Seiten, kart.

€ (D) 12,90/sFr 23,50/ISBN 3-7917-1879-7

Verlag Friedrich Pustet

D-93008 Regensburg



ladenste aller Menschenworte, durch Verschweigen zu erlösen und rein zu waschen? Ein dekretiertes Schweigen, auch in einer ausschließlich negativen Theologie, die kein Wort mehr zulässt, ist in Gefahr, alles zu vergleichgültigen und in Zynismus und Resignation zu landen.

Andreas Knapp, viele Jahre in der Hochschulseelsorge und in der Priesterausbildung in Freiburg tätig und jetzt bei den „Kleinen Brüdern vom Evangelium“ lebend, kommt in seinem Gedichtband aus der Kontemplation, aus einem Schweigen, das aus der Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes und aus dem Hören auf das Wort des Lebens kommt, das dem Fuß eine Leuchte ist. „Sprachengenie der Liebe / Wortschöpferin für das Unaussprechliche / feuertrunken von dir wird jede Zunge bewegt / und das Wort selbst eingefleischt.“ (34)

Im vorliegenden Band wird der Bogen in der biblischen Schöpfungs- und Heilsgeschichte von Adam und Eva über Babel und Noah, Abraham und Johannes den Täufer zu Jesus und zum neuen Himmel und zur neuen Erde gespannt. Die Gedichte sind ausgedehnt zwischen Erde und Himmel, Aufstieg und Abstieg, Mensch und Gott, Tod und Leben, Gegenwart und Verheißung. Im Menschen ist etwas Unersättliches, ein Hunger nach dem Leben, eine ungestillte Sehnsucht nach Liebe, eine Gotteswunde: „Im Menschen hungert das Leben abgründig nach dem Du.“ (7) Andreas Knapp weiß auch um die Kehrseite dieser Sehnsucht: „gefräßer als dieses raubt der Mensch ist nur noch der Tod.“ (12)

Knapps Gedichte sind eine Spurensuche, sie lauschen auf Klopfschläge der Einladung und der Gastfreundschaft. Es sind aufgebrochene, auf das Du hin geöffnete Worte, Worte, die zum Aufbruch, zum Exodus und zum Transitus, aber auch zur Einfleischung in der Gegenwart hin geleiten.

Innsbruck

Manfred Scheuer

■ POSADA MARIA ESTHER/COSTA ANNA/CAVAGLIA PIERA, *Ich werde euch nie vergessen*. Die Briefe Maria Mazzarellos. Institut FMA, Rom 2003. (342) € 10,50. Kart.

Maria Domenica Mazzarello (1837–1881) gründete 1872 gemeinsam mit Giovanni Bosco die Kongregation der „Töchter Mariä Hilfe der Christen“ (FMA: Figlie di Maria Ausiliatrice), die im deutschen Sprachraum als „Don-Bosco-Schwestern“ bekannt sind. Das Leben Maria Mazzarellos war geprägt vom intensiven Bemühen, eine Ordensgemeinschaft für Frauen aufzubauen und sich um die Mädchen und jungen Frauen zu kümmern, die völlig vernachlässigt waren; im Geist der salesianischen Pädagogik sollte ihnen mensch-

liche Reifung, berufliche Ausbildung und religiöse Orientierung zuteil werden.

Im vorliegenden Buch werden zum ersten Mal alle Briefe Maria Mazzarellos, die sie zwischen 1874 und 1881 schrieb, auf Deutsch veröffentlicht. Die Übersetzung, die von der in Vöcklabruck tätigen Don-Bosco-Schwester Maria Maul besorgt wurde, folgt der dritten italienischen Ausgabe von 1994 und versucht, sowohl das „Prinzip der größtmöglichen wortwörtlichen Treue“ (95) zu beachten als auch dem „heutigen Verständnis von Spiritualität“ (99) gerecht zu werden. Bedenkt man, dass Maria Mazzarello erst im Alter von 35 Jahren schreiben lernte („... ihr wisst, dass ich nicht schreiben kann“ [229], meinte sie in einem Brief vom 24. Juni 1880), ist man überrascht, wie viele Themen und Probleme sie in einer ungemein treffenden und zugleich sorgfältigen Sprache behandelte: Antworten auf vielfältige Anfragen, Zuspruch und Ermutigung in schwierigen Situationen, Trost bei Todesfällen (viele Schwestern starben sehr jung!), geistliche Unterweisung, Rat bei Ansuchen um Aufnahme in den Orden sowie Gedanken zu Austritten aus der Gemeinschaft, Hilfestellung bei Konflikten und psychischen Krisen von Mitschwestern, Aufmunterung der Missionarinnen (1877 waren die ersten Schwestern nach Uruguay und Argentinien gegangen) und vieles andere mehr. Anna Costa FMA und Piera Cavaglia FMA schreiben sehr treffend: „Die Briefe lassen die Weite des Herzens erahnen, in der diese Frauen, die einem kleinen Ort und einem begrenzten Lebensbereich entstammen, den Blick weiteten und die Fenster ihres Geistes öffneten, um bis an die Grenzen der Erde zu gehen – überall dorthin, wo sie durch Erziehung und Bildung zur ganzheitlichen Förderung von Kindern, Jugendlichen und Frauen beitragen konnten“ (90).

Das Buch dokumentiert nach einem Abschnitt mit einleitenden Beiträgen (19–100) die insgesamt 68 Briefe Maria Mazzarellos (105–301) und schließt mit einem Anhang (305–342), der eine Chronologie der Briefe, ein Namens- und Ortsverzeichnis, Kurzbiografien der in den Briefen erwähnten Schwestern sowie einen Abriss des Lebens von Maria Mazzarello (die 1951 heiliggesprochen wurde) und der frühen Ordensgeschichte des Instituts FMA enthält. Wer die Briefe liest, wird immer wieder auf zwei Grundhaltungen stoßen: Zum einen auf Maria Mazzarellos Aufforderung zur *Fröhlichkeit*, ihre aufmunternde, hoffnungsvolle Weisung zu einem Leben aus Vertrauen und heiterer Gelassenheit: „Seid fröhlich und habt nicht so viele Ängste in Euren Fehlern“ (165), schreibt sie ihren Mitschwestern nach Uruguay im Dezember 1878. Denen, die eintreten möchten, wünscht sie in einem Brief vom

Oktober 1880 sogar, „dass sie gut und fröhlich sind, dass sie springen, dass sie lachen, dass sie singen ...“ (257). Der geistliche Beweggrund für diese Aufmunterung zur Fröhlichkeit liegt wohl in der Gefahr des Rückzugs auf sich selbst („Eigenliebe“), die sich in „Melancholie“ und „Lauheit“ (249) äußert und den persönlichen und gemeinschaftlichen Weg lähmt. Zum anderen drückt Maria Mazzarello mehrmals ihre herzliche Verbundenheit aus und betont, ihre Mitschwester *nie zu vergessen*, auch wenn sie noch so weit weg sind: „Ich werde euch andere nie vergessen, seid mir gut“ (185), schreibt sie im April 1879 nach Uruguay. Diese Einstellung – auf die sich mit gutem Grund auch der Titel dieses Buches bezieht – ist ein Ausdruck christlicher *communio*, die gerade heute einiges zu sagen hätte. Dieses Buch ist nicht nur ein interessantes ordensgeschichtliches Dokument, sondern eine geistliche Fundgrube, die einen „Schatz der Ermutigung“ (Matilde Parente, 79) enthält.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

■ BANGERT MICHAEL, *Mystik als Lebensform*. Horizonte christlicher Spiritualität. Aschendorff, Münster 2003. (224, 39 Abb.) € 14,80 (D). ISBN 3-402-03429-8.

In diesem Werk arbeitet Bangert die Mystik des 13. und 14. Jh. im Blick auf die unterschiedliche Ausprägung bei Männern und Frauen auf und zieht dann interessante Konsequenzen für die Spiritualität unserer Zeit.

In einem grundlegenden Kapitel zur christlichen Spiritualität (13–47), wo er Elemente mystischer Spiritualität in den ersten Jahrhunderten aufzeigt, wird deutlich, dass die Person Jesu Christi uneingeschränkte Bedeutung hat, an der „sich eine mystische Frömmigkeit, die sich christlich versteht, messen lassen“ muss (18). In interessanter Weise zeigt der Autor dabei die Bedeutung der Frauen für die Prägung der Mystik auf und den Einfluss der Zeitumstände. Auch Mystik ist von der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Situation mitgeprägt.

Im zweiten Kapitel (48–115) wird die Dominikanermystik des 13. und 14. Jhs. in einem klar strukturierten Aufbau anhand von Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler vorgestellt. Originaltexte, Meditationen und Bildmaterial geben ein gut gerundetes Bild dieser Zeit.

Es werden die großen Mystiker Meister Eckhart (49–74), der Ulmer Heinrich Seuse (74–96) und Johannes Tauler (96–115) vorgestellt. Die Seins- und Gottesmystik Eckharts hat seine Schüler entscheidend beeinflusst. Bangert zeigt auf, wie Seuse nach seiner Bekehrung aus einer Form der Askese, die selbstzerstörerische Züge an sich

trug, zu innerer Gelassenheit gelangte: „... sieh nicht darauf, der Altväter Strenge zu erfüllen oder die harten Übungen deines geistlichen Vaters. Nimm Dir aus dem allen auch für Dich selbst ein Teil heraus das Du wohl vollbringen mögest mit deinem schwachen Leibe“ (90). Tauler war von einer Krise um die Lebenswende mit ca. 40 Jahren geprägt, aus der heraus für ihn innere Ruhe, Freiheit und eine personale Begegnung mit dem trinitarischen Gott besondere Bedeutung bekommen.

Der Autor bringt im dritten. Kapitel (118–200) die Mystik von Frauen mit ihren Ausprägungen einer besonders zärtlichen und erlebnisorientierten sowie unmittelbaren Gottesbegegnung. In der spirituellen Frauenbewegung dieser Zeit findet sich auch die Rede von der „Mütterlichkeit“ Jesu. Bearbeitet werden die „intellektuelle Visionärin“ Hildegard von Bingen (127–134), Mechthild von Magdeburg (146–176), deren zentrale Inspirationsquelle das Hohelied mit seiner zärtlich-liebevollen Bildsprache darstellte und sich in ihrer Sprache niederschlug. Als dritte Mystikerin wird Gertrud von Helfta (176–200), die Geliebte Gottes, behandelt. Kern ihrer Spiritualität ist die „*conversio*“, die ständige Bereitschaft zur Umkehr.

Im abschließenden vierten Kapitel zeigt der Autor Horizonte für eine christliche Spiritualität heute auf. „Sie setzt an bei der Möglichkeit des allerinnersten Berührtseins des Menschen durch die Gegenwart Gottes“ (201). Bangert arbeitet als Dynamik der Mystik heraus, dass Gott beim Menschen sein will, sich ihm schenken und offenbaren will. Der Mensch kann sich für diese Disposition bereiten, sie aber nie herbei zwingen. Mystiker beschreibt er als Menschen, die erfüllt sind von der Sehnsucht nach Christus, welche besonders bei den Frauen liebevolle und erotische Züge annimmt. Als primäre Kriterien werden die Schrifttreue und die Christusfrömmigkeit herausgearbeitet. Gegenwartsbezug und aktuelle Bedeutung stellt der Autor her, wenn er aufzeigt, dass die Mystik als Christusnachfolge die Kraft für das Leben und besonders auch für Widerspruch und Widerstand bekommt, gerade dort, wo der Mensch in seiner Würde misshandelt wird. Es wird auch klar, dass Mystiker keine Sonderlinge in einem elfenbeinernen Turm, sondern prophetische Menschen waren, die oft genug in Konflikt mit kirchlichen Autoritäten gerieten. Sie wissen die lebensschaffenden und lebensverneinenden Geister zu unterscheiden (*discratio*) und leben in Gottes Weisheit.

Der Autor zeigt, dass Mystik auch heute zur gestaltenden Lebenskraft werden kann, wenn die nötigen kommunitären Strukturen gegeben sind und sich Menschen nach Gott sehnen.

Ein gut zu lesendes Buch, das in klarer und übersichtlicher Form Einblick in diese Zeit der Mystik gibt und dazu anregt, sich weiter zu vertiefen.

Linz

Johann Hintermaier

THEOLOGIE

■ KAPPES MICHAEL (Hg.), *Theologische Profile im 20. Jahrhundert*. Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer – Romano Guardini – Karl Rahner. (Topos plus, Bd. 370) Butzon & Bercker, Kevelaer 2001. (319) TB. € 9,90 (D).

Dieses Buch ist die Frucht einer vierteiligen Reihe von Vorträgen, die das Bistum Münster veranstaltete. Der Organisator und Herausgeber des Bandes, Michael Kappes, sieht in den vier ausgewählten Theologen des 20. Jahrhunderts Leitbilder für das Christentum der Zukunft. Sie seien aber zu „bekannten Unbekannten“ geworden, weshalb die Darstellung der persönlichen Glaubensgeschichte und ihres Werkes „den bekannten Namen wieder konkrete Gesichter geben“ sollen (7–8). Das theologische Lesebuch der vier Lebensbilder legt in unterschiedlicher, aber insgesamt gewinnender Weise ein eindrucksvolles Zeugnis von der untrennbaren Verbindung von Leben, Glaube und Theologie ab. Neben den vielen Belegstellen sind auch Zeittafeln der vier Theologen sowie ihre wichtigsten Werke angeführt (287–316).

Eberhard Busch zeichnet auf den Seiten 11–72 ein Bild von Karl Barth, dessen Assistent er selbst einmal war. Diese persönliche Kenntnis des Schweizer reformierten Theologen äußert sich in Anekdoten und Hintergrundinformationen, die einen tieferen Blick auf den lebenswürdigen Karl Barth gewähren, als es der bloße Anblick seines Monumentalwerkes „Kirchliche Dogmatik“ im Bücherregal vermuten lässt. Ausführlich ist die Schilderung von Barths regimiekritischem Verhalten im Dritten Reich und seiner Schlüsselrolle in der Bekennenden Kirche. Die in diesem Zusammenhang von ihm entworfene „Barmer Theologische Erklärung“ (1934) bietet das Gerüst, mit dem Eberhard Busch die Theologie Barths skizziert.

Ilse Tödt, Mitherausgeberin der Werke Dietrich Bonhoeffers, widmet sich ebenfalls vor allem dem Widerstand des evangelischen Märtyrertheologen gegen den Nationalsozialismus (73–130). Die für das gesamte Buch erklärtermaßen zentrale Fragestellung, wie die vorgestellten Theologen Kirche und Theologie heute inspirieren könnten, ist aber bei I. Tödt noch mehr an den Rand gedrängt als bei E. Busch. Ferner bietet das Kapitel über Bonhoeffer kaum eine theologische Aufarbeitung. Die Lektüre wirkt nicht selten

ermüdend, weil sie einer Anthologie gleichkommt, auch wenn die oft langen Zitate gut ausgewählt und kenntnisreich miteinander verbunden sind.

Arno Schilson verschränkt hingegen in seinem Beitrag Leben und Werk Romano Guardinis vorbildlich und schält die theologischen Grundfragen des Religionsphilosophen leicht verständlich heraus; auch die Rezeption Guardinis bezieht er bis in die Gegenwart ein (131–214). Hier hat man mehr noch als bei den anderen Lebensbildern das Gefühl, wirklich dem Theologen zu begegnen, seine Problemstellungen kennenzulernen und seinen Einfluss auf die heutige Kirche und Theologie zu erfassen. Ein Meisterwerk theologischer Biografie!

Schließlich stellt Herbert Vorgrimler Karl Rahner vor (215–284). Vorgrimler kennt Rahners Werk so gut, dass er – fast möchte man meinen spielend – aus dessen großem Opus im richtigen Moment die richtigen Stellen zitiert und Rahners Theologie präzise zusammenfasst. Wer den Jesuiten theologen bereits einigermaßen kennt, würde sich an dieser Stelle allerdings erwarten, mehr über den Menschen Karl Rahner zu erfahren. Stattdessen übt sich der Schüler des Meisters, der auch sein Nachfolger in Münster wurde, in Allerweltssätzen wie: „Von vielen Fachleuten wurden und werden seine Anfragen und Anregungen ernstgenommen“ (224f.) und verteidigt wiederholt seinen Lehrer gegenüber heutigen Kritikern in ungeduldig-belehrender Weise. Eine nüchterne Einschätzung der Wirkung Rahners sucht man dagegen vergeblich.

Kremsmünster

Bernhard A. Eckerstorfer OSB

WELTKIRCHE

■ D'ARCY MAY JOHN, *After Pluralism*. Towards an Interreligious Ethic. (Religion und Theologie im Asien-Pazifik-Kontext. Hg. John D'Arcy May, Band 1). Lit-Verlag, Münster 2000. (155). Kart.

Im Sommer 1994 hielt John D'Arcy May, der gegenwärtig an der Irish School of Ecumenics in Dublin lehrt, Vorlesungen an der Universität von Wollongong in seiner Heimat Australien. Aus dieser Lehrveranstaltung entstand vorliegendes Buch, mit dem die neue Reihe „Religion und Theologie im Asien-Pazifik-Kontext“ eröffnet wird. Im deutschen Sprachraum ist der australische Theologe durch sein Werk „Christus Initiator. Theologie im Pazifik“ (Düsseldorf 1990) bekannt.

Die Auseinandersetzung mit dem Pluralismus von Kulturen und Religionen und der verwickelten Kolonialgeschichte zwischen Europa und dem Asien-Pazifik-Raum ist nicht gerade ein-

fach und bedarf hermeneutischer Kriterien; für D'Arcy May bestehen diese Prinzipien in der grundsätzlichen Zurückweisung eines „privileged monopoly of any monocultural religious traditionalism in our institutions of learning“ (6) sowie in einer Kritik westlicher Rationalität, die sich selbst als „Enlightenment orthodoxy“ (7) absolut setzt und gerade so einen echten Pluralismus verunmöglicht.

Die sechs Beiträge des Buches gehen von der These aus, dass Ethik generell ihre Überzeugungskraft aus religiösen Ursprüngen bezieht, dass es dazu aber einer „multi-religious perspective“ (82) bedarf. Zwar vergessen und verdrängen Religionen immer wieder zentrale Bezugspunkte des menschlichen Lebens (D'Arcy May führt drei an: „The Feminine“, „The Primal“, „The Poor“ [vgl. 73–79]), aber nur durch sie ist eine Bewältigung der drängenden Probleme und eine positive Sicht des „Anderen“, des „Fremden“ möglich: „Difference, as we saw, far from being alienating – 'stranger-creating' – becomes an agent of self-discovery and a source of mutual enrichment“ (80).

Die Kritik an Denkformen und Handlungsmustern, die einseitig von der westlichen Gesellschaft geprägt sind, macht John D'Arcy May vor allem an den Herausforderungen von Wirtschaft und Ökologie fest, die für ihn – im Kontrast zu den „anti-religious complexes of so many Western adherents“ (90) – eindeutig eine religiöse Dimension aufweisen (vgl. 110). Stichworte wie „harmony with the cosmos“ (117) oder „all-inclusive community“ (137) bieten zwar keine unmittelbaren Antworten auf gesellschaftliche und kulturelle Probleme, zeigen aber die Zielrichtung einer interreligiös konzipierten Ethik an: „create an *oikonomia* for the whole *oikoumene*“ (133). Es ist der Reichtum aller religiösen Traditionen – so D'Arcys Überzeugung –, aus dem die Ethik überzeugende und nachhaltige Lösungsmöglichkeiten gewinnen kann. Dass damit nicht ein religiöser Einheitsbrei angestrebt wird, bringt die Schlussthese deutlich zum Ausdruck: „The ethics of multiculturalism makes no compromise with truth, for dialogue is itself ethical, and truth of any kind is attained only by those who respect this. How much more must this apply to the dialogue of religions, whose common search for transcendent truth could yet transform our situation“ (154f).

Wer die Kritik westlicher Zivilisation nicht nur als Modeströmung interkultureller Philosophie, sondern als entscheidende Voraussetzung für einen wirklichen Neuanfang der Ethik ansieht, kann diesem Buch und seinen Überlegungen einiges abgewinnen.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke 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

■ ECKHOLT MARGIT/HEIMBACH-STEINS MARIANNE (Hg.), *Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie*. Schwabenverlag, Ostfildern 2003. (224) Kart. € 19,90 (D)/sFr 34,60.

GANSTER MICHAEL, *Christlich spirituelle Inhalte in zeitgenössischer Popmusik am Beispiel Xavier Naidoo und ihre Rezeption bei Jugendlichen*. Hartung-Gorre-Verlag, Konstanz 2003. (MenschenArbeit. Freiburger Studien, Bd. 17) (147) Kart. € 19,80 (D).

HARTMANN RICHARD, *Anschub. Starhilfe für eine zu verändernde Kirche* (Fuldaer Hochschulschriften, Bd. 44) Josef Knecht, Frankfurt/M. 2003. (170) Kart.

LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Seele, wo bist du? Hirnforschung und Menschenbild*. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 10) Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaft, Frankfurt/M. 2004. (194) Kart.

SCHMIDINGER HEINRICH (Hg.), *Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext*. Jahrbuch Salzburger Hochschulwochen 2003. Tyrolia, Innsbruck-Wien 2003. (234) Kart.

SKARICS MARIANNE, *Popularkino als Ersatzkirche? Das Erfolgsprinzip aktueller Blockbuster*. (Religion – Medien – Kommunikation, Bd. 3) Lit-Verlag, Münster 2004. (402) Kart. € 29,90 (D).

BIBELWISSENSCHAFT

■ FREVEL CHRISTIAN/WISCHMEYER ODA, *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. (Die Neue Echter Bibel – Themen 11) Echter, Würzburg 2003. (133) Brosch.

HAAG ERNST, *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 9) Kohlhammer, Stuttgart 2003. (271) Kart. € 25 (D)/sFr 42,10.

HÜBNER HANS, *Vetus Testamentum in Novo. Vol. 1, 2: Evangelium secundum Iohannem*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. (581) Ln. € 82,00.

PETERSON ERIK, *Johannesevangelium und Kanonstudien*. (Ausgewählte Schriften, Bd. 3) Echter, Würzburg 2003. (356) Geb.

DOGMATIK

■ KEHL MEDARD, *Dein Reich komme*. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung. (Topos plus 498; Neuausgabe) Echter-Verlag, Würzburg 2003. (370) TB.

ETHIK

■ ERBACHER VOLKER/KAISER THOMAS O.H./KAISER ANDREA, „Wenn das Geld im Kasten klingt...“ – die Kirche und das Geld. Kohlhammer, Stuttgart 2003. (109) Kart. € 18,00 (D)/sFr 30,70.

EZUMEZU NWOKEDI FRANCIS, *Freedom as Responsibility: The Social Market Economy in the Light of Catholic Social Teaching for the Nigerian Society*. (Arbeiten zur Interkulturalität, Bd. 5) Norbert Borengässer, Bonn 2003. (XXIII/406) Geb. € 42,00 (D)/€ 43,00 (A)/sFr 74,-.

RAUSCHER ANTON SJ/WEILER RUDOLF (Hg.), *Professor Johannes Messner*. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit. Verlag Kirche, Innsbruck 2003. (100, Farb- u. SW-Bilder) Geb. € 14,90 (A). ISBN 3-9014-5063-4.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HINTZEN GEORG, *Das Christentum*. Eine Einführung nicht nur für Christen. Bonifatius, Paderborn 2003. (270) Geb. € 18,90 (D)/€ 19,50 (A)/sFr 32,90.

KREIML JOSEF, *Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube der Menschen*. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis. (MThSt, Bd. 60) Eos Verlag, St. Ottilien 2002. (529) Geb. € 60,00 (D).

PESCH OTTO HERMANN, *Christliche Lebenspraxis*. (Topos plus 499) Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer 2003. (384) TB.

STIEWE MARTIN/VOUGA FRANCOIS, *Das Fundament der Kirche im Dialog*. Modelle des Kirchenverständnisses im Neuen Testament und in der konfessionellen Rezeptionsgeschichte. (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, Bd. 5) Franke Verlag, Tübingen/Basel 2003. (356) Kart. € 34,90 (D)/sFr 57,80.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BRAUN KARL-HEINZ, *Pugna spiritualis*. Anthropologie der Katholischen Konfession: Der Freiburger Theologieprofessor Jodocus Lorichius (1540–1612). (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF Heft 23) Schöningh, Paderborn 2003. (460) Kart. € 68,00 (D).

GATZ ERWIN (Hg.), *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation*. Ein historisches Lexikon mit 62 vierfarbigen Bistumskarten. Unter Mitwirkung von BRODKORB CLEMENS und FLACHENECKER HELMUT. Herder, Freiburg 2003. (936) Ln.

GATZ ERWIN, *Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 5: Die Länder Asiens*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003. (455) Ln. € 56,00 (D).

GELMI JOSEF, *Fürstbischof Johannes Geisler (1882–1953)*. Eines der dramatischsten Kapitel der Südtiroler Geschichte. A. Weger, Brixen 2003. (412, zahlr. Abb., Dokumentationsteil) Geb.

HOGG JAMES, *Der Heilige Bruno/Lives of Saint Bruno/Vidas de San Bruno (c. 1030–1101) por Un Cartujo de Aula Dei [Dom Servilio Belancur †]/Bibliothèque de Saint Bruno par Dom Stanislas Autore* (An. Cart 214, 111, € 40,00).

BERKOFER FRIEDRICH, *An den Wurzeln des Glaubens*. Gott, sich und die Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro (1891–1076). Leben, Werk, Bedeutung. (S.Th.P.S. 55) Echter, Würzburg 2003. (370) Brosch. € 24,50 (D)/sFr 42,40.

KUNST

■ GERHARDS ALBERT/STERNBERG THOMAS/ZAHNER WALTER (Hg.), *Communio-Räume*. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestaltung katholischer Liturgie. (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, Bd. 2). Schnell u. Steiner, Regensburg 2003. (207, zahlr. Abb.) Brosch. € 24,90 (D). ISBN 3-7954-1583-7.

LIENHARDT CONRAD (Hg.), *Sakralraum im Umbruch*. Kirchenbau der Katholischen Kirche in Oberösterreich nach 1948. (Reihe Kirchenbau, Bd. 4) Schnell & Steiner, Regensburg 2004. (192, zahlr. Abb. + CD-ROM) Brosch. € 49,90 (D).

POSCHMANN ANDREAS (Hg.), *Liturgie-Gewänder für den Gottesdienst heute*. Dokumentation eines Kolloquiums. (Nr. 5206) Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2003. (80, zahlr. Farbb.) Kart. € 7,80 (D).

POSCHMANN ANDREAS (Hg.), *Liturgie-Gewänder. Kirche und Design*. Katalog zu einem Wettbewerb. (Nr. 5278) Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2004. (71, zahlr. Farbb.) Kart. € 14,80 (D).

LEBENSBIlder

■ FELLINGER-HAUER MARIA (Hg.), *Gäbe es die Frauen nicht ... Zehn Porträts markanter Persönlichkeiten aus der katholischen Kirche in Oberösterreich*. (Edition Kirchenzeitung) (160) Kart. € 15,00. (Versand: Kirchenzeitung der Diözese Linz, Kapuzinerstr. 84, A-4020 Linz)

INTERESSENGEMEINSCHAFT DER LAIENTHEOLOGINNEN DER DIÖZESE LINZ (Hg.), *Laientheologinnen: Unsere Stärke ist die Vielfalt*. Elf Theologinnen verknüpfen ihr theologisches Denken mit ihrem Beruf und Alltag. Verlag Wagner, Linz 2003. (65) ISBN 3-902330-03-1.

LEXIKON

■ TRE – Theologische Realenzyklopädie. Band 35: *Vernunft III – Wiederbringung aller*. De Gruyter, Berlin u.a. 2003. (820) Geb.

LITERATUR

■ CLAUDEL PAUL, *Der seidene Schuh*. Aus dem Französischen von Herbert Meier. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg. (381) Ln. € 24,00 (D)/sFr 41,50.

MEIER HERBERT, *Gesammelte Gedichte*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/CH 2003. (249) Geb. € 22,00 (D)/sFr 33,-.

LITURGIE

■ KUNZLER MICHAEL, *Zum Gott meiner Freude*. Eine kleine Einführung in die Welt der Liturgie. Bonifatius, Paderborn 2004. (202) Kart. € 15,40 (D)/€ 15,90 (A)/sFr 27,-.

LANG UWE MICHAEL, *Conversi ad Dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger. (Neue Kriterien 5) Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003. (156) Kart. € 13,00 (D)/sFr 20,-.

MISSION

■ RIVINIUS KARL JOSEF SVD, *Johann Baptist Anzer und Johann Baptist Meher*. Ein Mosaikstein zur Biographie des ersten Bischofs der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. (Studia Instituti Missiologici SVD Nr. 83) Steyler Verlag, Nettetal 2003. (214) Kart.

ÖKUMENE

■ ÖKUMENISCHES FORUM, *Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene*. Jg. 25/2002, Festgabe für Grigorios Larentzakis. Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie, Graz 2003. (367) Kart. € 15,00 (A).

PASTORALTHEOLOGIE

■ BALLESTREM MONICA GRÄFIN VON, *Schreiben gegen das Überhören*. Für eine plurale und basisorientierte Theologie und Praxis der Kirche. (S.Th.P.S. 54) Echter, Würzburg 2003. (582) Brosch. € 32,80/sFr 55,50.

KOLF-VAN MELIS CLAUDIA, *Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik*. (Praktische Theologie heute, Bd. 62) Kohlhammer, Stuttgart 2003. (304) Kart. € 30,00 (D)/sFr 50,40.

WEIRER WOLFGANG, *Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge*. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive. (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, Bd. 2) (406) Kart. € 29,90 (D).

PHILOSOPHIE / RELIGIONSPHILOSOPHIE

■ DALFERTH INGOLF U., *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Hermeneutische Religionsphilosophie. Mohr Siebeck, Tübingen 2003. (578) Brosch. € 39,00 (D).

KREUTZER KARSTEN, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken*. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz. (ratio fidei, Bd. 10) Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (400) Kart. € 44,00 (D)/€ 45,30 (A)/sFr 74,-.

PIEPER JOSEF, *Was heißt philosophieren?* Vier Vorlesungen mit einem Vorwort von T. S. Eliot. (Neue Kriterien 6) Neuausgabe. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003. (115) Kart. € 10,00 (D)/sFr 15,-.

SCHULZ MICHAEL, *Überlegungen zur ontologischen Grundfrage in Gustav Siewerths Werk „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger“*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003. (96) Kart. € 10,00 (D)/sFr 15,-.

SCHUPP FRANZ, *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Bd. 1: Antike (444); Bd. 2: Christliche Antike/Mittelalter (548); Bd. 3: (584) Neuzeit. Meiner, Hamburg 2003. Ln., Kassette. € 124,00 (D).

SCHÜSSLER WERNER/REIMER A. JAMES (Hg.), *Das Gebet als Grundakt des Glaubens*. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs. Mit Beiträgen von Young-Ho Chun, Peter Haigis, Sebastian Painadath SJ, A. James Reimer, Werner Schüssler und Erdmann Sturm. (Tillich-Studien – Beihefte, Bd. 2) Lit-Verlag, Münster 2004. (164) Kart. € 15,90 (D).

POLITIK

■ JUSTENHOVEN HEINZ-GERHARD / TURNER JAMES (Eds.), *Rethinking the State in the Age of Globalisation*. Catholic Thought and Contemporary Political Theory. (Politik: Forschung und Wissenschaft, Bd. 10) Lit-Verlag, Münster 2003. (234) Kart. € 19,90 (D).

SIEWERTH GUSTAV, *Das Schicksal der Metaphysik*. Von Thomas zu Heidegger. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003. (670) Ln. € 60,00 (D)/sFr 95,-.

KARL RAHNER

■ SCHMOLLY WALTER, *Eschatologische Hoffnung in der Geschichte*. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. (IST 57) Tyrolia, Innsbruck 2001. (383) Kart. € 36,00 (A)/sFr 64,-.

ZIEBRITZKI DORIS, *„Legitime Heilswege“*. Relecture der Religionstheologie Karl Rahners. (IST 61) Tyrolia, Innsbruck 2002. (240) Kart. € 25,00 (A)/sFr 43,-.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Aufbruch in die schöne neue Arbeitswelt?“
Lieselotte Wohlgenannt	Recht auf Arbeit, Recht auf Einkommen
Edeltraud Artner-Papeltitzky	Brot und Rosen – Betriebsseelsorge als pastoraler Entwurf für die Zukunft?
Jürgen Ebach	Menschsein <i>mit</i> , nicht <i>durch</i> Arbeit

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, Muttenerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	€ 32,00	€ 9,00
Österreich	€ 32,00	€ 9,00
Schweiz	sFr 58,50	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 Krise der Trennung bewältigen



Wenn Ehen und Partnerschaften nicht mehr zu retten sind, ist guter Rat teuer. Seelsorgerinnen und Seelsorger benötigen die Kompetenz, die Partner in solchen Krisen zu begleiten, für beide Seiten annehmbare Lösungen zu finden und zu unterstützen, negative Folgen für die Kinder zu minimieren u.v.m.

Erfahrene Fachleute – Psychologen und Psychotherapeuten, Juristen, Mediatoren, Theologen und Sozialwissenschaftler – bieten Informationen und geben konkrete Hilfestellungen in klaren, ungekünstelten und realitätsnahen Darstellungen.

Das Zusammenführen von therapeutischen, (kirchen-) rechtlichen und seelsorglichen Perspektiven macht das Buch zu einer unverzichtbaren Hilfe für alle in Seelsorge und Beratung Tätigen.

Erwin Möde (Hg.)
Trennung und Scheidung
Praktische und psychologische Hilfen
für Seelsorge und Beratung
216 Seiten, kart.
€ (D) 19,90/sFr 34,60
ISBN 3-7917-1884-3

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg



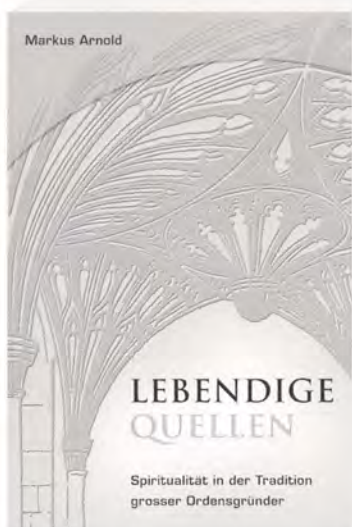
Von Benedikt und Laudes - Eintauchen in die Welt der Klöster



Frater Christian Hamberger /
Sr. M. Katharina Wildenauer
Kloster-ABC

Format 13 x 20 cm; 104 Seiten; kartoniert;
illustriert mit s/w-Zeichnungen
€ [D] 7,90 / € [A] 8,20 / sFr 14,60
ISBN 3-460-33084-8

Klöster erleben heute eine Renaissance. Immer mehr Menschen fliehen vor dem Lärm des Alltags für einige Zeit in die Stille eines Klosters. Die meisten Gegenstände des früher alltäglichen klösterlichen Lebens sind uns allerdings heute nicht mehr bekannt. Das Kloster-ABC gibt einen Überblick über alle Stichworte rund um das Leben im Kloster. Der Grundriss einer Klosteranlage und eine Übersicht über Frauen- und Männerorden ergänzen den Band.



Markus Arnold
Lebendige Quellen
Spiritualität in der Tradition
großer Ordensgründer

Format 13,5 x 20,5 cm; 96 Seiten; kartoniert
€ [D] 9,80 / € [A] 10,10 / sFr 18,-
ISBN 3-460-20738-8

Die Gründerväter der großen Orden wie Benedikt von Nursia, Franz von Assisi, Dominikus und Ignatius von Loyola haben Antworten gefunden, die uns Menschen von heute als spirituelle Wegweiser dienen können. Markus Arnold präsentiert ein spannendes Porträt dieser Ordensgründer und erschließt sie als gültige Modelle gelebten Christseins.

Bestellen Sie über
Ihre Buchhandlung
oder über:



Verlag Katholisches Bibelwerk
Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart
Telefon 07 11 / 6 19 20-37 · Fax -30
E-Mail: versandbuchhandlung@bibelwerk.de
www.bibelwerk.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

AUFBRUCH IN DIE SCHÖNE NEUE ARBEITSWELT?

Gubitzer · Alles Markt am Arbeitsmarkt?

Hengsbach · Arbeitsgesellschaften im Umbruch

Wohlgenannt · Recht auf Arbeit und Einkommen

Artner-Papelitzky · Brot und Rosen

Ebach · Menschsein *mit*, nicht *durch* Arbeit

Kreutzer · „Um Gottes willen Arbeit“

Rosenberger · Kirche und ethische Urteilsbildung

Sauer · Erinnerung an Kardinal Franz König

Braun · Vom Tempo der Welt

Kalb/Lederhilger · Römische Erlässe

Literatur:

Von Florian bis Jägerstätter (Karl-Heinz Braun)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte,
Kunst, Pastoraltheologie, Patristik, Philosophie,
Religionswissenschaft, Edith Stein

3 2004 152. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 2004

Schwerpunktthema: Aufbruch in die schöne neue Arbeitswelt?

Franz Gruber:	Editorial	226
Luise Gubitzer:	Alles Markt am Arbeitsmarkt? Zum Strukturwandel der Arbeit und ihrer Gesellschaft	228
Friedhelm Hengsbach:	Arbeitsgesellschaften im Umbruch	241
Lieselotte Wohlgenannt: Edeltraud	Recht auf Arbeit – Recht auf Einkommen	252
Artner-Papellitzky:	Brot und Rosen. Betriebsseelsorge als pastoraler Entwurf für die Zukunft?	264
Jürgen Ebach:	Menschsein <i>mit</i> , nicht <i>durch</i> Arbeit. Zum Thema „Arbeit“ in der hebräischen Bibel	275
Ansgar Kreutzer:	„Um Gottes willen Arbeit“. Eine systematisch-theologische Annäherung	284
	Abhandlungen:	
Michael Rosenberger:	„Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“ Der Stellenwert kirchlichen Lebens und Lehrens für die ethische Urteilsbildung	296
Hanjo Sauer:	Eine neue Ära im Verhältnis der Kirche zu sich selbst, zu Staat und Gesellschaft. Erinnerung an Kardinal Franz König	307
Karl-Heinz Braun:	Vom Tempo der Welt – und wie man es überlebt	311
	Bericht:	
Herbert Kalb/ Severin Lederhilger:	Römische Erlässe	315
	Literatur:	
	Das aktuelle theologische Buch – Karl-Heinz Braun: Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich (R. Zinnhobler)	319
	Besprechungen: Aktuelle Fragen (321), Bibelwissenschaft (321), Kirchengeschichte (322), Kunst (323), Pastoraltheologie (327), Patristik (328), Philosophie (330), Religionswissenschaft (332), Edith Stein (333)	
	Eingesandte Schriften	334
	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:
- Mag. Edeltraud Artner-Papellitzky, Kapuzinerstraße 84, A-4020 Linz
 - Univ.-Prof. Dr. Karl-Heinz Braun, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 - Univ.-Prof. Dr. Jürgen Ebach, Universitätsstraße 150, D-44780 Bochum
 - Univ.-Prof. Dr. Luise Gubitzer, Augasse 2–6, A-1090 Wien
 - Univ.-Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach SJ, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt/M.
 - Univ.-Prof. Dr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
 - Univ.-Ass. Dipl.Theol. Ansgar Kreutzer M.A., Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz
 - Univ.-Prof. Dr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 - Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 - Univ.-Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
 - Dr. Lieselotte Wohlgenannt, Schottenring 35/DG, A-1010 Wien

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

152. Jahrgang 2004

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



„Deshalb wird ... gefordert, den Begriff Arbeit grundsätzlich neu zu überdenken und alle Formen der Arbeit gerechter zu teilen“ (Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Nr. 163)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das neue Heft der ThPQ ist den umwälzenden Veränderungen der Arbeitsgesellschaft gewidmet. Wir greifen damit nicht nur ein Anliegen des „Gemeinsamen Sozialwortes der 14 christlichen Kirchen Österreichs“ (2003) auf, sondern vergegenwärtigen auch das Leid und das Schicksal jener Menschen, die wegen dieser Transformationsprozesse unter die Räder kommen. Das sind besonders die Arbeitslosen, die aus dem System der Erwerbsarbeit kurz- oder langfristig ausgeschlossen werden. Was solche Not existenziell heißt, drücken noch immer die Betroffenen selbst mit ihren Worten am besten aus: „Plötzlich – durch eine Verkettung verschiedener Umstände – befinde ich mich nach Jahrzehnten qualifizierter Berufstätigkeit am Beginn einer bedrückenden Abwärtsspirale, aus der es scheinbar kein Entrinnen gibt ... Die anfängliche Euphorie, wenn es zu einem Vorstellungsgespräch kommt, weicht allmählich der Ernüchterung, dass man nicht viel mehr als eine Nummer im Heer der Arbeitssuchenden ist ... Zu alt, zu teuer, überqualifiziert ... Ich kann sie schon nicht mehr hören, diese Phrasen, die mein Selbstwertgefühl immer mehr angreifen. Der Ordner mit den Absagen auf meine Bewerbungen füllt sich immer mehr. Ein Gefühlscocktail aus Wut, Frust und Verzweiflung. Inzwischen bin ich in die Notstandshilfe geschlittert, die finanzielle Lage wird immer prekärer“ (aus: Infos. Bischöfliche Arbeitslosenstiftung der Diözese Linz, Nr. 59, 12/2003).

Dieses Leid ist schmerzhaft konkret. Und es betrifft immer mehr Menschen.

Seit Jahren über 4 Millionen Arbeitslose in Deutschland, davon ein Drittel Langzeitarbeitslose unter den 50–60-jährigen; hunderttausende Arbeitslose in Österreich, und auch hier: Tendenz steigend. Was bedeuten diese Entwicklungen für die Theologie und die Seelsorge? Ist die Kirche fähig, die „Trauer und Angst“, aber auch die „Freude und Hoffnung“ (GS 1) dieser Menschen zu erfassen? Hat die Arbeitswelt in der theologischen Reflexion und in der Pastoral überhaupt noch einen Stellenwert oder wird sie still und leise vergessen? In welche Zukunft führen uns die Entwicklungen in Wirtschaft und Arbeitswelt?

Um diese Themen zu erörtern, hat die Redaktion wieder kompetente und anerkannte AutorInnen gesucht, die uns die komplexen sozialen und wirtschaftlichen Strukturen verständlich analysieren und Orientierung geben. Die Wiener Ökonomin *Luise Gubitzer* zeigt in ihrem Beitrag die Folgen einer ausschließlich auf die Kräfte des Marktes beschränkten Gesellschaftsentwicklung und fordert die Rückkehr der politischen Gestaltung des Marktes. Der renommierte Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach SJ* analysiert den Strukturwandel der Gesellschaft seit den 1970er Jahren und plädiert für eine neue „konstitutionelle Solidarität“, die soziale Sicherheit nicht mehr allein im System der Erwerbsarbeit verankert. *Lieselotte Wohlgenannt*, eine geschätzte Expertin der Österreichischen Sozialakademie, widmet sich in ihrem Aufsatz dem Problem der Arbeitslosigkeit und sieht in der strukturellen Arbeitslosigkeit eine

Verletzung des Menschenrechts auf Arbeit. An einem konkreten Modell der Verknüpfung von christlicher Praxis und gesellschaftlicher Solidarität beschreibt die Theologin und Betriebsseelsorgerin *Edeltraud Artner-Papelitzky* das Konzept der Betriebsseelsorge Linz. Zwei fachtheologische Artikel runden das Heft ab: *Jürgen Ebach*, evangelischer Alttestamentler an der Universität Bochum, entfaltet in sachlicher und sprachlicher Brillanz das Verständnis der Arbeit aus dem Blickwinkel des AT; *Ansgar Kreutzer*, Systematischer Theologe und Sozialwissenschaftler am Linzer Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik, skizziert im An-

schluss an M.-D. Chenu, wie eine Theologie der Arbeit heute weitergeführt werden müsste.

Liebe Leserin, lieber Leser: Das Zweite Vatikanische Konzil verpflichtet die Kirche, „allzeit ... nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Zweifelsohne sind in der Zukunft der Arbeitswelt diese Zeichen eingeschrieben. Mit dem vorliegenden Themenheft wollen wir einen theologischen Beitrag zu ihrer Entzifferung und Deutung leisten.

*Für die Redaktion
Ihr Franz Gruber*

LUISE GUBITZER

Alles Markt am Arbeitsmarkt?

Zum Strukturwandel der Arbeit und ihrer Gesellschaft

Wie kein anderer ist der Begriff „Markt“ zu einem alles bestimmenden Leitbegriff aufgestiegen. Aber welche Folgen hat diese neoliberale Fokussierung aller gesellschaftlichen Aktivitäten auf den Markt? Welcher Strukturwandel der Gesellschaft und besonders des Arbeitsmarktes wird dadurch ausgelöst? Die an der Wirtschaftsuniversität Wien lehrende Ökonomin Luise Gubitzer öffnet „Augen und Ohren“ für die aktuellen tiefgreifenden Veränderungen und plädiert für die politische Gestaltung des Marktes, denn nur das politische Handeln kann menschliche Arbeit und Güterproduktion auf einen humanen Zweck ausrichten. (Redaktion)

„Das Besondere an der heutigen Unge-
wissenheit ist die Tatsache, dass sie nicht in
Verbindung mit einer drohenden histori-
schen Katastrophe steht, sondern vielmehr
mit den alltäglichen Praktiken eines vitalen
Kapitalismus verwoben ist. Instabilität ist
normal, Schumpeters Unternehmer er-
scheint als der ideale Jedermann. Vielleicht
ist die Zerstörung des Charakters eine un-
vermeidliche Folge. „Nichts Langfristiges“
desorientiert auf lange Sicht jedes Han-
deln, löst die Bindung von Vertrauen und
Verpflichtung und untergräbt die wich-
tigsten Elemente der Selbstachtung.“ (Ri-
chard Sennett)

„Nichts Langfristiges“, so bezeichnet
Richard Sennett die neue Devise am
Arbeitsmarkt.¹ Woher sie kommt, was
sie bedeutet und wozu sie führt – die-
sen Fragen werde ich im Folgenden
nachgehen.

1. Das Gestern: Angebot am Arbeits- markt bestimmt den Reichtum

Die Gesamtwirtschaft wird volkswirt-
schaftlich in Form der drei gesamtwirt-

schaftlichen Märkte dargestellt: des Ar-
beitsmarktes, des Güter- und Dienst-
leistungsmarktes und des Kapitalmark-
tes. Die ersten beiden sind realwirt-
schaftliche Märkte, der dritte ist ein
monetärer Markt.

In der Nachkriegszeit war der Arbeits-
markt der wichtigste Markt. Das Ange-
bot an Arbeitskräften bestimmte, was
an Waren und Dienstleistungen, was
an Reichtum produziert werden konn-
te. Der Kapitalmarkt hatte die Funkti-
on, über Spareinlagen und Kredite den
zwei anderen Märkten für ihre Trans-
aktionen – Konsum und Investitionen –
Kapital in Form von Krediten zur Ver-
fügung zu stellen sowie dem Staat zur
Finanzierung von „Staatsaktivitäten“.
Um das Angebot an Arbeitskräften zu
erhöhen und um mehr produzieren zu
können, wurde Migration in Form der
Anwerbung von „Gastarbeitern“ ge-
fördert.²

Gewinne erzielten Unternehmen vor
allem in der Realwirtschaft, indem
mehr Güter und Dienstleistungen pro-
duziert und nachgefragt wurden; vor

¹ Richard Sennett, *Der flexible Mensch*, Berlin 2000, 25.

² Die Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften begann Österreich zu Beginn der 1960er Jahre mit dem System der direkten Anwerbung in den Herkunftsländern. Vgl. Bettina Haidinger, *She Sweeps for Money! Beschäftigungsverhältnisse und strukturelle Bedingungen bezahlter Haushaltsarbeit von Migrantinnen in Österreich*. Diplomarbeit WU-Wien, Wien 2004, 63.

allem auf dem inländischen Markt, da es für den Export von Gütern und Kapital Beschränkungen gab. UnternehmerInnen waren auch an der Sozialpartnerschaft und am Sozialstaat interessiert, da Lohnerhöhungen und Sozialleistungen Nachfrage nach ihren Produkten bedeuteten und damit Gewinne. UnternehmerInnen waren auch interessiert an öffentlichen Sektoren:

- an einer verstaatlichten Industrie, die ihnen verbilligte Grundstoffe lieferte und deren ArbeiterInnen ihre Produkte nachfragten;
- an einer guten Verkehrsinfrastruktur, um ihre Produkte zu transportieren und Arbeitskräfte mobil zu halten;
- an einem öffentlichen Bildungswesen, das ihnen qualifizierte und sozialisierte – willige – Arbeitskräfte zur Verfügung stellte;
- an einem Bildungs- und Arbeitsmarktzugang für Frauen, da die qualifizierten Männer nicht ausreichten;
- an einer öffentlichen Forschung und Technologieentwicklung, die Produktivitätssteigerungen ermöglichte.³

In dieser Phase

- entstand bei den UnternehmerInnen Real- und Finanzkapital;
- es entstand eine Mittelschicht, die mittlere Vermögen, zum Beispiel in Form von Bundesanleihen oder Eigentumswohnungen besitzt;
- bildeten fast alle Menschen kleine und mittlere Sparguthaben;
- und kam es zu einem Warenwohlstand in der Form, dass fast alle

Haushalte relativ gut mit Gebrauchs- und Konsumgütern ausgestattet waren.

Gesamtwirtschaftlich führte dies zur Sättigung und zu einem Rückgang der Nachfrage nach Gütern und somit auch nach Arbeitskräften. Hinzu kamen externe Schocks, wie der erste Erdölpreisschock 1973, der die Produktions- und Transportkosten erhöhte und damit die Produktion und folglich auch die Arbeitsnachfrage zurückgehen ließ. Für das vorhandene Kapital wurden gewinnträchtige Veranlagungsmöglichkeiten und Verwertungsbedingungen gesucht. Die Real- und FinanzvermögenbesitzerInnen forderten von der Politik, solche zu schaffen sowie eine vermögenssichernde Preisstabilitätspolitik.

In der Durchsetzung ihrer Vermögenssicherungs- und -vermehrungsinteressen kam es zur Liberalisierung des Kapital- und Warenverkehrs. Damit entstanden neue Macht- und Marktverhältnisse.

2. Das Heute: „Nichts Langfristiges“ als Devise am Arbeitsmarkt

Eine neue Hierarchie der Märkte bildete sich aus: Finanzmarkt – Güter- und Dienstleistungsmarkt – Arbeitsmarkt. War vorher der Arbeitsmarkt an der Spitze der Hierarchie, so ist es nun der Finanzmarkt.⁴ Auf ihm entwickelt sich die Rendite für das eingesetzte Kapital. Am Güter- und Dienstleistungsmarkt wird nur dann investiert, wenn die dabei erzielbare Rendite mit der am Fi-

³ Umweltschutz und effiziente Ressourcennutzung waren noch kein Thema und in der Sozialpartnerschaft auch nicht repräsentiert.

⁴ Er setzt sich aus fünf Teilmärkten zusammen: Kreditmarkt, Primärmarkt für Wertpapierfinanzierung, Sekundärmarkt für den Wertpapierhandel, Markt für Währungen – Devisenmarkt, Markt für abgeleitete Finanzinstrumente – Derivatemarkt. Vgl. Jörg Hufschmidt, Politische Ökonomie der Finanzmärkte, Hamburg 1999, 17.

nanzmarkt erreichbaren konkurrieren kann. Nur wenn im Inland in den Güter- und Dienstleistungsmarkt investiert wird, entstehen Arbeitsplätze. Den KapitalbesitzerInnen stehen Produktionsverlagerungen, Direktinvestitionen im oder Outsourcing in das Ausland zur Verfügung.

Damit am inländischen Güter- und Dienstleistungsmarkt investiert wird, sowohl von InländerInnen als auch von AusländerInnen, müssen die Kosten niedrig sein – vor allem die Arbeitskosten. Daher entsteht auf dem Arbeitsmarkt ein enormer Druck, dem die PolitikerInnen und teilweise auch GewerkschafterInnen nachgeben.

Arbeitsplatzsicherungsinteressen wurden zunehmend abgeleitete Interessen und an die Standortsicherung gekoppelt. Standortpolitik wurde zur Dumpingpolitik, indem zum Beispiel arbeits- und sozialrechtliche Standards zunehmend abgebaut, dereguliert wurden.

Diese Entwicklung wird auch durch die beschäftigungspolitischen Vorgaben der EU unterstützt, vor allem durch die Vorgabe der „Förderung der Anpassungsfähigkeit der Unternehmen und ihrer Arbeitnehmer, insbesondere durch flexiblere Arbeitsverträge“⁵. Dies führt zu Arbeitsverträgen, die Sennett im einleitenden Zitat mit „nichts Langfristiges“ bezeichnet: Teilzeit, Arbeit auf Abruf, Leiharbeit, Werkverträge, neue Selbstständigkeit, sogenannte „ICH-AGs“.

Beschäftigte werden nicht mehr als Humankapital, sondern als Kosten gesehen, die es zu senken gilt, und sie werden auch so behandelt. Das Bindungs- und beziehungslose Arbeits-

verhältnis wird zum Ideal. Die erwerbstätige Frau und der erwerbstätige Mann bekommen den untersten Platz in der Hierarchie der Märkte zu spüren. Unbezahlte Überstunden, freie Lohnvereinbarungen, Entlassungen, geringere Bezahlung, Deregulierung der Arbeitsgesetze, Arbeitsintensivierung, Verdrängungswettbewerb, Arbeitslosigkeit, atypische Arbeitszeiten wie Überstunden, Schicht- und Wochenarbeit, Morgen- und Abendarbeit werden Realität. Mit der Verkürzung des Berufsschutzes, der Erhöhung der Mobilitätsanforderungen, bei Senkung des zumutbaren Einkommens auf 75% des vorherigen Bezuges, der geplanten Abschaffung der Notstandshilfe wird diese Entwicklung staatlich „gefördert“, welche die Position der Arbeitskräfte schwächt. Dies geschieht im Rahmen einer Neudefinition der Rolle des Staates.

3. Ein neoliberales Staats- und StaatsbürgerInnenverständnis

Unter dem Einfluss der Real- und FinanzvermögensbesitzerInnen sehen PolitikerInnen ihre Rolle und die des Staates als eine moderierende, koordinierende⁶ sowie als eine motivierende und aktivierende, harmonisierende, anpassende, auch kontrollierende.

In der moderierenden und koordinierenden Rolle stimmen sich PolitikerInnen mit jenen ab, mit denen sie leicht reden: den Real- und VermögensbesitzerInnen. Die Koordinierung mit ihnen ist sehr gut organisiert. Beispiele dafür sind auf EU-Ebene die über eintausend – häufig männlich besetzten – Aus-

⁵ Vgl. Manfred Oettl, Skriptum Wirtschaftspolitik, WU-Wien, Wien 2000, 98.

⁶ Birgit Mohnkopf, Gerech ist, was effizient macht oder: Die Entdeckung produktions-orientierter Ungleichheit durch die neue Sozialdemokratie, in: Elmar Altvater u.a., Neoliberalismus, Militarismus, Rechtsextremismus: Die Gewalt des Zusammenhangs, Wien, 2001, 85ff.

schüsse der EU-Kommission als Koordinationsinstanzen zwischen öffentlichen und privatwirtschaftlichen AkteurInnen, der „*European Round Table of Industrialists*“, bestehend aus 45 überwiegend Vorstandsmitgliedern mit privilegiertem Zugang zu EU-PolitikerInnen, oder das „*European Services Forum*“.⁷ Dem gegenüber nimmt sich die Koordination mit dem Europäischen Gewerkschaftsbund und der Europäischen Frauenlobby bescheiden aus.

Koordination erfolgt auch über Personalrochaden zwischen profitorientierter Wirtschaft und Politik. In Österreich ist das bekannteste Beispiel das Kommen und Gehen von und zum Magna-Konzern von Frank Stronach.

Inhalte dieser Koordinierung sind De-regulierung, Flexibilisierung und Privatisierung mit strukturellen Folgen für die Erwerbsarbeit.

Neben der Koordination verstehen PolitikerInnen ihre Rolle in der Harmonisierung und Anpassung der gesellschaftlichen Verhältnisse an die Forderungen der Real- und FinanzvermögensbesitzerInnen, genannt „Marktkräfte“. Die „vornehmste Aufgabe“⁸ der Politik bezüglich dieser Anpassungsleistung bestehe darin, Frauen und Männer „marktfähig“ zu machen. Der Staat solle Männer und Frauen nicht vor den Zumutungen der Markt- und KapitalherrInnen schützen, sondern er solle sie aktivieren, sich selbst zu helfen.

PolitikerInnen werden damit zu „Erfüllungsgehilfen“ der profitorientierten Wirtschaft. Sie betreiben die

Ökonomisierung aller Politikbereiche und eine Selbstökonomisierung, indem sie die Sprache der profitorientierten Wirtschaft sprechen, deren Argumente bringen und deren Bewertungsmaßstäbe anwenden. PolitikerInnen sehen sich als ManagerInnen (des Unternehmens Österreich) und geben sich das Image der FirmenlenkerInnen. Alle politischen Fragen werden zu Wirtschaftsfragen, vor allem zu Finanzierungsfragen.

Neoliberale PolitikerInnen suggerieren, dass Arbeitslosigkeit besser bekämpft werden kann, wenn zum Beispiel das Arbeitsmarktservice (AMS) die Struktur und Ausrichtung eines profitorientierten Unternehmens bekommt. Alles, was den ArbeitgeberInnen nützt, wird politisch positiv besetzt, alles, was den ArbeitnehmerInnen oder arbeitslosen Menschen das Leben erträglich macht, negativ; denn es schade dem Standort. „Diese Änderungen und der Konsens, der darüber herrscht, zeigen vor allem, wie groß das Vertrauen in alles ist“, was nach profitorientierter Wirtschaft, nach „managen“ und „ManagerIn“, nach „privat“ und „Markt“ klingt. „Wirtschaft“, „ManagerIn“, „privat“ gelten „automatisch“ als die bessere Alternative, und zwar ohne zu prüfen, ob sie es tatsächlich sind. Fortschritt in der Politik ist dem gemäß nur, was sich in Richtung freie Marktwirtschaft bewegt, obwohl sich zum Beispiel in England das Gegenteil zeigt.¹⁰

Was hier geschieht, ist, dass über die Zukunft, über Arbeitsmöglichkeiten

⁷ Vgl. Susanne Schunter-Kleemann, Die geheimen Lobbyisten, in: frauennetz (Hg.), Dienste ohne Grenzen? GATS, Privatisierung und die Folgen für Frauen, Köln 2003, 26–32.

⁸ Mahnkopf (s. Anm. 6), 89.

⁹ Dirk Kurbjuweit, Unser effizientes Leben. Die Diktatur der Ökonomie und ihre Folgen, Reinbek bei Hamburg 2003, 47.

¹⁰ Vgl. Wolfgang Müller-Funk, Die Entwicklung des Staatsverständnisses aus europäischer und amerikanischer Sicht, in: Daniela Graff/Fritz Zaun (Hg.), Zur Rolle des Staates. Im Spannungsfeld zwischen Nationalstaat und Globalisierung, Wien 2003, 9–37.

und Daseinsvorsorge nach „McKinsey-Maßstäben“¹¹ entschieden wird.

Gemäß diesen Politik-Maßstäben werden BürgerInnen zu KundInnen: Bei der Verwaltung ist man nicht mehr Bürgerin und Bürger, sondern Kunde und Kundin, die ein Produkt, eine Leistung nachfragen und sich auch so verhalten sollen. Das gilt als modern, weil es die Marktsituation nachahmt.¹² Es suggeriert, dass KundInnen besser behandelt, bedient werden als BürgerInnen. Das sagt etwas über das demokratische Bewusstsein und den Stand der Demokratie aus.

Diese Hinwendung zu den Bewertungsmaßstäben und dem Denken/der Rationalität der profitorientierten Wirtschaft kann mit George Soros „zeitgenössisch“ „Marktfundamentalismus“ genannt werden.¹³ Er bezeichnet damit die „blinde Jagd nach Geld“, der am leichtesten dann nachzugehen ist, wenn alle Regulierungen auf nationaler und internationaler Ebene abgebaut sind.

Aus dem neoliberalen Staatsverständnis ergeben sich widersprüchliche Anforderungen an Frauen und Männer: Als Marktfähige und Marktgängige sollen sie egoistisch, wettbewerbs- und konkurrenzorientiert sein, flexibel, mobil, bindungslos, risikofreudig. Sie sollen marktkonform, profit- und nutzenmaximierend denken.¹⁴ Als Mitglieder der Bürgergesellschaft und aufgrund des beschnittenen Sozialstaates sollen sie sozial eingestellt sein, den anderen helfen, ehrenamtlich tätig sein und spenden. Als Bürgerin und Bürger sind sie nicht gefragt.

In der kontrollierenden Rolle streichen PolitikerInnen Subventionen an Non-Profit-Organisationen (NPOs), die ihre Politik kritisieren. Es werden Ausschreibungen inszeniert, die nach profitwirtschaftlichen Kriterien entschieden und evaluiert werden. Und es gab Überlegungen für eine Steueramnestie, die vor allem Real- und VermögensbesitzerInnen nutzen hätten können.

4. Ein neoliberales Gerechtigkeitskonzept

Der neoliberalen Rolle des Staates entspricht auch ein neues Gerechtigkeitskonzept. Nach ihm gilt soziale Ungleichheit als wachstumsfördernd.¹⁵ Ungleichheit sei Ansporn, führe zu Wachstum und vielleicht zu mehr Gerechtigkeit und Gleichheit – auch für Frauen.

Gerechtigkeitsorientierte Politik zeigt sich dann im Marktfähigmachen von Frauen und Männern, deren Inklusion in den Arbeitsmarkt, deren Teilhabe am Arbeitsmarkt – Employability – „um jeden Preis“. Beispiele dafür sind die Etablierung eines Niedriglohnsektors, das Beschließen einer Gewerbeordnung für Leiharbeitsfirmen, härtere Bestimmungen für die Arbeitsaufnahme oder die Reduzierung der Schul- und Universitätsbildung auf Marktfähigmachung.

Letzteres geschieht u.a. dadurch, dass Bildungsgremien wie Fachhochschulbeirat und Universitätsrat mit VertreterInnen der profitorientierten Wirt-

¹¹ Kurbjuweit (s. Anm. 9), 46.

¹² Vgl. Kurbjuweit (s. Anm. 9), 46.

¹³ Dieser hat sich seit 1980 mit Ronald Reagan und Margret Thatcher verbreitet. Er zielt darauf ab, alle Regulierungen auf nationaler und internationaler Ebene abzubauen – zu liberalisieren. Vgl. George Soros, *Moral an die Börse*, in: Die Zeit Nr.41/2002, 27.

¹⁴ Denn nach Margaret Thatcher gibt es so etwas wie Gesellschaft nicht, sondern nur die Summe von Individuen. Vgl. Daniela Graff/Fritz Zaun, Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Zur Rolle des Staates* (s. Anm. 10), 7f.

¹⁵ Vgl. Mahnkopf (s. Anm. 6), 85ff.

schaft besetzt werden. So erfolgt Bildung im Interesse und gemäß den Bedürfnissen der profitorientierten WirtschaftsakteurInnen. Bildung wird zur Ausbildung im Sinne von „Aus für Bildung“.¹⁶

Damit ist die Freiheit des Denkens gefährdet. Claudia von Werlhof kritisiert¹⁷, dass Denken gewissermaßen „entkernt“ wird und nur noch ein „Kapitaldurchleiter“ sein soll. Denken soll „kapitaladäquates“, marktbezogenes, berechnendes Denken werden. Die „Konzernstufe“ des Denkens soll erreicht werden: „Ich denke nicht, also bin ich“. Menschen werden zu Objekten der Bildung, die sie aktiv und passiv kommandofähig macht; letzteres im Sinne, die Kommandos auch zu ertragen. Die Organisation von Bildung als Industrie soll Bildung kommerzialisieren, zur Ware machen und den Verkauf von Bildung pro Stück ermöglichen. Die Partizipation und die Mitbestimmung werden zum „Mitmachen“ pervertiert¹⁸, auf dass flexibel beschäftigbare Frauen und Männer herauskommen sowie begierige KonsumentInnen.

5. Von der fordistischen zur neoliberalen Generation

Wie oben gezeigt, werden neue Rahmenbedingungen für Arbeit gesetzt: gesetzliche durch neoliberale PolitikerInnen, betriebsinterne durch neoliberale Wirtschaftstreibende. Daraus

entstehen neue Formen der Arbeitsorganisation und Arbeitsweise.

Im „Fordismus“ war die Erwerbsarbeit gekennzeichnet durch: ausdifferenzierte Hierarchien, klar definierte Kompetenzbereiche, strukturierte Laufbahnen, ein Lohnsystem, das an das Dienstalter gekoppelt war. Dies strukturierte das Alltagsleben der *fordistischen Generation*¹⁹ und ermöglichte ihr nach Sennett, einen Charakter – moralisches Verhalten auch für das Alltagsleben – herauszubilden.

Die Prinzipien, mit denen die *neoliberale Generation* in ihrer Arbeitswelt konfrontiert ist, kollidiert mit langfristigen Werten und „Charaktereigenschaften, wie Treue, Verpflichtung, Zielbewusstsein, Entschlossenheit“.²⁰ Sennetts Repräsentant der neoliberalen Generation, Rico, fürchtet daher, dass „der Inhalt der Arbeit ... für seine Kinder kein Beispiel moralischen Verhaltens abgeben“²¹ könne. Die neoliberale Arbeitswelt ist eine kurzfristige, in der „nichts Langfristiges“ gilt und in der „die Biegsamkeit der Individuen gegenüber dem Markt [...] zur obersten Handlungsmaxime“²² wird.

Neoliberale Unternehmen versuchen zwar langfristige KundInnenbeziehungen, aber keine langfristigen Arbeitsbeziehungen aufzubauen. Bezüglich Arbeit ist die „Unternehmenskultur“ durch eine „Ökonomie der Kurzfristigkeit“ geprägt mit befristeten Dienstver-

¹⁶ Vgl. Claudia v. Werlhof, GATS und Bildung, In: frauennetz. (Hg.), Dienste ohne Grenzen? (s. Anm. 7), 44.

¹⁷ Ebd., 43.

¹⁸ Ebd., 44.

¹⁹ Die im Folgenden verwendeten Begriffe „fordistische“ und „neoliberale Generation“ entnehme ich: Stefan Düll, Günther Anders und der Neoliberalismus. Diplomarbeit an der WU-Wien (Rohfassung) 2003, 40.

²⁰ Sennett (s. Anm. 1), 36.

²¹ Ebd., 24.

²² André Leisewitz, zit. in Düll (s. Anm. 19), 41.

hältnissen.²³ Die Unternehmen *wollen* flexibel bleiben, die ArbeitnehmerInnen *müssen* es. Um diese Kosten-Flexibilität zu erhalten, stellen Unternehmen *Beschäftigungsportfolios* zusammen, wobei die Prozentsätze differieren. Beispiel für ein solches Portfolio ist: 20 % *Kernbelegschaft*, welche die kontinuierliche Produktion/Dienstleistung sichert und mit hohen Löhnen plus Aktienanteilen entlohnt wird. 15 % *Beschäftigte mit zeitlich beschränkten Verträgen*: SpezialistInnen, KonsulentInnen für neue Ideen, Produkte, Märkte. Sie erhalten einen vereinbarten Fixbetrag plus eine erfolgsabhängige Prämie. 15 % *betriebs-externe ExpertInnen oder Teams*: neue Selbstständige für unternehmensorientierte Dienstleistungen wie Werbung, Logistik, Personalwesen, Buchhaltung, EDV. Die Bezahlung erfolgt gemäß der Dienstleistung beziehungsweise dem Produkt. 50 % *Randbelegschaft*: Arbeit auf Abruf, Personalleasing aus Leiharbeitsfirmen, Aushilfskräfte, Werkverträge, neue Formen der Heimarbeit, TeilzeitarbeiterInnen mit unterschiedlichen, meist niedrigen Löhnen und Entgelten und schlechter sozialrechtlicher Absicherung. Vor allem die „Randbelegschaft“ muss teilweise simple, monotone Tätigkeiten verrichten, bei denen die Frauen und Männer weniger tun dürfen, als sie können. Vergangene Leistungen zählen nicht. Bei anderen Tätigkeiten fehlt ihnen das Wissen über die Technik, da sie nur für die Bedienung eingeschult werden; darunter leiden sie. Viele verrichten fragmentierte Tätigkeiten, wie zum Beispiel die „netslaves“ des neuen

Computerproletariats, wie die KassierInnen in Supermärkten oder die Call Center Agents.²⁴

Das alles bewirkt, dass sich auch die Einstellung gegenüber der Arbeit ändert. Arbeit heißt zunehmend, etwas zu tun, um zu Einkommen zu gelangen. Die Folge sind organisatorisch schwache Bindungen. Diese schwächen auch die Bindungen im Unternehmen und an das Unternehmen. Vertrauen kann so nicht aufgebaut werden. Durch den Mangel an Loyalität, Verpflichtung und Verantwortung des Unternehmens gegenüber ArbeiterInnen entstehen Distanz und „oberflächliche Kooperationsbereitschaft“²⁵. Identifikation mit der Arbeit, dem Unternehmen, kann so nicht entstehen. Denn wie kann sich jemand identifizieren, wenn er/sie ständig dem Risiko ausgesetzt ist, entlassen zu werden, wenn einem ständig signalisiert wird, nicht dazu zu gehören?

Aus allen diesen Aspekten resultiert die Furcht vor der Drift, die Furcht, die Kontrolle über das eigene Leben zu verlieren, „jene innere Sicherheit zu verlieren, in einen Zustand des Dahintreibens zu geraten“²⁶. Der Versuch im Privaten, zum Beispiel in der Kindererziehung, Langfristiges zu verfolgen, steht im Widerspruch zur Kurzfristigkeit der neoliberalen Arbeitsformen.

Auf dieses Driften, die Kurzfristigkeit, die mangelnde Identität, die mangelnde Zugehörigkeit kann unterschiedlich aktiv oder passiv reagiert werden. Eine Reaktion ist die Betonung des Status

²³ Diese unterschiedlichen, vielfältigen, atypischen und auch prekären Arbeitsverhältnisse führen bei den Menschen zu unterschiedlichen Interessen. Diese erschweren Gewerkschaften eine gemeinsame Vertretung und Stützung und verlangen von deren VertreterInnen ein Umdenken.

²⁴ Vgl. Düll (s. Anm. 19), 48.

²⁵ Sennett (s. Anm. 1), 29.

* Ebd., 22.

der KonsumentIn und KundIn.²⁷ Eine andere ist die Umdeutung. Neoliberale Real- und FinanzkapitalbesitzerInnen „drängen“ auf den Abbau des Sozialstaates, da er leistungsminimierend wirke.²⁸ Während der fordistischen Generation eine partielle Abkoppelung der Lohnarbeit vom Marktrisiko gelang, wird die neoliberale Generation den Marktrisiken ausgesetzt, dem ständigen Risiko, entlassen zu werden. Dies führt zur Angst, nicht nur bei jenen, die entlassen werden, sondern auch bei jenen, die erwerbstätig sind. Daher wird Risikobereitschaft, beziehungsweise die Tatsache, diesem Risiko ausgesetzt zu sein, neoliberal zu einer Tugend umgedeutet. „Riskantes zu tun, ist eine Charakterprobe geworden.“²⁹ Betont wird Durchsetzungsstärke und Tatkraft der/des Einzelnen, sich individuell den größtmöglichen Anteil privat anzueignen.

Dem liegt „der Glaube“ zugrunde, dass der Allgemeinheit am besten gedient ist, wenn den Menschen erlaubt sei, ohne Beschränkungen ihre eigenen Interessen zu verfolgen. Nach George Soros ist der Marktfundamentalismus eine „falsche und gefährliche Ideologie“³⁰, denn er stellt private und öffentliche Interessen auf eine Stufe. Konkret heißt das zum Beispiel, das Einkommen des Einzelnen würde dessen Produktivität reflektieren. Wer mehr Ein-

kommen bezieht, leiste einen größeren Beitrag zum Wohle der Gesellschaft. Dieser „simple Gedankengang“³¹ wurde und wird zum Beispiel als Rechtfertigung für hohe Finanzmarkteinkommen herangezogen, dienen doch jene, die sie erzielen, „der Allgemeinheit, wenn sie ihren persönlichen Vorteil“³² suchen.

Dieses Argument, das auf Adam Smith (1776), das heißt auf das 18. Jahrhundert, zurückgeht, „legitimiert“ die neoliberale Generation dazu, Selbstbedienung und Habgier nicht als einen Anlass für ein „schlechtes Gewissen“ zu sehen, sondern im Gegenteil als einen Anlass für Stolz.³³ „Damit wird das egoistische Streben nach dem eigenen Besten ... mit einer moralischen Qualität aufgeladen.“³⁴

6. Der fehlende Strukturwandel

Was mit dem bis jetzt beschriebenen neoliberalen Verhalten verbreitet wird, ist ein Verständnis von Arbeit, Markt und Wirtschaften, das aus der Welt der Dinge und des Herstellens stammt. Herstellen ist nach Hannah Arendt³⁵ mit Arbeiten und politisch Handeln eine der drei Grundbedingungen, mit denen Menschen das Leben gegeben ist. Der Mensch, der herstellt, versteht sich als *homo faber*, als Macher. Er erzeugt sein Produkt in der Privatheit,

²⁷ Nach Benjamin Barber, *Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*, Bern 1996, versucht McWorld mit dem Infotainment, seinen mittels Produkten und Marken künstlich geschaffenen Identitäten diese Lücke zu füllen, indem über Werbung „gefühlsmäßige Bindung, und Lebensstil“ vermittelt wird. Doch McWorld ist mit einem Mangel an Authentizität behaftet und bietet auf Grund seiner „Hohlheit“ (284) keine Grundlage für „ein sinnvolles, moralisches Dasein“ (75).

²⁸ Zum Beispiel Supply-Side-Economics.

²⁹ Sennett (s. Anm. 1), 120.

³⁰ Soros (s. Anm. 13), 27.

³¹ Joseph E. Stiglitz, *Die Roaring Nineties. Der entzauberte Boom*, Berlin 2004, 14.

³² Ebd.

³³ Vgl. Stiglitz (s. Anm. 31), 2004, 37.

³⁴ Soros (s. Anm. 13), 27.

³⁵ Hanna Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München–Zürich 1958/1989.

um es dann in der Marktöffentlichkeit präsentieren zu können, „das Werk seiner Hände zur Schau zu stellen und die ihm gebührende Achtung und Hochschätzung zu empfangen“³⁶. Im Neoliberalismus wird daraus der Stolz, zu zeigen, was man sich leisten und wie rasch man Waren gegen neue austauschen kann.

Beziehungen, die eingegangen werden, entstehen aus dem Tausch in der Marktöffentlichkeit und sind Tauschbeziehungen, KundInnenbeziehungen mit Serviceorientierung. Ist das Service nicht zufrieden stellend, wird nicht diskutiert, sondern zu anderen AnbieterInnen gewechselt. In der Marktöffentlichkeit herrscht die *Exit-Funktion* vor, die Option zu gehen, und nicht die *Voice-Funktion*, die in der politischen Öffentlichkeit vorherrscht. Die Tätigkeit des Herstellens wandelte sich im Industriezeitalter zur industriellen Fertigung. Mittels anorganischer Natur, natürlichen Ressourcen, technologisch unterstützt, wurde ein Warenwohlstand hergestellt. Mit dem Herstellen verbunden ist Quantifizierung, Messbarkeit und Berechenbarkeit.

Die angewendete Rationalität ist eine Ziel-Mittel-Rationalität mit dem Ziel der Outputmaximierung und – im Kapitalismus – der Gewinnmaximierung. Der Neoliberalismus ist für mich jene Phase und Wirtschaftspolitik, in welcher der *homo faber* seine Maßstäbe setzt und seine Rationalität verbreitet wird. Jeder und alles ist Mittel für den Zweck der Gewinn-, Einkommens- und Nutzenmaximierung. Dieses Ziel-Mit-

tel-Kalkül ist expansionistisch, aber auch gewaltsam. Denn der Mensch als Maß der Gebrauchsdinge, der gewinnmaximierende Mensch, lässt sich nur schwer davon abbringen, alle Dinge, aber auch Menschen/Frauen für seinen Gebrauch zur Gewinnmaximierung einzusetzen, sie als Mittel für den Zweck der Gewinnmaximierung zu betrachten. Er sieht zum Beispiel in jedem Baum nur das gewinnmaximierend verkaufbare Holz³⁷, in jeder jungen Frau eine zwölf Stunden täglich, sechs bis sieben Tage pro Woche einsetzbare, ausbeutbare Arbeitskraft³⁸ oder den mit ihr, die zur Prostitution gezwungen wird, erzielbaren Gewinn. Solch ein Mensch macht sich und sein Denken nicht nur zum Maßstab der Dinge und anderer Menschen, „da Sein oder Nichtsein in der Tat von ihm abhängt, sondern von allem Vorhandenem überhaupt“.³⁹ So werden die Maßstäbe des *homo faber* zu den Maßstäben für alle anderen Sektoren und Tätigkeiten. Das wird dann freie Marktwirtschaft, Sachzwang, „Diktat des Marktes“ genannt.⁴⁰

Diese Maßstäbe und die Rationalität des *homo faber* sind neben den oben genannten, wie Messbarkeit des Outputs, ein zur Gewinnmaximierung gehöriger Effizienz- und Produktivitätsbegriff. Inhärent ist, dass möglichst viele Kosten externalisiert werden, zum Beispiel an die ArbeiterInnen – nichts Langfristiges – oder an die Umwelt.

Die Anwendung der Maßstäbe des *homo faber* auf die anderen Wirtschaftssektoren ist aber auch kontraproduktiv

³⁶ Ebd., 147.

³⁷ Vgl. ebd., 144.

³⁸ Vgl. Christa Wichterich, *Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit*, Reinbek bei Hamburg 1998.

³⁹ Arendt (s. Anm. 35), 144.

⁴⁰ Ein Diktat, an das sich die RealvermögensbesitzerInnen und ihre ManagerInnen selbst nicht halten; um ihm zu entinnen, betreiben sie Lobbying und manipulieren u.a. Bilanzen. Vgl. Stiglitz (s. Anm. 31).

und unwirtschaftlich. Zum einen, da diese derzeit die vom gewinnmaximierenden Wirtschaftssektor externalisierten Kosten tragen und für ihn Vorleistungen erbringen, wie der Haushaltssektor mit der Erziehungs- und Hausarbeit der Frauen und der öffentliche Sektor mit den Bildungs-, Kultur- und Infrastrukturleistungen. Diese Anwendung löst Entwicklungen aus, die den Zielen und der Funktion dieser Sektoren, der Versorgung der Menschen mit Gütern und Dienstleistungen, nach anderen Rationalitäten widersprechen. Was mit dieser Anwendung der Maßstäbe und Rationalität des *homo faber* auf die anderen Wirtschaftssektoren geschieht, ist die Anwendung der Maßstäbe und der Rationalität der Tätigkeit des Herstellens. In den anderen Sektoren wird aber vor allem gearbeitet und politisch gehandelt. Das heißt, dort werden die zwei anderen Grundtätigkeiten des Menschen realisiert. Arbeiten und politisch handeln haben aber ihre eigenen Maßstäbe, Kategorien und Rationalitäten.

6.1 Die Tätigkeit der Arbeit

Bei der Tätigkeit der Arbeit handelt es sich um eine, die sich auf organische Natur und Lebendiges (Tiere) bezieht, wie zum Beispiel die Tätigkeiten in der Landwirtschaft beziehungsweise das Kochen im Haushaltssektor. Oder es handelt sich um Arbeit als Tätigkeit, die sich auf Menschen bezieht, wie zum Beispiel in den Bereichen Gesundheit, Pflege, Erziehung, Bildung, Kultur. Zur Arbeit zählt auch die „Pflege“ – Reinhaltung, Instandhaltung der hergestellten Ding-Welt sowie der Schöpfung. Arbeiten erfolgt als Erwerbsarbeit im profitorientierten Dienstleis-

tungssektor und im öffentlichen Sektor, als Haushalts-, Erziehungs- und Pflegetätigkeit, als Nachbarschaftshilfe und als Eigenarbeit im Haushaltssektor beziehungsweise als ehrenamtliche Tätigkeit im Dritten Sektor und als Schwarzarbeit im illegalen Sektor.

Diese Arbeiten werden jeweils nach einer eigenen Rationalität ausgeführt. Im Haushaltssektor ist es zum Beispiel eine Fürsorgerationalität, im Dritten Sektor eine altruistische, eine ethisch-politische, eine christliche Rationalität. Arbeit ist dann vorsorgend, fürsorgend, pflegend. Als Maßstab hat die Tätigkeit der Arbeit ein „Genug“ als Maß in sich: genug gekocht, gebügelt, gepflegt – bei der Erziehung wird das allerdings unterschiedlich gesehen. Ihre Ergebnisse, ihr Output sind großteils vergänglich, daher muss die Arbeit immer wieder geleistet werden. Sie braucht Ausdauer, weil ihre ständige endlose Wiederholung anstrengend ist: Denn sie hinterlässt ja „nichts objektiv Greifbares“, das Resultat ihrer Mühe wird „gleich wieder verzehrt“⁴¹. Menschliches Leben ist an Arbeit gebunden. Sie kann an andere übertragen werden, wie das Männer tun, wenn sie Hausarbeit und Kinderbetreuung den Frauen aufbürden, oder wenn in Schwarzarbeit MigrantInnen im Haushalt beschäftigt werden. Sie kann aber nie vollkommen rationalisiert, an Technik abgegeben werden.

Obwohl Arbeit lebensnotwendig ist, wird sie gering bewertet. Das zeigt sich in den Formulierungen: *nur* Hausarbeit tun oder *nur* Hausfrau sein. Es zeigt sich auch in der geringen Bezahlung von Arbeit als Erwerbsarbeit. Ersichtlich wird das, wenn man die Höhe der Löhne und Gehälter von jenen ver-

⁴¹ Arendt (s. Anm. 35), 90f.

gleicht, die konsum- und menschenbezogene Dienstleistungen erbringen, mit der Höhe jener, die für industriennahe Dienstleistungen wie Werbung und Design bezahlt werden.

Wer derartige Arbeit leistet – meist Frauen –, ist aus dieser Tätigkeit heraus relativ machtlos. Denn Arbeit konstituiert keine politische Öffentlichkeit.

Mit Arbeit wird eine qualitative Leistung erbracht, für die Bewertungsmaßstäbe weitgehend fehlen. Dies zeigt sich vor allem, wenn zum Beispiel Arbeitsmarktprojekte evaluiert werden. Es werden die Maßstäbe des Herstellens angewendet. Sie passen aber nicht, weder im öffentlichen noch im Dritten Sektor. Wenn ein Arbeitsmarktprojekt, eine Schulungsmaßnahme der aktiven Arbeitsmarktpolitik nach Herstellungsmaßstäben vergeben und bewertet wird, ist das die Anwendung der Outputmaximierung, das heißt möglichst viele KursteilnehmerInnen zu schulen. Effizienz bedeutet dann, möglichst billig anzubieten: kurze Kursdauer, nicht mit fix angestellten TrainerInnen, sondern mit unerfahrenen JungtrainerInnen/PraktikantInnen, denn Erfahrung rechnet sich nicht. Der Kurs wird von allen nicht unmittelbar marktfähig machenden Modulen bereinigt, denn das Ziel ist die kurzfristige Vermittelbarkeit am Arbeitsmarkt und eine kurze Behaltdauer. Auch hier gilt: „Nichts Langfristiges“. Die Interessen, Fähigkeiten, Bedürfnisse und die Würde der am Kurs teilnehmenden Frauen und

Männer werden vernachlässigt. Es sind Einheitskurse, die auf alle passen müssen. Auf Quantität, nicht auf Qualität wird geachtet. Ein einsatzfähiger Produktionsfaktor, die Ware „Arbeitskraft“ soll hergestellt werden.⁴²

6.2 Die Tätigkeit des politisch Handelns

Die dritte Grundtätigkeit – politisch Handeln – ist die dem Herstellen konträrste Tätigkeit: Mit ihr wird nichts erzeugt oder produziert. Nach Hannah Arendt ist sie die menschenwürdigste Tätigkeit, in der sich Menschen sprechend auf einander beziehen. Dabei entsteht eine Gemeinsamkeit, ein Miteinander. Sprechen, politisch Handeln ist möglich, weil wir viele sind, weil wir alle dasselbe sind, weil wir Menschen sind, die sich mittels Sprache verständigen können, und die gleich sind – doch gleicht keine und keiner dem anderen, weil jede Person einzigartig und verschieden ist. Jede Person ist „absolut“ unterschiedlich „von jeder anderen, die ist, war oder sein wird“⁴³. Wir sind aber auch widersprüchliche und verletzbare Wesen, wodurch zum politisch Handeln die Fähigkeiten des Versprechens und beim Misslingen des Verzeihens gehören. Die entstehende Beziehung ist weder die Tauschbeziehung, noch Mitleid, noch Wohltätigkeit oder Abhängigkeit, sondern die des Respekts; des Respekts vor der Meinung der/des Anderen.

Handeln lässt sich nur mit anderen Frauen und Männern realisieren, weil es an das „menschliche Zusammen“,

⁴² Die Anwendung der Maßstäbe des „Herstellens“ auf Arbeiten wie zum Beispiel Pflege erzwingt möglichst viele gepflegte Menschen pro Heimhilfe. Die Anwendung auf Bildung führt zu möglichst großer SchülerInnenanzahl beziehungsweise Anzahl von Studierenden pro Lehrveranstaltung (LV) – sonst werden die LVs gestrichen –, da es nicht effizient ist. Die Anwendung in der Landwirtschaft führt zur Herstellung des Masseneinheitsapfels, des Masseneinheitsrindes mit Wahnsinn im Fleisch, der Masseneinheitsschweine, die sich in der Großtierhaltung gegenseitig verletzen und Teile abbeißen.

⁴³ Arendt (s. Anm. 35), 164.

bei dem sich Menschen sprechend aufeinander beziehen, gebunden ist. Denn stumm „ist nur die Gewalt“⁴⁴. „Es gibt keine menschliche Verrichtung, welche des Wortes in dem gleichen Maße bedarf, wie das Handeln.“⁴⁵ Handeln aktiviert daher Frauen und Männer als politische Wesen, als Subjekte, als Bürgerinnen und Bürger, die über die ihnen gemeinsame Anliegen entscheiden. Die sich dabei konstituierende Öffentlichkeit ist eine politische Öffentlichkeit. Sprechend und als Bürgerin und Bürger, nicht zahlend, wie als Kundin und Kunde, werden Rechte eingefordert, wird mitdiskutiert und mitentschieden.

Politisch Handeln ist eine Tätigkeit, die den Menschen braucht, und die der Mensch braucht, für sich, seine Entfaltung und für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Sie stiftet Identität und Zugehörigkeit und macht die Menschen in ihrer Verschiedenheit einander geheimer.

7. Aussicht

Herstellen und das mit ihm verbundene Zweck-Mittel-Denken, seine Maßstäbe und Kategorien, waren und sind fähig, eine Ding-Welt, einen Warenwohlstand zu errichten. Doch „sobald man versucht, die gleichen Maßstäbe in der fertigen Welt zur Geltung zu bringen“, wird diese Welt sofort „wertlos“, wie das zu ihrer Errichtung verwendete Material: „ein bloßes Mittel für nie abreißende Zwecke“⁴⁶. Daher braucht die hergestellte Welt der Dinge, die „fertige Welt“ – die Reich-

tums- und Vermögensökonomie – andere Maßstäbe, die vermutlich nur aus der Tätigkeit des politischen Handelns und der des Arbeitens kommen können. Denn sofern der Mensch *homo faber* ist, „kennt er nichts als seine vorgefassten Zwecke, zu deren Realisierung er alle Dinge [und Menschen, LG] zu Mitteln degradiert“⁴⁷, so dass weder die hergestellten Dinge, noch die Natur, noch der – arbeitende – Mensch einen Wert, eine Würde an sich haben. Die „vorgefassten Zwecke“ neoliberal agierender AkteurInnen sind die Regulierung, Liberalisierung und Privatisierung. Damit soll die Ware Arbeitskraft zu einem willigen „Mittel“ für den Zweck der Gewinnmaximierung „degradiert“ werden.

Der Mensch als *homo faber* hat sich in der „Entwertung aller Werte“ verfangen und kann im Denken gemäß dem Herstellen keine „gültigen Maßstäbe“ finden.

Diesem Dilemma könnten Frauen und Männer dadurch entrinnen, dass sie eine weitere ihrer potenziellen Fähigkeiten, die des politisch Handelns, ausbilden, um in ihr Sinn und Maß zu finden. Frauen und Männer versuchen, global als Zivilgesellschaft – organisiert im Dritten Sektor – mit der Tätigkeit des politisch Handelns dem entgegenzuwirken. Sie versuchen die neoliberal agierenden staatlichen AkteurInnen dahingehend zu aktivieren, menschenrechtliche Maßstäbe, insbesondere für die Erwerbsarbeit, zu setzen. Und sie versuchen transnationale Unternehmen zu einem menschenwürdigen Verhalten gegenüber ihren Be-

⁴⁴ Ebd., 29.

⁴⁵ Ebd., 168.

⁴⁶ Ebd., 143.

⁴⁷ Ebd.

schäftigten anzuhalten, um „Gute Arbeit“⁴⁸ zu ermöglichen.

Politisch Handeln ist damit heute zu einer gesellschaftlich notwendigen Tätigkeit geworden. Aus ihr entstehen die Rahmenbedingungen für die Tätigkeit des Herstellens und Arbeitens.

Arbeiten ist die dringlichste und unerlässlichste Tätigkeit. Sie geht allen anderen Tätigkeiten vor, „weil von ihrer Erfüllung das Leben selbst abhängt“⁴⁹. Der Mensch kann daher von der Arbeit niemals befreit werden. Die Neuorganisation und Neuaufteilung der Tätigkeit der Arbeit als Haushalts-, Erziehungs-, Beziehungs- und Pflegetätigkeit zwischen Frauen und Männern ist eine vorrangige gesellschaftliche Aufgabe der Organisation eines „Strukturwandels der Arbeit“. Arbeit muss gesellschaftlich und ökonomisch sichtbar

werden und eine ihrer Bedeutung für das Leben und für das Zusammenleben der Menschen adäquate Bewertung erhalten. Dies ist auch deswegen notwendig, da sie eine der zentralen Tätigkeiten der Dienstleistungsökonomie und -gesellschaft ist.

„Alles Markt am Arbeitsmarkt“ ist keine Lösung für anstehende Probleme. Im Gegenteil, es werden neue Probleme geschaffen. Der aktuelle „Strukturwandel der Arbeit“ stellt sich als große, noch zu leistende Organisationsaufgabe. Er betrifft die Grundtätigkeit des Arbeitens in ihren vielfältigen Formen sowie die des politisch Handelns. Aus letzterer ergeben sich auch die Anforderungen an den Strukturwandel der Erwerbsarbeit und an die Real- und VermögensbesitzerInnen.

⁴⁸ S. dazu zum Beispiel die Initiative „Gute Arbeit“ der Katholischen ArbeitnehmerInnenbewegung – KAB. Weiters das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003, 68ff.

⁴⁹ Arendt (s. Anm. 35), 95.

FRIEDHELM HENGSBACH

Arbeitsgesellschaften im Umbruch

Unsere Gesellschaft ist vom permanenten Wandel gekennzeichnet. Wohin bewegt sich unsere Arbeitsgesellschaft heute? Lassen sich im Rückblick auf die vergangenen Jahrzehnte Trends erkennen, die uns ein klareres Bild der Veränderung vor Augen führen? Der renommierte deutsche Sozialethiker Friedhelm Hengsbach SJ, Professor für christliche Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen/Frankfurt/M., gibt in seinem Beitrag einen aufschlussreichen Überblick über den Umbruch der Arbeitsgesellschaft und analysiert die ökonomischen, politischen und lebensweltlichen Prozesse, die seit den 1970er Jahren stattgefunden haben. (Redaktion)

Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, das Ende 2003 veröffentlicht wurde, hat unsere Zeit, die Gottes Zeit ist, als eine „Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs“ gedeutet.¹ Ähnlich lautete 1997 die Überschrift einer Zeitdiagnose im Gemeinsamen Wort der beiden Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland: „Gesellschaft im Umbruch“.² Sind diese Begriffe ein hinreichender Grund, um eine überprüfbare Hypothese des Umbruchs moderner Arbeitsgesellschaften in West- und Mitteleuropa zu formulieren?

Eine Umbruchshypothese kann sich auf einen Trend beziehen. Dieser beschreibt eine Tendenz von säkularer Dauer. Er kann wie Kondratieffs lange Wellen an technischen Veränderungen anknüpfen³ oder wie bei Fourastié an

der jeweils vorherrschenden Güterproduktion.⁴ Auch die Globalisierung beziehungsweise die demografische Entwicklung sind solche Trends, denen gesellschaftliche Triebkräfte nachlaufen. Trendtheorien sind „große Erzählungen“, die jedoch nicht präzisieren können, wie gesellschaftliche Vorgänge durch ökonomische Prozesse verstärkt oder blockiert werden.⁵ Deshalb soll die Umbruchshypothese im Folgenden auf einen zeitlich begrenzten Entwicklungspfad bezogen werden, der ein stabilisiertes Zusammenspiel ökonomischer Prozesse, gesellschaftlicher Lebensweisen und politischer Orientierungen der deutschen Nachkriegsgeschichte abbildet. Als Bruchstelle, an der die Erosion dieser besonderen Konstellation manifest wird, ist der Zeitabschnitt Anfang der 1970er Jahre

¹ Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (Hg.), Sozialwort, Wien 2003, 12.

² Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Bonn 1997, 25.

³ Nikolai Dimitrijewitsch Kondratieff (1892–1938) gilt als Begründer der „Theorie der langen Wellen“. Nach dem auf ihn zurückgehenden Modell kommt es alle 30 bis 50 Jahre zu einer Basisinnovation. Bisher waren dies: Dampfmaschine, Baumwolle (K1); Stahl, Eisenbahn (K2); Elektrotechnik, Chemie (K3); Petrochemie, Automobil (K4); Informationstechnik, Computer (K5).

⁴ Vgl. Jean Fourastié, Die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts, deutsch von Burkard Lutz, Köln 1954.

⁵ Vgl. Martin Baethge/Peter Bartelheimer/Tatjana Fuchs/Nick Kratzer/Ingrid Wilkens (Red.), Berichterstattung zur sozio-ökonomischen Entwicklung in Deutschland. Arbeit und Lebensweisen. Erster Bericht, Göttingen (MS) 2004, 17f.

markiert. Eine so rekonstruierte Umbruchshypothese zeichnet sich durch sechs Merkmale aus: Sie verwendet kohärent analytische und wertende Vorgehensweisen. *Objektiv* ökonomische, *intersubjektiv* gesellschaftliche und *symbolisch* politische Sphären werden gemäß ihrer Wechselwirkung einander zugeordnet. Anonyme Steuerungsformen, individuelle Handlungsentwürfe und kollektive Entscheidungsverfahren bleiben methodisch unterschieden. Den gesellschaftlichen Lebensweisen wird ein starkes Gewicht eingeräumt. Der Begriff der gesellschaftlichen Lebensweise steht für die subjektiven Motiv- und Interessenbündel von Individuen oder Haushalten, mit denen diese ihre wirtschaftliche Stabilisierung, ihre persönliche Identität und ihre gesellschaftliche Anerkennung anstreben und tatsächlich erreichen. Die Lebensweisen der Individuen und Haushalte sind nicht bloß von ökonomischen Prozessen oder politischen Orientierungen fremdgesteuert; als eigensinnige Lebensentwürfe und subjektive Handlungsspielräume behaupten sie sich verstärkend oder störend in der ökonomischen und politischen Sphäre.

Die europäischen Nachkriegsjahrzehnte sind der zeitliche Bezugsrahmen der Umbruchshypothese. Die Franzosen nennen sie „Les trente glorieuses“, im angelsächsischen Sprachraum gelten sie als die „golden years“, für die Deutschen sind es die Jahre des „Wirtschaftswunders“, das sich im Rückblick als eine nur relativ kurze Phase wirtschaftlicher Prosperität⁷ herausgestellt hat. Die drei Dimensionen dieser außergewöhnlichen Konstellation öko-

nomischer Prozesse, gesellschaftlicher Lebensweisen und politischer Orientierungen, ihres Zerbrechens sowie des Versuchs, sie verändert aufeinander abzustimmen, sollen nun erläutert werden.

1. Ökonomische Prozesse

Ökonomische Prozesse sind für gesellschaftliche Lebensweisen und politische Orientierungen weder ausschließlich noch linear bestimmend. Sie bilden hier lediglich den Ausgangspunkt einer quasizirkulären Argumentationskette und werden gesondert als Finanzregime, Industrieproduktion und Geschlechterrollen erläutert.

Finanzregime

Bis 1973 war das Bretton-Woods-Währungssystem in Kraft, das die internationalen monetären Beziehungen regelte und auf der Selbstverpflichtung des Leitwährungslandes USA, 35 US-\$ gegen eine Feinunze Gold einzulösen, gründete, außerdem auf festen, aber anpassungsfähigen Wechselkursen, auf Kapitalverkehrskontrollen und kurzfristigen Überbrückungskrediten des Internationalen Währungsfonds, um Zahlungsbilanzdefizite eines Landes finanzieren zu können. Dieses Währungssystem hatte 30 Jahre lang in der westlichen Welt die Stabilität des äußeren Geldwerts zu einem öffentlichen Gut gemacht und gewährleistet, dass sich die reale Wachstumsdynamik eines Landes automatisch auf die anderen Länder übertrug. Nachdem dieses System aufgekündigt worden war, wurden die 1970er Jahre von Währungsturbulenzen, die 1980er Jahre von Ver-

⁶ Vgl. Eric Hobsbawm, Das Zeitalter der Extreme, Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München-Wien 1995, 324f, 262.

⁷ Vgl. Burkart Lutz, Der kurze Traum immerwährender Prosperität: eine Neuinterpretation der industriell-kapitalistischen Entwicklung im Europa des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M.-New York 1984.

schuldungskrisen, die 1990er Jahre von dramatischen Kursstürzen auf den Wertpapiermärkten sowie von Banken- und Währungskrisen erschüttert. Die Bildung der Wechselkurse auf liberalisierten und deregulierten Geld- und Devisenmärkten lag in den Händen privater Akteure; ebenso die Absicherung des Wechselkursrisikos ähnlich wie jene des Kursrisikos auf Wertpapiermärkten.⁸ Die erheblichen Schwankungen der begehrten und einflussreichen Währungen waren mehr von subjektiven und kurzfristigen Erwartungen der Kapitaleigner als von realwirtschaftlichen Ungleichgewichten der Länder oder langfristigen Investitionsentscheidungen der Unternehmen bestimmt.

Die Finanzgeschäfte, insbesondere die abgeleiteten Finanzgeschäfte zum Zweck der Kurssicherung oder der Spekulation, stiegen weltweit überdurchschnittlich im Verhältnis zum grenzüberschreitenden Güterhandel. Das Gewicht der Wertpapiermärkte nahm gegenüber den Kreditmärkten zu. Die marktbeherrschende Stellung privater Großbanken, Versicherungskonzerne und institutioneller Großanleger verstärkten Informations- und Machtasymmetrien und verursachten flatterhafte Kursbewegungen.

Die Dominanz der Finanzmärkte gegenüber den realwirtschaftlichen Kreisläufen sowie die Hegemonie des US-amerikanischen Finanzsystems drohen den kontinental-europäischen Wirtschaftsstil zu überformen: Die Unter-

nehmen werden in erster Linie als Vermögensmasse der Anteilseigner verstanden, so dass die Manager sich ausschließlich am Unternehmenswert orientieren, der sich im Aktienkurs spiegelt. Individuelle Systeme der Altersvorsorge, die von privaten Pensionsfonds vermittelt werden, verdrängen solidarische, umlagefinanzierte Sicherungssysteme. Die Rendite auf den Kapitalmärkten übersteigt den Profit, der durch reale Investitionen gewonnen werden kann.⁹

Industrieproduktion

Das Jahr 1973 markiert eine zweite, von der Krise des Finanzsystems abgeleitete Bruchstelle. Da der US-\$ massiv abgewertet wurde, setzten die Erdöl exportierenden Staaten einen Anstieg des Rohölpreises durch, der dem Wirtschaftswachstum weltweit einen Schock versetzte, von dem es sich bisher nicht erholt hat. Die volle Bedeutung des 1972 vom Club of Rome veröffentlichten Berichts über die Grenzen des Wachstums trat ins öffentliche Bewusstsein,¹⁰ dass nämlich die früh industrialisierten Länder zur Aufrechterhaltung ihres Wohlstands einen Umweltverbrauch in Anspruch nahmen, der nicht auf die ganze Welt übertragbar war.

Die Industrieproduktion war bis 1973 die tragende Grundlage der Vollbeschäftigung. Hierarchisch durchgegliederte Großbetriebe, relativ homogene Belegschaften, feste Arbeitszeiten und eine tayloristische Arbeitsteilung¹¹ be-

⁸ Vgl. Wolfgang Filc, Gefahr für unseren Wohlstand. Wie Finanzmarktkrisen die Weltwirtschaft bedrohen, Frankfurt/M. 2001, 35f.

⁹ Vgl. Joseph Stiglitz, Schatten der Globalisierung, Berlin 2002; Hansjörg Herr, Finanzströme und Verschuldung, in: Ingomar Hauchler/Dirk Messner/Franz Nuscheler (Hg.), Globale Trends 2002, Frankfurt/M. 2001, 267–287.

¹⁰ Vgl. Dennis L. Meadows/Donella H. Meadows/Erich Zahn, Die Grenzen des Wachstums, Hamburg 2000.

¹¹ Eine von Frederic Taylor entworfene, (natur-)wissenschaftlich und kybernetisch begründete Zergliederung des industriellen Produktionsprozesses in detaillierte Arbeits- und Bewegungsabläufe, einschließlich einer strikten Trennung der ausführenden und planenden Arbeit.

stimmten deren Erscheinungsbild. Die Beschäftigungsverhältnisse waren in der Regel unbefristet und sicherten ein angemessenes Einkommen, das die Beteiligung am wirtschaftlichen Reichtum und eine Absicherung der kollektiven Lebensrisiken garantierte. Lohn und Arbeitsbedingungen wurden kollektiv geregelt, so dass die Einkommensverteilung relativ ausgewogen blieb und den Arbeitnehmern begrenzte Beteiligungsrechte zugestanden wurden. Die deutsche Industrie wies infolge ihrer Exportlastigkeit eine überdurchschnittliche, technikbasierte Kapitalausstattung auf. Die relativ hohe Produktivitätsrate sicherte die internationale Wettbewerbsfähigkeit und neutralisierte die steigende Lebenserwartung und die sinkende Geburtenrate. Ein international anerkanntes duales System der beruflichen Ausbildung, das schulische und betriebliche Lernerfahrungen integrierte und jungen Menschen ein überbetriebliches Fach- und Orientierungswissen vermittelte, stärkte die Leistungsfähigkeit der Industrie. Während der Arbeits- und Gesundheitsschutz über solidarische Beitragssysteme in die Unternehmensrechnung einfluss, wurde die Umwelt wie ein öffentliches Gut zum Nulltarif in Anspruch genommen. Seit den 1970er Jahren hat sich in den Industrieländern eine Massenarbeitslosigkeit verfestigt, die zu wachsender Armut, gesellschaftlicher Ausgrenzung und polarisierender Entwicklung führte. Die Grenzen riskanter Lebenslagen sind fließend geworden – zwischen unbefristeten Arbeitsverhältnissen mit sicherem Einkommen und sozialversicherungspflichtiger Teilzeitarbeit, ge-

ringfügiger Beschäftigung, Leiharbeit und Scheinselbständigkeit. Die Machtbalance zwischen den gesellschaftlichen Kräften im Unternehmen, in den Betrieben und auf dem Arbeitsmarkt hat sich verschoben. Dies wurde in den Auseinandersetzungen um das Streik- und Aussperrungsrecht sowie um die kollektive Arbeitszeitverkürzung beziehungsweise Flexibilisierung der individuellen Arbeitszeit deutlich. Inzwischen ist dieser Streit zugunsten der Flexibilisierung, allerdings auch einer Verlängerung der individuellen Arbeitszeit entschieden.

Die verschärfte Machtasymmetrie hat sich jedoch auch bei der Reorganisation der Unternehmen, Betriebe und Märkte, die seit den 1970er Jahren zu beobachten ist, bemerkbar gemacht. Die Unternehmenshierarchien sind flacher geworden, ohne dass entscheidende Zugriffsrechte der Konzernleitung abgebaut beziehungsweise Konzentrationsprozesse und Fusionen unterblieben wären. In den Betrieben ersetzen Leitbilder und Zielvereinbarungen eindeutige Befehlslinien. Sozialwissenschaftler beschreiben einen „Arbeitskraftunternehmer“¹², der seine Arbeitszeiten und -bedingungen autonom organisiert, der teamfähig und mit seinen Kollegen bereit ist, das Marktrisiko seiner Projekte zu übernehmen. Junge Unternehmer der „Neuen Wirtschaft“ waren stolz darauf, als kreative Arbeitssubjekte respektiert zu sein, und bereit, sich auf die angebotene Vertrauensarbeitszeit einzulassen,¹³ die Grenzen zwischen Arbeits- und Lebenswelt aufzuheben und die Erwerbsarbeit selbst als Lebensinhalt zu begreifen – auch um den Preis der Selbstausbeu-

¹² Vgl. G. Günter Voß, *Der Arbeitskraftunternehmer*, Bremen 2001.

¹³ Vgl. Sascha Wingen (Hg.), *Fachtagung Vertrauensarbeitszeit. Herausforderungen und Lösungen für die Praxis*, Dortmund 2003.

tung.¹⁴ Die veränderte Machtposition transnationaler Unternehmen gegenüber lokalen Belegschaften und politischen Instanzen beeinflusst auch die Entscheidungen über weltweit ausgelagerte Produktionsketten, wenngleich weniger die (Arbeits-)Kosten als vielmehr die Absatzerwägungen den ersten Rang einnehmen. Ambivalent formulieren die Unternehmen ihr Verhältnis zur Gesellschaft. Einerseits stellen sie sich als Akteure der Bürgergesellschaft dar. Andererseits bleibt ihr Blickwinkel betriebswirtschaftlich verengt, wenn ein umweltverträglicher Produktionsumbau eingefordert wird oder ihr Beitrag zu einer Ausbildung, die fachliche, humane und politische Kompetenzen vermittelt und nicht bloß betrieblich verwertbar ist.

Geschlechterrollen

Die Industrieproduktion des Kapitalismus hat die sexistische Arbeitsteilung von der patriarchal-bürgerlichen Gesellschaft übernommen und mit der Trennung von Produktionsstätte und Wohnort verschärft. Die Erwerbsarbeit mit einem Haushaltseinkommen wurde den Männern zugewiesen, die Frauen dagegen wurden zur unentgeltlichen privaten Haus- und Erziehungsarbeit dienstverpflichtet. Das Leitbild des Ein-Ernährer-Haushalts und der Hausfrauen-Ehe hat sich in Deutschland im Gegensatz zu anderen westeuropäischen Ländern weit über die unmittelbare Nachkriegszeit hinaus behauptet. Die sozio-ökonomische Diskriminierung der Frauen lässt sich daran ablesen, dass ihre durchschnittlichen Einkommen und Rentenansprüche um ein Viertel bis ein Drittel unter denen der

Männer liegen. Die Erwerbsquote der Frauen in Deutschland liegt weit unter der in Schweden, Dänemark oder Großbritannien. Die Erwerbsbiografie westdeutscher Frauen weist einen Knick auf, weil von ihnen erwartet wird, dass sie die Erwerbsarbeit zugunsten der Kindererziehung unterbrechen, ohne danach den ursprünglichen Arbeitsplatz und das ursprüngliche Einkommensniveau wieder zu gewinnen. Typische Frauenberufe sind um Arbeiten gruppiert, die von den Männern aufgegeben wurden, weil sie nervlich zu anstrengend und niedrig entlohnt sind. Teilzeitarbeit wird zu 90 % von Frauen geleistet. Ihnen werden prekäre und geringfügige Beschäftigungsverhältnisse mit extrem hohen Anforderungen an Flexibilität und Mobilität zugemutet.

Für kapitalistische Unternehmen ist die Frauenbeschäftigung keine Frage der grundrechtlichen Gleichstellung. Sie entspricht ihrem Interesse, Arbeitskräfte zu nutzen, die häufig über eine höhere Kompetenz als die männlichen Kollegen verfügen. Hätten die Unternehmen nicht einen Teil des Risikos zu tragen, dass Frauen nach einer ersten Erwerbsarbeitsphase sich für die Kindererziehung entschließen, würden sie weibliche Arbeitskräfte vermutlich sehr häufig den männlichen vorziehen. Das Risiko suchen sie zu mindern, indem sie erwerbstätigen Frauen betriebsnahe Kindergärten oder Arbeitsplatzgarantien einschließlich Fortbildungsmöglichkeiten während der Erziehungsphase anbieten, um sie an das Unternehmen zu binden.

Die politische Sphäre, der öffentliche Dienst und die Medien scheinen den

¹⁴ Vgl. Frank Klemann/Ingo Matuschek/G. Günter Voß, Subjektivierung von Arbeit. Ein Überblick zum Stand der Diskussion, in: Manfred Moldaschl/G. Günter Voß (Hg.) Subjektivierung von Arbeit, München-Mering 2002, 53–100; Nick Kratzer, Arbeitskraft in Entgrenzung. Grenzenlose Anforderungen, erweiterte Spielräume, begrenzte Ressourcen, Berlin 2003.

Frauen die gewünschten Erwerbsbiografien anzubieten. Der Frauenanteil im Bundestag ist von 10 % (1950) auf 33 % (2002) angestiegen. Bei den Bündnisgrünen beträgt er 58 %, bei der CDU/CSU 23 %. Das Bildungs- und Gesundheitswesen hat Frauen den Zugang zur Vollerwerbstätigkeit erleichtert, wenngleich die oberen Ränge der sozialen Stellung im Beruf weiterhin geschlechtsbezogen besetzt sind. Die privaten und öffentlichen Massenmedien bieten ein ambivalentes Bild. Zahlreiche Moderatorinnen sowie Redakteurinnen von Show- und Spielsendungen wirken als selbstbewusste und eigenständige Frauen. Kriminalserien lassen Frauen in allen Berufen gleichgestellt auftreten. Aber in Quizsendungen sind die Rollen zwischen Quizmaster und Assistenz geschlechtsbezogen verteilt. In Fernsehfilmen werden die emotionalen Kompetenzen vollerwerbstätiger Frauen meist gemäß ihrer Rolle als Freundin, Tochter, Mutter und Ehefrau in der Beziehungs- und Familiensphäre abgerufen. Selbst die Moderatorin bedient gegenüber ihren männlichen Kollegen eingefahrene Geschlechtsrollenklischees.¹⁵

2. Gesellschaftliche Lebensweisen

Anders als bei den ökonomischen Prozessen markiert das Jahr 1968 die Bruchstelle gesellschaftlicher Lebensweisen, in denen sich die Subjektivierung der Bedürfnisse und des Arbeitsvermögens, der Anspruch auf Gleichstellung und der Wunsch nach Zeitautonomie anmelden.

Subjektivierung

In der unmittelbaren Nachkriegszeit standen der Wiederaufbau der zerstörten Gebäude und der nachholende Konsum ganz oben auf der Liste der Bedürfnisse. Das Arbeitsvermögen wurde gemäß dem dreigliedrigen Bildungssystem nach ungelernten und angelernten Arbeitskräften, qualifizierten Facharbeitern und verantwortlichen Positionen sortiert und in den industriellen Produktionsprozess integriert.

Gegen Ende der 1960er Jahre wird „ein gesellschaftlicher Individualisierungsschub von bislang unbekannter Reichweite und Dynamik“¹⁶ beobachtet. Die Individuen beanspruchen die Verfügung über eigenes Geld, eigene Zeit, eigenen Wohnraum sowie den eigenen Körper. Sie lösen sich aus den Bindungen der Klasse, der Kleinfamilie und des Normalarbeitsverhältnisses und werden zu Subjekten ihres Lebens und ihrer Biografie, die sie selbst herstellen und zusammenfügen. Sie entwickeln ein Wert- und Normensystem, das persönlichen Begabungen und Interessen mehr Raum gibt sowie die Pflichten gegen sich selbst stärker gewichtet. Individualisierung und Subjektivierung bleiben allerdings widersprüchlich. Die Freisetzung mündet in andere Zwänge der Jahrgangs- und Geschlechterzugehörigkeit auf den Arbeitsmärkten sowie der Konsumstile und Fernsehgewohnheiten auf den Gütermärkten. In den 1980er Jahren werden Merkmale einer Gesellschaft identifiziert, „die im historischen und interkulturellen Vergleich relativ stark durch innenorientierte Lebensauffassungen geprägt

¹⁵ Vgl. Heidrun Baumann (Hg.), „Frauen-Bilder“ in den Medien: Zur Rezeption von Geschlechterdifferenzen, Münster 2000.

¹⁶ Ulrich Beck, Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986, 116.

ist“¹⁷. Der kategorische Imperativ lautet: Erlebe Dein Leben. Das Erleben angenehmer Empfindungen ist subjektorientiert. Das schöne Leben tritt an die Stelle des guten Lebens, das einem Ideal dient. Die Konsumgüter sind durch ihren Erlebniswert, nicht durch ihren Gebrauchswert bestimmt. Der Körper ist Erlebnismedium von Musik, Tanz, Sport, Atem und Liebe, nicht Instrument zum Zweck von Arbeit und Fortpflanzung.

Die Subjektivierung der Lebensweisen drängt auf die Befriedigung vitaler Bedürfnisse, die neue Märkte im Bereich von Bildung, Gesundheit und Kultur erschließen und das öffentliche Angebot urbaner Lebensqualität ausweiten. Kleine und mittlere Unternehmen, die lokale und regionale Märkte bedienen, sind die ersten Anbieter solcher personennaher Dienste. Die Subjektivierung der Lebensweisen enthält eine zweite Dimension, den Respekt vor dem Arbeitsvermögen.¹⁸ Junge Menschen verlassen das Ausbildungssystem mit Qualifikationen und Kompetenzen, die bisher nicht vermittelt wurden. Sie melden bei der Aufnahme einer Beschäftigung den Anspruch an, in einer sinnvollen Arbeit sich selbst zu entfalten und nicht in einen Niedriglohnssektor oder eine Abwärtsspirale der Entwertung ihres Arbeitsvermögens abgedrängt zu werden. Sie erwarten von einer „Wissensgesellschaft“, dass mit dem Wissen nicht bloß Naturwissenschaft, Technik und Informatik, sondern auch Lebens-, Handlungs- und Orientierungswissen gemeint sind. Und sie erwarten, dass die Unternehmen ihre fachliche, kommunikative

und politische Kompetenz angemessen entgelten, das Arbeitsvermögen als kostbarste Ressource einer Wirtschaft einstufen und sich für die Entfaltung des gesellschaftlichen Arbeitsvermögens engagieren.

Gleichstellung

1968 signalisiert auch den Aufbruch der neuen Frauenbewegung. Das universitäre Milieu, das öffentliche Bekenntnis prominenter Frauen und die Mobilisierung gegen den § 218 StGB (strafrechtliche Sanktionierung der Abtreibung), Frauenhäuser und Frauenprojekte, eine feministische Gegenkultur, Kooperationen und Bündnisse bis zum anonymen Feminismus waren die Etappen, in denen die Frauen ihren Anspruch auf Autonomie und Gleichstellung anmeldeten, auf eine vollwertige Schul- und Hochschulausbildung mit qualifiziertem Abschluss sowie auf die Planung einer dauerhaften Erwerbstätigkeit, die wunschgemäß nicht durch die Geburt und Erziehung von Kindern unterbrochen wird.

Der Abschied von der Hausfrauenehe und die Aufnahme einer Erwerbstätigkeit bedeutet für die Frauen jedoch in der Regel nicht den Abschied von der Hauptverantwortung für die Haus- und Erziehungsarbeit. Doppel- und Mehrfachbelastungen sind der Preis einer Beteiligung an der Erwerbsarbeit. Und selbst wenn die Männer einen kleinen Teil der Hausarbeit übernehmen, bleibt die Hauptlast der Kindererziehung bei den Frauen. Ihr können sie ganz oder teilweise entgehen, wenn sie sich für den kinderlosen Paarhaushalt oder die Ein-Kind-Familie entschei-

¹⁷ Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Eine Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1992, 54.

¹⁸ Vgl. Daniel Cohen, *Unsere modernen Zeiten. Wie der Mensch die Zukunft überholt*, Frankfurt/M. 2001.

den. Allerdings äußern 40 % der voll erwerbstätigen Akademikerinnen in Deutschland den Wunsch, Kinder und Erwerbsarbeit miteinander zu vereinbaren, aber nur 6 % realisieren ihn. Zu einer halbwegs egalitären Verteilung der Haus- und Kinderarbeit kommt es am ehesten, wenn beide Partner voll erwerbstätig sind. Bürgerschaftliches Engagement wird von Männern und Frauen eher übernommen, wenn die Verteilung der Erwerbsarbeit ungleich ist und traditionellen Rollenmustern entspricht. Trotz aller Widerstände gelingt es Frauen eher, sich an der Erwerbsarbeit zu beteiligen, als umgekehrt Männer fähig und bereit sind, Vorstellungen einer reduzierten Erwerbsarbeit zu folgen und sich stärker in der Kindererziehung zu engagieren.

Zeitautonomie

Den abhängig Beschäftigten in Deutschland wird vorgehalten, sie hätten die meisten Urlaubstage, die meisten Feiertage und die kürzeste Wochenarbeitszeit und lebten in einem Freizeitpark. Doch für die Mehrheit der Erwerbstätigen ist der säkulare Trend einer Verkürzung der tariflichen Wochenarbeitszeit derzeit gestoppt. Die tatsächlichen Arbeitszeiten sind sogar wieder länger geworden und liegen bei 40 Wochenstunden, eineinhalb Stunden über den betrieblich vereinbarten und zweieinhalb Stunden über den tariflich vereinbarten. Die tatsächliche Arbeitszeit entspricht nicht der, die sich die abhängig Beschäftigten wünschen. 50 % der hochqualifizierten außertariflichen Angestellten arbeiten im Schnitt mehr als 40 Wochenstunden, 30 % von ihnen mehr als 48 Wochenstunden. Männer möchten in der Regel ihre Arbeitszeit verkürzen, Frauen möchten sie ausweiten. Viele beklagen mit dem wachsenden materiellen

Wohlstand einen Zeitnotstand. Sie sind reich an Gütern, aber arm an Zeit. Der Zeitdruck und das Arbeitstempo haben zugenommen.

Zeit ist die Koordination von Bewegungen. Wer ist der Zeitgeber? Wer diktiert den Rhythmus, das Tempo und die Dynamik der eigenen Bewegung? Woran können sich die Individuen orientieren? Anerkannte Zeitgeber sind jeweils die technische Laufzeit von Maschinen, die betrieblichen Interessen, das Eigenbedürfnis nach Ruhe und Entspannung, die innere Uhr. Die Orientierung am zyklischen Wechsel von Tag und Nacht, von Werktag und Sonntag, von Frühling, Sommer, Herbst und Winter stimmt die Menschen ein in den Gleichklang mit der natürlichen Umwelt. Wenn Erwerbstätige verlangen, die tatsächliche Erwerbsarbeitszeit der gewünschten anzupassen, entspringt dies dem Wunsch, Zeitautonomie wiederzugewinnen, individuelle freie Zeit synchron mit anderen zu erleben und sie in kommunikative Zeit, in Festzeit verwandeln zu können.

3. Politische Orientierungen

Ökonomische Prozesse und gesellschaftliche Lebensweisen verlaufen gleichsinnig, ambivalent oder widersprüchlich. Die politisch Verantwortlichen geben sich ohnmächtig und wirken ratlos, welchen Entwicklungspfad sie abbrechen, umleiten oder verlängern sollen. Ob sie intervenieren oder dem Fluss der Ereignisse nachsehen, sie haben sich entschieden. Fünf Entwicklungspfade – demokratiefähiger Kapitalismus, Wachstumsoffensive, öffentlich-private Güter, Geschlechterdemokratie und konstitutionelle Solidarität – geben den beschriebenen ökonomischen Prozessen und gesellschaftlichen Lebensweisen Orientierung.

Demokratiefähiger Kapitalismus

Die soziale Marktwirtschaft der Nachkriegszeit ruhte auf den zwei Säulen leistungsfähiger Märkte einschließlich des Arbeitsmarktes und der demokratischen Einbettung dieser Märkte. Diese erfolgte über den Arbeitsschutz einschließlich Betriebsverfassung und Mitbestimmung, über die Tarifautonomie und über die solidarischen Sicherungssysteme gegen gesellschaftliche Risiken.

Auf die weltwirtschaftliche Krise der 1970er Jahre haben die politischen Entscheidungsträger mit dem Herauslösen des Arbeitsmarkts aus der demokratischen Einbettung reagiert. Sie vertrauten auf die Selbstheilungskräfte der Märkte und darauf, dass es für alle gesellschaftlichen Einrichtungen vorteilhaft sei, wenn die betriebswirtschaftliche Steuerung auf sie übertragen würde. Das marktradikale Vertrauen hat die Polarisierung und Spaltung der Gesellschaft vertieft, ohne die Wachstums- und Beschäftigungsdefizite zu beseitigen.

Privatkapitalistische Marktwirtschaften sind nicht in sich stabil. Die Machtasymmetrien im Unternehmen, auf dem Arbeitsmarkt, auf den Gütermärkten und an der Nahtstelle zwischen der monetären und realwirtschaftlichen Sphäre sollten öffentlich korrigiert werden. In einer Symbiose kapitalistischer Machtverhältnisse mit der Anerkennung politischer Beteiligungsrechte, wirtschaftlicher Anspruchsrechte und bürgerlicher Freiheitsrechte lässt sich der Traum vieler Menschen nach 1989 realisieren, dass persönliche Freiheit und wirtschaftlicher Wohlstand, Demokratie und Marktwirtschaft miteinander vereinbar seien. Dazu sollten

nationale Regierungen und internationale Institutionen zusammenarbeiten, damit die globalen Finanzmärkte politisch stabilisiert und funktionsfähig werden, um reale Investitionen anzuregen, statt sie zu blockieren.

Wachstumsoffensive

Die Wachstumsperiode der Nachkriegszeit hätte etwas Einmaliges an sich, wenn bereits alle persönlichen Bedürfnisse befriedigt und alle öffentlichen Aufgaben erledigt wären. Das ist jedoch nicht der Fall. Es ist auch nicht einzusehen, warum die Vorteile einer arbeitsteiligen Erwerbs- und Geldwirtschaft überholt seien. Allerdings sollte der Umweltverbrauch vom wachsenden Wohlstand abgekoppelt werden. Das ist durch technische Innovationen, den verstärkten Einsatz erneuerbarer Energien, das Einlagern von CO₂ sowie einen ehrgeizigen Umbau der Verkehrssysteme und der Agrarwirtschaft möglich.¹⁹

Zwei politische Akteure kommen für eine durch öffentliche Geld- und Kreditschöpfung vorfinanzierte Wachstumsoffensive in Frage: erstens die Europäische Gemeinschaft, die einen koordinierten Beschäftigungsimpuls mit geld- und finanzpolitischem Flankenschutz in der Region der neuen Beitrittskandidaten auslösen könnte. Und zweitens sollten die Kommunen Aufträge an private Unternehmen vergeben, um die verwahrloste öffentliche Infrastruktur instand zu setzen, Stadtteile zu sanieren sowie Städte und Dörfer wieder lebenswert zu machen.

Öffentlich-private Güter

Die öffentlich-private Arbeitsteilung in der Nachkriegszeit funktionierte, in-

¹⁹ Vgl. Othmar Edenhofer, Wege zu einer nachhaltigen Klima- und Energiepolitik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 27/2003, 18–26.

dem der Staat der industriellen Produktion und dem privaten Konsum eine öffentliche Infrastruktur insbesondere die Verkehrsinfrastruktur zur Verfügung stellte. Sie wurde kollektiv genutzt und durch Steuern finanziert. Auch die innere und äußere Sicherheit waren öffentliche Güter, die der Staat bereit stellte.

Die Verlagerung der bisher auf Industriewaren gerichteten Bedürfnisse zu den vitalen, ökologischen und kulturellen Gütern wurde von der politischen Klasse nur zögernd zur Kenntnis genommen. Ihre Hauptaufmerksamkeit gilt weiterhin der Industrie, der Exportwirtschaft und den Konzernen. Dagegen sollten personennahe Dienste im medizinischen, pädagogischen, therapeutischen, sozialen und kulturellen Sektor kombiniert privat und öffentlich angeboten werden – privat, um die vorhandene Kaufkraft bei Wohlhabenden und Vermögenden abzuschöpfen, und öffentlich, weil Bildungs- und Gesundheitsgüter zu den Vertrauensgütern gehören, die eines öffentlichen Rahmens bedürfen, und weil eine angemessene Ausstattung mit Bildungs- und Gesundheitsgütern für alle zu den Grundrechten einer demokratischen Gesellschaft gehört.

Geschlechterdemokratie

Die so genannten Reformen im Kontext der Agenda 2010 riskieren, die sexistische Arbeitsteilung der deutschen Nachkriegszeit, also den Ein-Ernährerhaushalt und die Hausfrauen-Ehe zu

verfestigen. Denn auch nach der so genannten Steuerreform wird am Ehegattensplitting festgehalten, für den privaten Anteil der Riester-Rente²⁰ bieten die Versicherungen keine Unisex-Tarife an. Die Frage der Vereinbarkeit von Beruf und Familie wird ausschließlich als Frauenproblem und außerdem in einem demografischen Blickwinkel diskutiert.

Die öffentliche Debatte darüber, wie die Frauen an der Erwerbsarbeit beteiligt und von der Kindererziehung beziehungsweise Pflegearbeit entlastet werden könnten, konzentriert sich auf die Bereitstellung öffentlicher Einrichtungen der Kinderbetreuung, was nicht zu beanstanden ist. Andererseits wird dabei übersehen, dass in der modernen Gesellschaft drei Arbeitsformen gleich sinnvoll, nützlich und notwendig sind – die herkömmliche Erwerbsarbeit, die private Kinder- und Altenbetreuung sowie das zivilgesellschaftliche Engagement.²¹ Bisher standen diese Arbeitsformen unter einem sexistischen Vorzeichen. Um dieses aufzulösen, sollten die drei Arbeitsformen auf die beiden Geschlechter fair verteilt und Männer gesetzlich dazu gedrängt werden, den ihnen zukommenden Anteil am zivilgesellschaftlichen Engagement und an der privaten Haus- und Betreuungsarbeit zu übernehmen. Die flexible Verteilung der drei Arbeitsformen auf Männer und Frauen ist allerdings an eine erhebliche kollektive Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit der Männer gebunden.

²⁰ Die Riester-Rente ist eine im Rahmen der so genannten Rentenreform vom Staat bezuschusste private Zusatzvorsorge. Der Anleger spart regelmäßig, in ein von einer Bank, einer Versicherung oder einem Investmentfonds angebotenen Altersvorsorgeprodukt und erhält dafür unter bestimmten Bedingungen eine staatliche Förderung.

²¹ Vgl. Wolfgang Belitz, „Man muss neue Wege beschreiten, um soziale Gerechtigkeit zu erreichen“, in: Wolfgang Belitz/Jürgen Klute/Hans-Udo Schneider, Zukunft der Arbeit in einem neuen Gesellschaftsvertrag, Münster 2004, 37–86.

Konstitutionelle Solidarität

Die solidarischen Sicherungssysteme der Nachkriegszeit gründeten auf einer ununterbrochenen Erwerbsbiografie bei Vollbeschäftigung, auf einer lebenslangen Partnerbindung der Frau an einen erwerbstätigen Mann sowie auf dem Normalfall eines Haushalts mit zwei oder mehreren Kindern. Diese Grundlage ist ökonomisch und gesellschaftlich brüchig geworden. Die Reaktion der politischen Klasse, die solidarischen Systeme zu deformieren und gesellschaftliche Risiken zu individualisieren, zu privatisieren und in Marktbeziehungen zu überführen, beruht auf der Fehldiagnose, dass eine Kostenexplosion des Sozialstaats die ökonomische Krise verursacht habe, und dass dieser wegen der demografischen Entwicklung nicht mehr finanzierbar sei. Anstatt die rechtsverbindliche Steuerungsform der Solidarität einzuschnüren und diejenigen, die auf sie angewiesen sind, dem Erbarmen der Bürgergesellschaft preiszugeben, sollte die erwerbswirtschaftliche Solidarität in eine „konstitutionelle Solidarität“ überführt werden. Diese müsste alle einschließen, die ihren Lebensmittelpunkt im Geltungsbereich der Verfassung haben. Sie könnte durch Beiträge finanziert werden, die von allen Einkommen erhoben werden, die innerhalb des Geltungsbereichs der Verfassung erwirtschaftet worden sind. Als Bemessungsgrundlage diene die volkswirtschaftliche Nettowertschöpfung. Die solidarischen Ansprüche im

Risikofall müssten nicht streng beitragsorientiert, sondern könnten von unten her gesockelt und nach oben hin gedeckelt sein. Diejenigen, die höhere Ansprüche anmelden, können sich zusätzlich privat absichern. So käme eine Kombination von solidarischer und privater Sicherung zustande.

Seit dem 1. Mai 2004 ist die in Yalta beschlossene Teilung Europas und der Welt in zwei Blöcke beendet. Zehn neue Mitglieder, mehrheitlich aus Mittel- und Osteuropa, sind der Europäischen Union beigetreten. Dieses säkulare Ereignis lässt den Feldzug gegen den Sozialstaat, der ein Vierteljahrhundert in Westeuropa propagiert worden ist, ins Stocken geraten. Es weckt die Erinnerung an den Zusammenbruch der Kommandowirtschaft und des um eine einzige Partei zentrierten Staatsapparats im real existierenden Sozialismus sowie die Erinnerung an die friedliche Revolution, die aus der Zivilcourage und dem Widerstand von Bürgerinnen und Bürgern hervorging. Wenn gesellschaftliche Lebensweisen, etwa die Subjektivierung ziviler Akteure, nicht bloß dem ökonomischen Druck folgen und sich dem staatlichen Regime unterwerfen, kann für die Zukunft vermutet werden, dass das erweiterte Europa nicht einer Wetterkarte gleicht, sondern einem Spielfeld, auf dem zivile Akteure mit hohen, wenn gleich unsicheren Erwartungen sich kompetent zeigen, kapitalistische Wirtschaften und staatliche Machtverhältnisse kreativ zu zähmen.

LIESELOTTE WOHLGENANT

Recht auf Arbeit – Recht auf Einkommen

„Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit ... Jeder Mensch, der arbeitet, hat das Recht auf angemessene und befriedigende Entlohnung“ – so heißt es im Artikel 23 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Aber wie schaut die Wirklichkeit hierzulande aus? Die Arbeitslosen werden mehr. Die soziale Sicherung der Existenz wird für junge und für ältere Menschen immer schwieriger. Dr. Lieselotte Wohlgenannt, Mitarbeiterin der Sozialakademie Österreichs, beleuchtet dieses Menschenrecht auf dem Hintergrund der aktuellen gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen und macht deutlich, dass Arbeitslosigkeit gesellschaftliches Unrecht ist. (Redaktion)

„Ich habe ein sogenanntes Orchideenfach studiert, mit Auszeichnung spondiert und nach 79 erfolglosen Bewerbungen resigniert. Also strebte ich einen ‚gescheiten Brotberuf‘ an und suchte beim AMS [Arbeitsmarktservice] nach ... [einer Ausbildungsmöglichkeit]. ... Ergebnis: Ich arbeite seit nunmehr 10 Jahren in Gelegenheitsjobs, und es steht mittlerweile für mich außer Zweifel, dass ich im Pensionsalter ein Sozialfall sein werde ...“ (Kommentar einer Leserin, am 17.12.03 – Die Presse online zum Thema Arbeitslos/Bildung)

„Ich habe auf der Technischen Uni spondiert, ebenfalls mit Auszeichnung, dazu noch eine Studienrichtung, die als zukunftsweisend hingestellt wird. Bisher 24 Bewerbungen, ein einziges Vorstellungsgespräch, den Job gibt's aber erst im April, 4 Absagen und 20 mal ignoriert ... Vom AMS bekommt man ja nicht ein einziges Jobangebot ...“ (Reaktion zu obigem Kommentar).

1. Zu alt – zu jung – zu qualifiziert?

Arbeitslos zu sein, ist heute keine Frage der Ausbildung, der Berufserfahrung, des Alters. Keine Erwerbsarbeit und

kein damit verbundenes Einkommen zu haben, kann jede und jeden treffen. Arbeitslosigkeit ist weder auf gesellschaftliche Gruppen noch auf bestimmte Zeiten konzentriert. Männer wie Frauen, akademisch Gebildete, Lehrstellensuchende und junge Menschen mit Lehrabschluss, Arbeiter, Arbeiterinnen und Angestellte des produzierenden Sektors wie des Dienstleistungsbereichs müssen heute mit kürzeren oder längeren Perioden von Erwerbsarbeitslosigkeit im Laufe ihres Lebens rechnen.

Statistisch betrachtet liegt Österreich mit einer Arbeitslosenrate von 4,3% nach internationaler Berechnung (7% nach österreichischer Berechnung für 2003) im EU-Vergleich sehr günstig; lediglich Luxemburg und die Niederlande haben eine niedrigere Arbeitslosenquote aufzuweisen. Der EU-15-Durchschnitt liegt bei 7,7%, Deutschland und Frankreich haben Arbeitslosenquoten zwischen 8 und 9%, Länder wie Griechenland und Spanien weisen 10% Arbeitslose und mehr aus, und die meisten Beitrittsländer kämpfen mit noch höheren Arbeitslosenraten.¹

¹ Statistik Austria, Statistische Übersichten, 1. Quartal 2004.

1.1 Dauerhaft steigende Arbeitslosigkeit

Eine langsame Zunahme der Arbeitslosigkeit – trotz vorübergehender Schwankungen – lässt sich über einen Zeitraum hinweg beobachten, der etwa die letzten beiden Jahrzehnte umfasst. Zwar wurde in dieser Zeit Arbeit immer wieder auch neu verteilt: durch die verschiedenen Formen der Arbeitszeitverkürzungen wie Verlängerung der Urlaubsansprüche, Frühpensionierungen, Elternkarenz und Sabbatzeiten und in einigen Bereichen durch Verkürzung der Wochenarbeitszeit. Ohne diese Maßnahmen, verstärkt durch längere Ausbildungszeiten und damit verbundenem späterem Berufseintritt, wäre die Zahl der Erwerbslosen heute noch um vieles höher.

Im Februar 2004 gab es in Österreich 3,120.000 unselbständig Erwerbstätige, davon 1,662.000 Männer und 1,457.000 Frauen. In diesen Zahlen sind 10.500 Präsenzdienster und 107.300 Bezieherinnen (und einige Bezieher) von Ka-

renz- beziehungsweise Kinderbetreuungsgeld enthalten. Zusammen mit den rund 400.000 selbständig Erwerbstätigen bedeutet dies, dass etwa die Hälfte aller Bewohner unseres Landes beziehungsweise mehr als drei Viertel der 15–59-jährigen erwerbstätig sind (oder als erwerbstätig gelten).

Als arbeitslos gemeldet sind zur selben Zeit mehr als 350.000 Personen, nicht mitgerechnet die rund 40.000, die sich in einer Ausbildungsmaßnahme des AMS (Arbeitsmarktservice) auf den Wiedereinstieg in den Beruf vorbereiten.² Wenn laut Statistik die Zahl der Beschäftigten in den vergangenen drei Jahren gestiegen ist, so geht dies allein auf die Einführung des Kinderbetreuungsgeldes und die rund 45.000 zusätzlichen Mütter (und Väter) zurück, die diese Leistung in Anspruch nehmen.

Die reale Entwicklung der Beschäftigung wird verschleiert durch eine starke Zunahme von Teilzeitbeschäftigung

Unter den knapp 235.000 Arbeitslosen im Jahresdurchschnitt 2003, die Leistungen aus der Arbeitslosenversicherung bezogen, waren knapp 81.000 Frauen und 115.000 Männer. Über 3.000 Frauen und mehr als 500 Männer hatten einen akademischen Abschluss, 47.000 Frauen und 61.000 Männer nur eine Pflichtschulausbildung. Aus Saisonberufen kamen 39.000 Männer und 17.500 Frauen in die Arbeitslosigkeit. Diese Zahlen sind Momentaufnahmen, sie spiegeln die Situation von gleichzeitig arbeitslosen Personen auf Grund der monatlichen Statistik. Da viele nach wenigen Monaten wieder Arbeit finden, ist die Zahl jener, die im Lauf des Jahres ein- oder mehrmals Arbeitslosengeld oder Notstandshilfe bezogen haben, um vieles höher. Auch saisonale Unterschiede spielen eine Rolle. So waren Ende Jänner 2004 in Österreich 312.448 als arbeitslos registriert, 8.772 mehr als ein Jahr zuvor. Weitere 39.335 befanden sich in einer Schulung und galten deshalb nicht als arbeitslos. 48.454 Jugendliche suchten einen Job, darunter 4.460 Lehrstellensuchende. 57.299 Stellensuchende waren über 50 Jahre alt, 22.997 Personen länger als ein Jahr arbeitslos. Den über 300.000 Arbeitsuchenden standen – nach den Angaben des AMS Österreich – 19.301 offene Stellen gegenüber.

² Offizielle Zahlen per 31. Jänner 2004.

und geringfügigen Arbeitsverhältnissen, wobei rund 37% der Frauen teilzeitbeschäftigt sind, gegenüber 3% der Männer. Teilzeitarbeit bedeutet, dass Arbeitsplätze aufgeteilt werden – und gleichzeitig die damit verbundenen Einkommen. Arbeitslosigkeit, Teilzeit und geringfügige Beschäftigung³ sind Formen von Arbeitszeitverkürzung ohne Lohnausgleich. Eine Folge ist die Zunahme des Phänomens der „working poor“ – von Menschen, die arbeiten, aber vom Erlös ihrer Arbeit nicht leben können. Viele dieser atypisch Beschäftigten leben in ständiger Unsicherheit und im Wechsel von Arbeit und Arbeitslosigkeit, und ihre Zahl nimmt in Europa seit Jahren zu.

1.2 Arbeitslosigkeit – ein soziales Übel

Arbeitslosigkeit ist längst ein Phänomen, das große Teile der österreichischen und erst recht der gesamteuropäischen Bevölkerung betrifft. Das Ökumenische Sozialwort der Kirchen in Österreich sagt dazu:

„Arbeitslosigkeit [ist] ein schweres Los. Wenn Jugendliche keine Chance bekommen, ihren Platz in der Arbeitswelt zu finden, ist dies nicht nur eine Belastung für die jungen Menschen selbst, denen damit signalisiert wird, dass sie nicht gebraucht werden. Jugendarbeitslosigkeit ist darüber hinaus eine Hypothek auch für die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft. Wenn 40- und 50-jährige keinen Arbeitsplatz bekommen, weil sie als zu alt eingestuft werden, während gefordert wird, alle sollten länger arbeiten, werden gesellschaftliche Widersprüche deutlich, die nicht einfach mit dem Verweis auf die Eigenverantwortung gelöst werden können“ (165).⁴

Deshalb fordern die Kirchen „von den politisch Verantwortlichen, ihre Arbeits-

marktpolitik auf den Erhalt und die Neuschaffung guter, menschengerechter, gesellschaftlich sinnvoller Arbeitsplätze auszurichten. Besonderes Augenmerk ist dabei auf Arbeitsplätze für junge Menschen zu richten“ (182).⁵

Darüber hinaus verlangen die Kirchen unter anderem Chancengleichheit für Frauen am Arbeitsmarkt (183) und ausreichende Mittel für Schulung und Integration arbeitsloser Menschen in das Erwerbsleben (185).

1.3 Technik, Globalisierung, Marktwirtschaft

Wenn ein Betrieb geschlossen, die Erzeugung in ein anderes Land verlagert wird, gehen österreichische Arbeitsplätze verloren, und „die Globalisierung“ wird rasch als Wurzel aller Übel erkannt. Die viel größeren Umschichtungen als Folge der technischen Entwicklung sind in der öffentlichen Diskussion kaum präsent. Wo heute in Österreich (und anderen westlichen Ländern) Industriebetriebe weltweit konkurrenzfähig sind, arbeiten sie mit wenigen, hoch ausgebildeten Fachkräften und hoch entwickelter Technologie. Technikentwicklung und das ihr zugrunde liegende Wissen sind zu den wichtigsten Produktionsfaktoren geworden und bilden eine wesentliche Grundlage der Wirtschaft.

Globalisierung bedeutet, dass die Welt zusammenwächst: Die Informationstechnologien, Radio, Fernsehen und die elektronischen Medien sorgen dafür, dass dieselben Nachrichten und dieselben Bilder zeitgleich überall zu sehen sind und das Bewusstsein beeinflussen. Produktionsprozesse und Dienstleistungen werden weltweit organisiert und angeboten. Die Möglich-

³ Beschäftigung mit einem maximalen Einkommen von € 316,19 monatlich.

⁴ Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003, 69f.

⁵ Ebd., 74.

keiten der Liberalisierung erhöhen den Konkurrenzdruck und ermöglichen es damit der Wirtschaft, Druck auf die Staaten und die staatliche Politik auszuüben. Wenn große Wirtschaftsbetriebe keine Steuern zahlen, wenn im Wettbewerb um möglichst niedrige Unternehmenssteuern Staaten und Industriestandorte sich gegeneinander auspielen lassen, fehlt das Geld für staatliche Investitionen in Infrastruktur, Bildung und sonstige Aufgaben der Gemeinwohlpolitik. Diese Entwicklungen treffen die armen Länder weit härter als reiche Staaten wie Österreich, da die wohlhabenden Industrienationen in den internationalen Abkommen letztlich immer wieder ihre Vorteile sichern. In den reichen Ländern hat die damit einhergehende Ideologie des „schlanken Staates“ Einschränkung öffentlicher Dienste und Abbau von Mitarbeitern zur Folge – auch dort, wo es keine Konkurrenz gibt und die Globalisierung keinen direkten Einfluss hat.

Die heute weltweit dominierende Form liberaler Marktwirtschaft bedeutet, dass das Kräfteverhältnis zwischen Wirtschaft und Politik gestört ist. Marktwirtschaft braucht Regeln, damit sich ihre großartigen Möglichkeiten positiv auswirken können. Wenn Wirtschaftsinteressen, wie es in den internationalen Gremien wie Welthandelsorganisation und Weltbank weithin der Fall ist, die politischen Entscheidungen diktieren, fehlt das Kräfte-Gleichgewicht, das notwendig ist, um die Konkurrenz in geregelte Bahnen zu lenken und auch für die schwächeren Marktteilnehmer – die arbeitenden Menschen und die ärmeren Länder – gerechte Bedingungen zu schaffen.

Die Umstrukturierung der Wirtschaft von der Industrie- zur Dienstleistungs-

gesellschaft, stärkere Geburtenjahrgänge und steigende Erwerbsbeteiligung der Frauen, Auswirkungen der Migration und dazu der Verlust von Arbeitsplätzen durch rasches Produktivitätswachstum lassen die Lücke zwischen Angebot und Nachfrage auf dem „Arbeitsmarkt“ weiter wachsen. Das für die kommenden Jahre angekündigte steigende Wirtschaftswachstum wird nach Ansicht der Wirtschaftsforscher nicht verhindern können, dass auch die Arbeitslosigkeit weiter zunimmt¹⁰.

Verlangsamt werden könnte dieser Prozess durch demografische Faktoren. Wenn die Angehörigen der starken Geburtenjahrgänge um 1960 ab etwa 2010 in den Ruhestand treten, könnte in manchen Bereichen auch ein verstärkter Arbeitskräftemangel auftreten. Allerdings wird in dieser Zeit auch die Erwerbsbeteiligung der Frauen weiter zunehmen, das Pensions-Eintrittsalter wird steigen und nicht zuletzt auch die Produktivität. Dies ändert nichts an der Notwendigkeit, mehr in die Ausbildung der Jugend zu investieren. Die Jugendlichen, die im Jahre 2004 weder einen Lehrplatz finden noch eine schulische Ausbildung erhalten, werden in zehn bis zwanzig Jahren als Facharbeiterinnen und Facharbeiter, als gut ausgebildete Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den unterschiedlichsten Bereichen fehlen!

2. Das Recht auf Arbeit

Arbeit ist ein Menschenrecht, das niemandem vorenthalten werden darf. Arbeit bedeutet Entwicklung der Persönlichkeit, Selbstwert und Anerkennung durch andere, Erfahrung von Sinn und Integration in die Gesell-

¹⁰ WIFO-Prognose, zitiert nach: Die Presse v. 19.2.2004, 17.

schaft. Dies gilt für jede menschliche Arbeit. Familienarbeit und Kindererziehung, freiwilliges Engagement im Sozial- oder Umweltbereich, Einsatz in gemeinnützigen Vereinen oder politischen Bewegungen vermitteln Sinnerfahrung und Anerkennung, auch dann, wenn sie nicht, oder zumindest nicht direkt, mit Einkommen verbunden sind. Doch das genügt nicht in einer Gesellschaft, in der über Geld zu verfügen die Voraussetzung zur Sicherung der Bedürfnisse und zur Gestaltung des eigenen Lebens ist.

2.1 Recht auf Erwerbsarbeit

Deshalb ist die Forderung nach einem Recht auf Erwerbsarbeit als soziales Menschenrecht von fundamentaler Bedeutung. Dieses weithin anerkannte, jedoch von Einzelnen nicht einklagbare Recht wird im allgemeinen so interpretiert, dass der Staat alles, was in seiner Macht steht, zu tun hat, damit alle, die auf Arbeits- und Erwerbsmöglichkeiten angewiesen sind, sie auch finden. Die spezielle Bedeutung der Erwerbsarbeit liegt überdies in ihrer Verknüpfung mit sozialstaatlichen Einrichtungen. Die Absicherung der Standardrisiken, Kranken- und Unfallversicherung, Arbeitslosenversicherung und Erwerb einer Pensionsberechtigung sind an Erwerbsarbeit gebunden. Dies ist von umso größerer Bedeutung, als traditionelle solidarische Netze wie die Sicherung über Ehe und Familie an Verlässlichkeit einbüßen.

In diesem Zusammenhang steht die grundlegende Aussage Johannes Pauls II. in seiner Enzyklika „*Laborem exercens*“ über die menschliche Arbeit: *„Vielmehr geht es darum, vielleicht mehr als bisher herauszustellen, dass die mensch-*

*liche Arbeit sozusagen ein Dreh- und Angelpunkt ist, der sich dann als der entscheidende Dreh- und Angelpunkt der gesamten sozialen Frage erweist, wenn es darauf ankommt, sie unter der Rücksicht zu betrachten, was sie für das Wohl des Menschen bedeutet. Wenn die Lösung der sozialen Frage, oder vielmehr richtiger gesagt, unser Bemühen, der Lösung der sich immer neu stellenden und immer komplizierter werdenden sozialen Frage schrittweise näher zu kommen, zum Ziel haben soll, das menschliche Leben menschlicher zu machen, dann kommt gerade diesem Dreh- und Angelpunkt der menschlichen Arbeit grundlegende und entscheidende Bedeutung zu.“*⁷

Doch diese Erwerbsarbeitsgesellschaft, gekennzeichnet durch Vollbeschäftigung, gesichert durch Arbeitsgesetzgebung, Kündigungsschutz, mit klaren Rechtsansprüchen und Kollektivvertragslöhnen, ist einem raschen Wandel unterworfen. Die Zunahme neuer Formen von Arbeit, von befristeter Beschäftigung, Teilzeitarbeit, geringfügigen Beschäftigungen, Leiharbeit, Werkverträgen und neuer, wenig gesicherter Selbständigkeit geht Hand in Hand mit wiederholter Arbeitslosigkeit, mit Berufswechsel und Neustart. Die Folge sind Einkommens-Unsicherheit und Lücken in der sozialen Sicherheit. Die solidarische Absicherung der Standardrisiken von Arbeitslosigkeit, Krankheit und Alter wird dabei im gleichen Maße reduziert wie die Arbeitseinkommen, deren Teil sie ist.

2.2 Arbeits(markt)politik

Arbeit hat höchste Priorität: So wird von allen Parteien, in allen europäischen Ländern, und insbesondere in

⁷ *Laborem exercens* (1981), Rundschreiben Johannes Pauls II. über die menschliche Arbeit, hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (VAS 32). Bonn 1981, Nr. 3 (2).

Wahlkämpfen und Regierungserklärungen die Schaffung von Arbeitsplätzen versprochen. Die Bedeutung von Erwerbsarbeit wird umso mehr betont, als die reale Möglichkeit der Gesellschaft schwindet, dieses „höchste Gut“ – wie Arbeit in manchen politischen Äußerungen genannt wird – für alle in Form von Erwerbsarbeit zur Verfügung zu stellen. Die Spannung zwischen der vorrangigen politischen Forderung nach Arbeitsplätzen und dem Druck, die Kosten des Sozialstaates zu begrenzen, führt zu seltsamen Widersprüchen zwischen verschiedenen Bereichen staatlicher Politik.

Um langfristig die Finanzierung der Pensionen zu sichern, wird das Pensionsantrittsalter drastisch – und kurzfristig – erhöht, und dies bei hohen Arbeitslosenraten und fehlenden Ausbildungsplätzen für die Jugend. Die Frauenerwerbsquote soll nach Vorstellungen der EU wesentlich erhöht werden – nicht zuletzt, um auch Frauen eine eigenständige soziale Absicherung zu ermöglichen. Zur selben Zeit wird ein Kinderbetreuungsgeld eingeführt, das Müttern zumindest für einige Jahre den Rückzug aus dem Beruf ermöglicht und den späteren Wiedereinstieg erschwert. Neben der generellen Verlängerung der Lebensarbeitszeit wird fallweise auch eine Erhöhung der Wochenarbeitszeit gefordert, verbunden mit der Bereitschaft zu Flexibilität nach Ort, Zeit und Beruf, insbesondere für Arbeitslose auf der Suche nach einem neuen Arbeitsplatz.

Weiterbildung und Flexibilität stehen im Wettlauf um Arbeitsmöglichkeiten im Vordergrund, wer nicht rasch genug läuft, bleibt übrig und hat die Folgen

zu tragen. Ausschluss aus der Erwerbsarbeit gilt als selbstverschuldet und wird durch Ächtung („Sozialschmarotzer“) und soziale Ausgrenzung sanktioniert. Arbeitslosengeld und Notstandshilfe wurden teilweise eingefroren und reichen insbesondere im Anschluss an einen Teilzeitarbeitsplatz kaum zur Deckung des Lebensbedarfs. Damit sind immer mehr Arbeitslose auf die Sozialhilfe der Länder angewiesen, die nicht nur mit der Verpflichtung zur Annahme fast jeder Arbeit, sondern auch mit strengen Kontrollen von Lebensumständen und Vermögen sowie teilweise auch mit Rückzahlungsverpflichtungen verbunden ist. Nachdem in Deutschland eine neue Form der Arbeitslosenhilfe beschlossen wurde, die eng mit der Sozialhilfe verknüpft ist, wird auch in Österreich über eine Zusammenführung von Notstandshilfe (als Fortführung des Arbeitslosengeldes) mit der Sozialhilfe der Länder beraten. Selbst bei erleichtertem Zugang und größerer Rechtssicherheit sind in der Folge weitere Verschlechterungen der Situation von Langzeitarbeitslosen zu befürchten.⁸ Das bedeutet, dass die Kosten der Arbeitslosigkeit immer mehr auf die Arbeitslosen selbst verlagert, solidarische Lösungen zurückgedrängt werden.

Solange Erwerbsarbeit im Mittelpunkt der Organisation der Gesellschaft steht, solange soziale Anerkennung und Teilhabechancen durch die Erwerbsarbeit vermittelt sind und die Stellung in der Arbeitswelt und das damit verbundene Einkommen Menschen „bewerten“, bleibt Arbeitslosigkeit gesellschaftliches Unrecht. Trotz des eindeutigen gesell-

⁸ Vgl. Nikolaus Dimmel, Pest oder Cholera? Zur sozial- und armutspolitischen Bewertung des Vorhabens, die Notstandshilfe in das System der Sozialhilfe zu integrieren, in: Pflicht zum Risiko? Dokumentation 05, Fünfte Österreichische Armutskonferenz, Wien 2004.

schaftlichen Zusammenhangs wird Arbeitslosigkeit umso mehr den davon Betroffenen angelastet, je größer der Abstand zwischen Arbeitsuchenden und offenen Stellen wird. So bedeutet der Verlust des Arbeitsplatzes, ganz abgesehen von den damit verbundenen finanziellen Einschränkungen, eine persönliche Infragestellung, die bei langer Dauer zunehmend in Inaktivität und Depression münden kann.

2.3 Arbeitsmarktförderung und Sozialprojekte

Arbeitslosigkeit kann je nach Situation sehr unterschiedlich erlebt werden. Für Langzeitarbeitslose, die bereits ihr Selbstvertrauen verloren haben, oder schwer Vermittelbare, die auf Grund von Krankheit oder geringerer Leistungsfähigkeit wenig Chancen auf einen Arbeitsplatz haben, braucht es spezielle Maßnahmen zur Wiedereingliederung in den Beruf mit fachlicher Weiterbildung und sozialpädagogischer Begleitung, damit die Betroffenen ihre persönliche Handlungsfähigkeit wiedergewinnen können. In vielen solchen Projekten arbeiten kirchliche oder nicht-kirchliche Wohlfahrtseinrichtungen mit dem AMS zusammen. So bietet zum Beispiel das Restaurant „Inigo“ in der Wiener Innenstadt langzeitarbeitslosen Köchen und Köchinnen oder Gastronomiefachkräften eine Anstellung, die in der Regel auf ein Jahr befristet ist. Während dieser Zeit werden parallel zur Arbeit mit jedem und jeder Einzelnen Maßnahmen erarbeitet, welche die Rückkehr in den Berufsalltag ermöglichen. Dabei sind oft Probleme wie Verschuldung oder Wohnprobleme zu lösen, um den Weg zurück in geordnete Lebensverhältnisse zu ebnen. Die Caritas in Wien führt auch Einrichtungen, die neben der Sammlung von brauchbaren Gegen-

ständen und Kleidungsstücken und deren Wiederverwertung die Beschäftigung von Langzeitarbeitslosen zum Ziel haben.

Solche und ähnliche Beschäftigungsprojekte gibt es vielerorts seit Mitte der 1980er-Jahre, als der dramatische Anstieg der Arbeitslosigkeit innovative Reaktionen erforderte. Bis heute besteht eine Reihe kleiner und größerer Initiativen, die Beschäftigungsprojekte in Zusammenarbeit mit dem AMS und/oder mit Unterstützung sonstiger öffentlicher Einrichtungen durchführen. Für die Bischöfliche Arbeitslosenstiftung der Diözese Linz geht es dabei in erster Linie um die „Wiederherstellung der Menschenwürde“. Deshalb unterstützt sie verschiedene Sozialprojekte für Arbeitslose in Oberösterreich finanziell, neben einem eigenen Projekt: JONA (Job nach Arbeitslosigkeit), das befristet Arbeitsplätze in Form von Zeitarbeit bereitstellt.

3. Aktiv statt passiv

Arbeitslosigkeit hat viele Gesichter. Ältere Fachkräfte, die durch diverse Rationalisierungsprozesse ihre Arbeit verloren haben und trotz ihrer Erfahrung und Ausbildung nur schwer einen neuen Arbeitsplatz finden, haben einen anderen Zugang zu Arbeitslosigkeit und Arbeitsmarktservice als junge, unerfahrene und oft wenig ausgebildete Arbeitsuchende.

3.1 Arbeitslosen-Selbsthilfe-Initiativen

In den letzten Jahren haben sich in verschiedenen Orten Treffpunkte, Vereine und Diskussionsforen gebildet, die sich zum Ziel setzen, dass Betroffene miteinander ihre Situation analysieren und ihre Interessen gemeinsam vertreten. In Eigeninitiative und mit gegenseitiger Unterstützung suchen sie nach

Möglichkeiten, ihre Fähigkeiten nutzbringend einzusetzen und gleichzeitig die Öffentlichkeit auf ihre Situation aufmerksam zu machen.

Eine der ältesten dieser Initiativen ist der Verein „Zum alten Eisen“ in Wien, eine Selbsthilfegruppe von Arbeitssuchenden ab 40. Sie setzt sich seit 1994 für die Beseitigung von Ungerechtigkeiten und Benachteiligungen gegenüber Arbeitslosen und für die Schaffung neuer, zukunftsorientierter Arbeitsplätze ein.⁹ Aktuell geht es vorrangig darum, der Forderung nach Einführung der Funktion eines Arbeitslosensprechers oder einer -sprecherin in der Öffentlichkeit Nachdruck zu verleihen. Eine spezielle Anlaufstelle als Lobby und Sprachrohr für Erwerbslose sollte für eine bessere Vermittlung zwischen Arbeitslosen und Arbeitsmarktservice einerseits, hin zu Wirtschaft und Politik auf der anderen Seite sorgen. „Partizipation statt Ausgrenzung“, „Nutzung brachliegender Ressourcen“ und „Effizienteres Miteinander statt Zersplitterung der Gesellschaft“ – so die Kurzfassung der Ziele dieses Konzepts, um dessen Unterstützung gewonnen wird.¹⁰

Der Verein „Fundament – Generation 45plus“ hat sich im Jahr 2002 gegründet, um „in Eigeninitiative die Potentiale der ‚Älteren‘ auch beziehungsweise gerade jetzt, in dieser schwierigen Situation, einzusetzen, ein Netzwerk zu gestalten, Öffentlichkeitsarbeit zu leisten und auf das so wichtige Humankapital der älteren Generation für den Arbeitsmarkt hinzuweisen“. Im Vordergrund stehen dabei Aktivitäten, die der „Wahrung und Verbesserung

der Chancen für einen beruflichen Neuanfang dienen sollen“.¹¹

All diese Gruppierungen und Vereine verstehen sich in erster Linie als Orte des Austauschs und der gegenseitigen Unterstützung.

3.2 Eine Lobby für die Arbeitslosen

Auf Initiative der Armutskonferenz¹² gab es im Februar 2004 ein erstes bundesweites Treffen der Arbeitslosenselbstinitiativen in Linz. Die Mehrheit der dort anwesenden Vertreterinnen und Vertreter von sieben Initiativen sowie Einzelpersonen konnte auf langjährige Berufserfahrung verweisen, die mit Kündigung endete: zu alt, zu teuer – oder als Spezialist nicht mehr gebraucht. Gut ausgebildete und erfahrene Fachleute zwischen Anfang 40 und Mitte 50 kämpften Monate und Jahre um eine adäquate Arbeitsmöglichkeit, wobei die Chancen oft umso mehr sinken, je höher die Qualifikation und Erfahrung ist, die sie vorzuweisen haben.

Am Ende des Treffens der Arbeitslosenselbstinitiativen stand der Beschluss, eine bundesweite Vertretung der Arbeitslosenselbstinitiativen zu gründen, um die Probleme der Beschäftigungslosen in die Öffentlichkeit zu bringen, Kräfte zu bündeln und gegenüber politischen Instanzen stärker auftreten zu können.

3.3 Unterwegs in die neue Arbeitswelt

Die diesem Beitrag vorangestellten persönlichen Zeugnisse sind typisch für die Situation vieler, wenn nicht der meisten jungen Frauen und Männer, die mit einem Magister- oder Dokortitel, dem Diplom einer Hochschule in

⁹ Weitere Informationen unter: www.zum-alten-eisen.org

¹⁰ Zit. Dietmar Köhler, Verein Zum Alten Eisen. Konzept „Arbeitslosensprecher/in“ Ebd.

¹¹ Weitere Informationen unter: www.generation45plus.at

¹² DIE ARMUTSKONFERENZ, Österreichisches Netzwerk gegen Armut und soziale Ausgrenzung, Koordinator Eugen Bierling-Wagner, www.armutskonferenz.at

der Tasche einen Arbeitsplatz suchen. Juristinnen und Juristen, die früher in erster Linie im öffentlichen Dienst gefragt waren, sehen sich mit Aufnahmestopps konfrontiert. In den Universitäten haben jetzt die Angehörigen der starken Geburtsjahrgänge um 1960 ihre Plätze eingenommen, die sie für die kommenden 20–25 Jahre behalten werden. Staat und Administration bauen Beamte ab, Neueinstellungen sind rar. Damit fallen vor allem die fixen, planbaren Karrieren weg, die früher Akademikern und mehr und mehr auch Frauen mit akademischer Ausbildung offen standen. Während aber auf der einen Seite die Akademikerquote in Österreich oft als zu gering eingeschätzt wird, bleibt selbst für Fachrichtungen wie Wirtschaft oder Technik, Chemie oder Physik die Nachfrage geringer als das Angebot. Philosophen oder Sprachwissenschaftlerinnen wissen von vornherein, dass sie kaum auf eine dauerhafte, gut bezahlte Stellung hoffen können. Politologinnen und Soziologen versuchen es mit Journalismus und haben dabei mehr oder weniger Erfolg. Allerdings ist von 4000 Mitgliedern der Journalistengewerkschaft die Hälfte ohne feste Anstellung.

Viele Studierende müssen sich ihren Lebensunterhalt zumindest teilweise selbst verdienen und nehmen so Kontakt mit der Arbeitswelt auf. Für einige entsteht daraus eine dauerhafte Beschäftigung. Andere bleiben Jahre oder gar Jahrzehnte in ungesicherten Übergangslösungen hängen, übernehmen Forschungsaufträge, die neben viel Arbeit wenig Einkommen, aber einige Anerkennung bringen. Für manche bleibt der Studienabschluss auf der Strecke, andere schaffen es mit Halbtags-Assistentenstellen, Lehraufträgen und Gelegenheitsarbeiten bis zur Habilitation, ohne deswegen mit einer fixen An-

stellung an einem Universitätsinstitut rechnen zu können.

Weder erstklassige Ausbildung noch Fleiß oder Flexibilität können heute einen reibungslosen Berufseinstieg garantieren. Abgesehen von wenigen Fachrichtungen – in denen sich die Anforderungen oft rapid ändern – gibt es keine klar vorgezeichneten Wege von der Ausbildung in den Beruf. Die jungen Erwachsenen müssen sich ihren Weg selbst suchen, um endlich, über allerlei Versuche, Weiterbildungen, Experimente ihren Platz im Leben zu finden. Dass dabei anderes, wie etwa der Zeitpunkt der Familiengründung, ebenfalls hinausgeschoben wird – manchmal auf Dauer – ist wenig überraschend.

4. Recht auf Arbeit und Einkommen

Arbeit ist eine gesellschaftliche Schlüsselkategorie, deren Veränderung auch alle anderen gesellschaftlichen Institutionen, Beziehungsstrukturen und Werte berührt. Wenn in Europa rund ein Fünftel der Bevölkerung im Erwerbsalter ohne Arbeit ist, braucht es neue Instrumente, um Arbeit sinnvoll zu verteilen und gleichzeitig jene Ausbildungsmöglichkeiten sicher zu stellen, die für die weitere Entwicklung notwendig sind, damit auch die Einkommen gesichert werden können.

4.1 Flexibilität braucht Gestaltung

Flexibilität muss politisch gestaltet werden. Manches, was heute in der Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik widersprüchlich scheint, kann im Zusammenhang einer Ausrichtung auf Zukunft interpretiert werden.

– Wenn es darum geht, die Lebensarbeitszeit über einen längeren Zeitraum zu verteilen, ist die Möglichkeit, Elternurlaub (Erziehungsgeld)

- in Anspruch zu nehmen, eine sinnvolle Einrichtung. In ähnlicher Weise müssten Sabbatzeiten – wie sie heute etwa UniversitätslehrerInnen zustehen – für alle Berufsgruppen ermöglicht werden. Jede und jeder müsste unter bestimmten Voraussetzungen Anspruch auf bezahlte Auszeit haben, für Weiterbildung, für familiäre Aufgaben, für freies Engagement – oder einfach zur persönlichen Neuorientierung.
- Recht auf Bildung muss ein Recht auf Weiterbildung im Laufe des Lebens einschließen. Um den Herausforderungen der Entwicklung zu entsprechen, ist Weiterbildung für die arbeitenden Menschen wie auch für die Wirtschaft eine Voraussetzung, um im internationalen Wettbewerb bestehen und das erreichte Niveau halten zu können. So müssen vor allem Arbeitslose jeden Alters die Möglichkeit zum Erwerb zusätzlicher Fähigkeiten und Kenntnisse bekommen. Arbeit zu verteilen darf nicht bedeuten, dass manche dauerhaft von Erwerbsarbeit ausgeschlossen bleiben. Ein Recht auf Bildungsmaßnahmen für unter 25-jährige und über 50-jährige Arbeitslose, wie es Anfang 2004 in Österreich beschlossen wurde, ist durchaus sinnvoll, darf aber nicht dazu führen, andere Altersgruppen von Aus- und Weiterbildung auszuschließen.
 - Wenn Erwerbsarbeit notwendiger und sinnvollerweise flexibel gestaltet werden muss, braucht es auch eine Reform der Absicherung der Standardrisiken. Allgemeine Bürgerrechte statt erwerbsbezogener Rechte müssten die Lebensgrundlage sichern – auch in Perioden freiwilliger Auszeit, die möglich sein müssten ohne Begründung und Rechtfertigungszwang.
 - Wenn der Anteil des Faktors Arbeit an der gesellschaftlichen Wertschöpfung rückläufig ist, kann die Finanzierung des Sozialstaats im bisherigen Ausmaß über erwerbsbezogene Abgaben weder sinnvoll noch gerecht sein. Die durch diese Finanzierungsform erst geschaffene „Unfinanzierbarkeit“, entspricht nicht den realen Gegebenheiten einer reichen Gesellschaft und einer hoch produktiven Wirtschaft.

4.2 Recht auf Einkommen

Ein Bürgerrecht auf Einkommen muss aus Steuern finanziert werden, die gerecht auf all jene verteilt sind, die sie tragen können. In Bezug auf die Wirtschaft sollte der Faktor Arbeit entlastet, und statt dessen sollten zum Beispiel die gesamten Betriebsausgaben und/oder ökologische Faktoren verstärkt zur Abgabeberechnung herangezogen werden. Gleichzeitig müsste die Solidarität über die Erwerbstätigen hinausgreifen und alle einbeziehen, die einen Beitrag zu leisten vermögen. Dazu gehören neben privaten Vermögen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten angesammelt haben und nun an die nächste Generation vererbt werden, auch hohe Erwerbseinkommen und Pensionen. Höhere Verbrauchssteuern für Güter, die nicht den Grundbedarf betreffen, könnten so ebenfalls zu einer gleichmäßigeren Verteilung der Lasten beitragen.

Für Johannes Paul II. gilt laut seiner bereits zitierten Enzyklika *Laborem exercens*: „Die Pflicht, den Arbeitslosen ausreichende Mittel für ihren und ihrer Familien Lebensunterhalt zuzuführen, entspricht dem Grundprinzip der für diesen Bereich gültigen sittlichen Ordnung, näm-

lich dem Prinzip der gemeinsamen Nutzung der Güter, oder, anders und einfacher ausgedrückt, dem Recht auf Leben und Unterhalt“¹³.

Was hier in Bezug auf die Arbeitslosigkeit gesagt wird, gilt in einer sich wandelnden Arbeitsgesellschaft wohl für alle, die vorübergehend – oder für längere Zeit – ihr Leben nicht durch Erwerbsarbeit sichern können. So verstehen es auch die österreichischen Kirchen in ihrem Sozialwort:

*„Die Kirchen treten ein für eine den heutigen Herausforderungen entsprechende Weiterentwicklung des Sozialstaats und deshalb für eine breite Diskussion aller gesellschaftlichen Kräfte darüber, wie eine grundlegende sozialpolitische Absicherung für alle eingerichtet werden kann“ (225).*¹⁴

5. Für eine neue Sicht von Arbeiten und Leben

Im Sozialwort der Kirchen heißt es zum Abschluss des Kapitels über die Arbeit:

„Jeder Mensch hat Würde – unabhängig von Erwerbsarbeit und Leistung. Darum bedarf es einer gerechten Verteilung von gesellschaftlicher Arbeit und gesellschaftlichem Einkommen.

Arbeiten zum Erhalt der Schöpfung, pflegende, vorsorgende, regenerierende Tätigkeiten sind unverzichtbar und dem gemäß zu bewerten und existenziell abzusichern. In diesem Zusammenhang wurde in vielen Einsendungen zum Sozialwort die Einfüh-

*rung einer bedarfsorientierten Mindestsicherung oder eines allgemeinen Grundeinkommens zur Diskussion gestellt“ (176).*¹⁵

Arbeit ist menschliches Tun, das dem Leben dienen soll. Wenn Arbeit zum „höchsten Gut“ wird, wird das Mittel zum Ziel.

Wirtschaftliche Weiterentwicklung – und damit auch die Schaffung von Erwerbsarbeitsplätzen – kann nicht forciert werden, ohne – über die Verhältnisse im eigenen Land hinaus – Rücksicht zu nehmen auf die Gegebenheiten in der Einen Welt, die Lebensbedingungen der Menschen des Südens und der Zukunft. Es wird in manchen Bereichen auch darum gehen müssen, Grenzen zu akzeptieren, nachhaltiger und bewusster zu wirtschaften, materielles Wachstum zu hinterfragen. Dies wird nicht ohne Einfluss auf Erwerbsarbeit bleiben.

Um die Unsicherheiten der Flexibilisierung der Erwerbsarbeit zu vermindern, muss die Lebensgrundlage gesichert sein, auch in Zeiten ohne Erwerbsarbeit. Dies ist die Voraussetzung dafür, Arbeit – bezahlte und unbezahlte – entsprechend den Notwendigkeiten des Lebens der Einzelnen und der Wirtschaft sinnvoll verteilbar zu machen und neue Formen von Arbeit und Engagement zu ermöglichen. Vor allem aber könnte damit der Wert von Zeit, von Freiheit und Gemeinschaft neu entdeckt werden.

¹³ Laborem exercens Nr. 18 (2).

¹⁴ Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003, 84.

¹⁵ Ebd., 73.

Position

Zwischenrufe zur Lage des Sozialstaats

**Reinhard Marx /
Bernhard Nacke
Gerechtigkeit
ist möglich**

*Zwischenrufe zur Lage
des Sozialstaats
144 Seiten, Paperback
€ 12,90 / SFr 23.50
€[A] 13,30
ISBN 3-451-28394-8*

Was wird aus den Renten?
Wer kann sich noch leisten
krank zu werden? Wo gibt
es Arbeit für Millionen von
Arbeitslosen? Reinhard Marx
leitet die Kommission „Ge-
rechtigkeit und Frieden“ der
Deutschen Bischofskonferenz
und hat die kirchliche „Aktion
Arbeit“ zur Unterstützung
Arbeitsloser ins Leben ge-
rufen. Zusammen mit Bernhard
Nacke bringt er den Beitrag
der Katholischen Soziallehre
in die aktuelle Diskussion ein:
Reformen brauchen mehr als
bloßen Pragmatismus. Sie
brauchen Kriterien für verant-
wortbare Entscheidungen.



Erhältlich in jeder Buchhandlung !

Europapreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

HERDER

Brot und Rosen

Betriebsseelsorge als pastoraler Entwurf für die Zukunft?

Die kategoriale Seelsorge dort, wo Menschen einen Großteil ihrer Erwerbsarbeit verbringen, hat sich in der Diözese Linz als eine tragfähige Brücke zwischen Kirche und Arbeitswelt etabliert. Die Autorin, Leiterin des Bereiches Arbeit und Betrieb im Pastoralamt der Diözese Linz, stellt theologische und gesellschaftliche Hintergründe sowie Zielrichtung und aktuelle Herausforderungen dieses kirchlichen Engagements vor – als Modell für eine solidarische, prophetische und missionarische Kirche. (Redaktion)

Seit fünfzig Jahren gibt es in Österreich „Betriebsseelsorge“ als speziellen kategorialen Pastoralansatz. In dieser Zeit hat sich die Arbeitswelt massiv verändert. Angesichts des rapiden Wandels vor allem im vergangenen Jahrzehnt stellt sich die Frage, wieweit Betriebsseelsorge auch heute noch eine bedeutsame Brücke zwischen Arbeitswelt und Kirche sein kann.

Dazu sind die Spezifika von Betriebsseelsorge gestern und heute ebenso zu klären wie die künftigen Herausforderungen.

Betriebsseelsorge als pastoraler Ansatz

Arbeit prägt menschliche Identität

Auf die Frage: „Was bist du?“ antworten wir in der Alltagskommunikation zumeist mit unserer Berufsbezeichnung. „Ich bin Krankenschwester“, „Ich bin Verkäufer“, „Ich bin Bauarbeiter“, „Ich bin Werbegrafikerin“...

Arbeit ist ein elementarer Teil unseres Lebens. Freilich ist Arbeit mehr als eine berufliche Tätigkeit, und doch ist unsere Identität stark davon geprägt, in welchem beruflichen Kontext wir unser Geld verdienen.

Arbeit ist für ein sinnvolles, geglücktes Leben ebenso bedeutsam wie unsere persönlichen/partnerschaftlichen Beziehungen oder unser Glaube. Die drei Bereiche Arbeiten – Lieben – Glauben sind für jede Seelsorge zentral; wie drei Kreise, die einander überschneiden, führt jeder genannte Bereich zu den anderen.

Wenn wir mit Menschen über ihre Arbeit ins Gespräch kommen, geht es auch darum, wie sich ihre Arbeit auf ihr Privatleben, auf ihre Familien und Beziehungen auswirkt, welche Fragen nach Sinn, nach Lebenssinn und Glauben sich stellen.

Betriebe und Arbeitsstätten sind Orte pastoralen Handelns

Betriebsseelsorge geht dort hin, wo Menschen einen Großteil ihrer (bezahlten) Arbeit verrichten, in die Betriebe, zu den Arbeitsplätzen. Die Kontaktarbeit – durch eigene Arbeitseinsätze der Seelsorgerinnen und Seelsorger, Besuche in den Betrieben, regelmäßige Gespräche mit den Betriebsräten, Teilnahme an Betriebsversammlungen, liturgische Feiern vor Ort, Aktionen an den Werksmauern ... – wird erfahrbar gemacht, dass Kirche dort ist, wo sich für

viele Menschen Glück und Unglück, Sinn oder Sinnleere, Freude und Leid entscheiden, nämlich am Arbeitsplatz.

Es geht dabei um konkrete Fragen wie:

- unter welchen Bedingungen Menschen ihr tägliches Brot verdienen,
- ob der Arbeitslohn ihre Existenz sichert,
- ob junge Menschen überhaupt die Chance auf einen Beruf bekommen,
- ob Arbeit bis ins Alter möglich ist oder ob Menschen durch Stress und krankmachende Jobs den Belastungen nicht mehr standhalten können,
- ob Ältere bei Arbeitsplatzverlust noch Aussicht auf eine Anstellung haben oder in einer jungen, flexiblen Gesellschaft nur noch „schwer vermittelbar“ sind,
- ob Arbeitslosigkeit als Übel erkannt und Menschen der Wiedereinstieg in den Arbeitsprozess ermöglicht wird,
- ob Menschen im Fall von Arbeitslosigkeit, von Krankheit oder im Alter abgesichert sind ...

Theologie übt Kritik an Strukturen

Rücken wir die Arbeit ins Zentrum unseres theologischen Nachdenkens, so geht es nie nur um die Arbeit an sich. Es geht immer auch um die Rahmenbedingungen, unter denen Arbeit geschieht, um Strukturen, die Menschen fördern oder hemmen, die Leben ermöglichen oder schädigen. Hier kann Seelsorge nicht positionslos sein. Indem daher Strukturen auf ihre Lebensförderlichkeit hin geprüft werden und man zu Gunsten der arbeitenden Menschen Partei ergreift, ist seelsorgliche Tätigkeit immer auch politisch.

Der überwiegende Teil der Menschen musste – und muss bis heute – durch Arbeit versuchen, die eigene Existenz

zu sichern. Von der Theologie her auf die Arbeitswelt zu sehen, heißt in einem ökonomischen Zusammenhang die Gottesfrage zu stellen. Dagegen wehrt sich die Wirtschaft mit dem Verweis auf Sachzwänge und die Inkompetenz der Theologie in Wirtschaftsfragen. Und doch, die Frage nach Gott ist die Frage nach dem Menschen. Es ist die Frage, wem bestimmte Strukturen dienen, wessen Interessen sich durchsetzen, es ist die Frage nach den Gewinnern und Verlierern. Aus christlicher Perspektive auf die Arbeitswelt zu sehen, heißt dazu herausgefordert sein, Partei zu ergreifen für jene, die im sogenannten freien Markt „draufzahlen“.

Betriebsseelsorge trifft ihre Option für die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer

Damit ist die Option klar. Es geht der Betriebsseelsorge um jene Menschen, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen. Bei der österreichischen Pastoraltagung 1978 wurde dies wie folgt beschrieben: „Frauen und Männer, die überwiegend in untergeordneten Positionen beschäftigt sind, wenig geschätzte und niedrig entlohnte Arbeit verrichten; sie haben den geringsten Ausbildungsstand, die geringsten Aufstiegschancen, den geringsten Anteil an den in unserer Gesellschaft geschätzten Gütern. Sie und ihre Angehörigen unterliegen der ganzen Härte der Unselbständigkeit“.¹

Die Kluft zwischen Kirche und Arbeiterschaft wirkt bis heute nach

Trotz der Anfänge der katholischen Soziallehre mit der Enzyklika „*Rerum novarum*“ 1891 von Papst Leo XIII. ist es der Kirche nicht gelungen, sich

¹ Josef Mayr, Der Mensch im Mittelpunkt. Die Betriebsseelsorge in der Diözese Linz, in: Jahrbuch der Diözese Linz 1987, 54.

nachhaltig zu den ArbeiterInnen zu bekehren und deren Sorgen und Nöte zum Ausgangspunkt für die Seelsorge zu machen. In einer Zeit, in der massenweise ArbeiterInnen vom Land in die Städte zogen, um Arbeit zu finden, hat die Kirche es größtenteils versäumt, die Menschen in die Betriebe zu begleiten, an Orte, wo Menschen 16 Stunden am Tag zu Hungerlöhnen ohne rechtliche Absicherung schufteten und auch ihre Kinder verelendeten.

Nach dem 2. Weltkrieg gab es in der katholischen Kirche Österreichs verstärkte Anstrengungen in Richtung Arbeiterschaft. Die Versäumnisse und die Mitschuld am blutigen Bürgerkrieg 1934 waren bewusst. Die Zeit des NS-Regimes hatte die Erkenntnis gestärkt, dass Kirche als Organisation außerhalb der Parteien angesiedelt werden muss. Dennoch war das Verhältnis zur Sozialistischen Partei Österreichs, welcher sich der Großteil der ArbeiterInnen verbunden fühlte, und zu vielen sozialistischen GewerkschafterInnen nachhaltig gestört. Das Naheverhältnis zu jener politischen Macht, welche die Rechte der ArbeitInnen unterdrückt hatte, wurde der Kirche kaum verziehen. Es fiel vielen ChristInnen schwer, ihre politische Beheimatung in der SPÖ zugleich mit einem Engagement in der Kirche zu verbinden.

Nach dem 2. Weltkrieg brauchte es also deutliche Signale, dass es die Kirche mit den ArbeitnehmerInnen ernst meint, und zwar nicht in paternalistischer Weise (nach dem Motto: „Wir reden für euch mit den Mächtigen und erinnern sie an ihre Pflichten“), sondern als klare Botschaft: „Wir unterstützen euch in eurem Kampf um eure Rechte, wir stehen an eurer Seite“. Behutsame Kontakte und Kooperationen

zwischen Kirchlicher ArbeitnehmerInnenbewegung (KAB) und Katholischer ArbeiterInnenjugend (KAJ) einerseits und Gewerkschaft und Arbeiterkammer andererseits waren in der Lage, Misstrauen und Vorbehalte abzubauen.

Der Brückenschlag zwischen Kirche und Arbeiterschaft war möglich

Inspiriert von Kardinal Joseph Cardijn gelang KAJ und KAB der Brückenschlag. Dessen markante Aussagen wie: „Jeder Arbeiter ist mehr wert als alles Gold der Erde“ oder: „Die besten Apostel der Arbeiter sind die Arbeiter selbst“ motivierten Menschen, sich zu engagieren und im Geiste Jesu in den eigenen Betrieben von Gott, von ihrem Glauben, von ihren Visionen zu erzählen.

Dieses Nachgehen und Mitgehen mit der Arbeiterschaft durch AktivistInnen war in Betrieben und in den Pfarren jedoch nur begrenzt möglich. Das ehrenamtliche Engagement brauchte Unterstützung in den großen Industriezonen. Betriebsseelsorgezentren wurden als Verortung gegründet, und Hauptamtliche übernahmen die Kontaktarbeit in den Betrieben. Hier liegt der Ursprung der Betriebsseelsorge. Zugrunde lag die Erfahrung, dass es eine Freistellung für diese Aufgabe und die spezielle Beauftragung von Seiten der Kirchenleitung braucht, um als offizielle GesprächspartnerInnen für Gewerkschaft und Unternehmensleitungen anerkannt und in den Betrieben selbst pastoral tätig zu werden.

Die ersten Priester, die einen Arbeitseinsatz in einem Werk machten, wurden noch skeptisch bis feindlich begrüßt. Die Erfahrung, dass die Kirche bisher oft auf der anderen Seite stand, saß noch zu tief. Doch jene Seelsorger, die als Hilfsarbeiter im Werk die Arbeitssituation hautnah erlebten, kamen

immer wieder und erwiesen sich als verlässliche Bündnispartner.

In Oberösterreich entstanden elf Betriebsseelsorgezentren². Nach kirchlichen Sparmaßnahmen gibt es noch neun Standorte. Dieses Angebot der „Fernstehendenpastoral“ ist daher nicht flächendeckend. Zur Zeit sind es vorwiegend hauptamtliche Laien, die als Betriebsseelsorgerinnen und Betriebsseelsorger Menschen speziell in der Arbeitswelt begleiten.

Betriebsseelsorgearbeit ist vielfältig

Die Arbeit von BetriebsseelsorgerInnen besteht darin,

- Kontakte in den Betrieben aufzubauen,
- einzelne Menschen zu begleiten, oft auch in besonders schwierigen Situationen, wie etwa am Mobbingtelefon;
- Runden zu initiieren – Gruppen, die sich regelmäßig treffen, um ihre persönlichen, beruflichen und gesellschaftlichen Themen auf dem Hintergrund der christlichen Botschaft zu reflektieren und Veränderungsschritte zu setzen im Sinne der Methode von Cardijn: Sehen – Urteilen – Handeln;
- Bildungsveranstaltungen zu organisieren – Bildung als Information, für persönliche Entwicklung und als Ermutigung und Befähigung zu Engagement;
- zu Gottesdiensten und spirituellen Angeboten einzuladen;
- Kontakte zu den Interessensvertretungen der Arbeitnehmer wahrzunehmen, mit gesellschaftspolitischen Gruppen zu kooperieren, um Stimme zu sein für eine gerechtere Gesellschaft;
- Ehrenamtliche zu motivieren und zu begleiten;
- sowie in einem Zentrum Treffpunkt und Beheimatung anzubieten.

Arbeit scheint nahezu ein Tabuthema in der Pfarrseelsorge zu sein, und in Zeiten, in denen es in der Arbeitswelt immer schwieriger wird, fällt es Menschen schwer, darüber zu sprechen, was sie bedrückt. Sie haben Angst, schämen sich, wollen den Druck und die Belastung ungern zugeben. „Wenn ich aus der Firma rausgehe, will ich nichts mehr hören.“ Es braucht einen besonderen theologischen und methodischen Ansatz, um über Arbeit ins Gespräch zu kommen.³ Es ist nötig, die Sprache der Arbeitswelt und die Welt der Bibel und der Theologie zu verbinden, es gilt, Ökonomie und Spiritualität aufeinander zu beziehen. Für diese pastorale Arbeit, in der Beharrlichkeit, die unbändige Vision einer gerechteren Welt, die Analysefähigkeit für Strukturen, das Gespür für die Menschen und vor allem eine klare Option gefragt sind, braucht es wohl eine besondere Berufung. Marianne Seiringer, eine mittlerweile pensionierte Betriebsseelsorgerin, hat dies einmal so formuliert: „Man muss die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer mögen.“

² 2003 hat die Christliche Betriebsgemeinde Voest, das älteste Betriebsseelsorgezentrum, ihr 50-Jahr-Jubiläum gefeiert. Die Anfänge der Betriebsseelsorge sind eng mit Pfarrer Josef Holzmann verbunden. Dieser war hier nach dem 2. Weltkrieg als Flüchtlingsseelsorger tätig und wandte sich im Lauf seiner Tätigkeit zunehmend den Lehrlingen, Arbeitern und Arbeiterinnen zu. Sein Nachfolger Hans Innerlohinger wurde 1963 vom Linzer Diözesanbischof offiziell als erster Betriebsseelsorger bestellt.

³ Hier ist das Bildungshaus Betriebsseminar in Linz der wichtige Aus- und Weiterbildungsort für Österreich, wo Pastoral in der Arbeitswelt reflektiert und weiterentwickelt wird.

Aktuelle Herausforderungen

Arbeitswelt in Zeiten des Turbo-kapitalismus

Die Arbeitswelt ist im Umbruch. Was wir in den Betrieben erleben, ist Verunsicherung. Es gibt die Angst, den Arbeitsplatz zu verlieren, nicht mehr schnell genug, gebildet genug, jung genug zu sein. Unternehmensentscheidungen werden weit entfernt von den Betroffenen gefällt und sind oft schwer nachvollziehbar. Arbeitsplätze verkommen zum Spielball der Börse und von Aktienkursen. Kleine Unternehmen sind immer stärker den globalen Zusammenhängen ausgeliefert. Ganze Berufsgruppen werden aus den Betrieben ausgegliedert, wie Reinigung oder Verpflegung. In vielen Betrieben gibt es Beschäftigte mit unterschiedlichen Arbeitsverträgen. Privatisierungen und häufiger Eigentümerwechsel verbreiten Unsicherheit. Soziale Bereiche werden ökonomisiert, der Mangel an Personal fördert das Burn-out-Syndrom. Das Betriebsklima ist geprägt von Angst, Konkurrenz und dem Versuch, selbst im System zu überleben, auch wenn es auf Kosten anderer geht. Sündenbockmechanismen entstehen, es kommt zur Ausgrenzung von KollegInnen. Immer mehr ArbeitnehmerInnen erkranken und/oder versuchen durch Suchtverhalten ihre Anspannung zu bewältigen.

Die neuen Schlagwörter sind Flexibilität und Geschwindigkeit

„Die Arbeitswelt wie sie uns seit Jahrzehnten vertraut war, ist einem tiefgreifenden Strukturwandel unterworfen, beschleunigt durch technische Entwicklungen und weltweite Verflech-

tungen. An die Stelle oft lebenslanger Beschäftigung im gleichen Beruf, beim selben Arbeitgeber treten neue, im Lauf eines Erwerbslebens wechselnde Jobs, neue Formen der Beschäftigung und der Zusammenarbeit, flexible Zeitstrukturen und die Forderung nach lebenslangem Lernen.“ So beschreibt das ökumenische Sozialwort der Kirchen in Österreich⁴ die Situation.

Was dieser Wandel bei den Menschen bewirkt, analysiert der US-amerikanische Soziologe Richard Sennett in seinem Buch „Der flexible Mensch“⁵. Besonders beschäftigt er sich mit der Frage, welche Auswirkungen der Turbo-kapitalismus durch seine Forderung nach Flexibilität auf den Menschen als Individuum und als Teil einer Gemeinschaft hat.

Der Titel der englischen Originalausgabe lautet bezeichnenderweise: „Corrosion of Character“. Sennett ortet nämlich eine massive Bedrohung für die Sinnfrage des Menschen. Anhand von Beispielen zeigt er auf, was es bedeutet, wenn Menschen auf der Suche nach Jobs immer wieder ihren Wohnsitz verlegen müssen, wenn es keine Arbeitsplatzsicherheit gibt und Firmen je nach Bedarf Menschen kündigen, wieder einstellen, wieder kündigen. Loyalität zu einem Betrieb ist nicht mehr gefragt. Es gibt keine Karrieren mehr im Sinn eines zumindest teilweise vorgezeichneten Berufsweges mit regelmäßigen Vorrückungen und steigendem Einkommen bei zunehmendem Alter. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gab es Karriereaussichten selbst für schlecht bezahlte Jobs, zumindest in dem Sinn, den Kindern eine bessere Zukunft zu ermöglichen.

⁴ Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Sozialwort, Wien 2003, (162).

⁵ Richard Sennett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 2000.

Im flexiblen Kapitalismus gibt es keine Sicherheit mehr, und dies nicht nur für die Niedriglohngruppen, die ständig von Kündigung und Auslagerung bedroht sind. Auch immer größere Teile der sogenannten Mittelschicht, also gut ausgebildete Personen, sind nun davon betroffen.⁶

Die Unsicherheit wirkt sich auf partnerschaftliche Beziehungen, auf Familien aus, die zusätzlich damit belastet werden, jene Defizite abdecken zu sollen, die durch die Entwicklungen in der Arbeitswelt entstehen. Überforderungen sind hier vorprogrammiert. Der Flüchtigkeit der Jobs entspricht zunehmend die Flüchtigkeit von Beziehungen. Von Lebensabschnittspartnern ist nun die Rede. Menschenleben bestehen immer mehr aus Episoden, und es wird schwierig, Identität und Lebensgeschichte zu einer Erzählung zu bündeln.

Verantwortlich gemacht dafür wird der „Wandel“: Es gibt nunmehr Macht ohne Autorität. „Eine Autoritätsfigur ist jemand, der für seine oder ihre Macht Verantwortung übernimmt ... Wenn die Verantwortung beim ‚Wandel‘ liegt, wenn jeder ein ‚Opfer‘ ist, verschwindet die Autorität, denn niemand kann verantwortlich gemacht werden – gewiss nicht dieser Manager für seine Entlassungen. Statt dessen soll der Druck der Kollegen die Arbeit des Managers tun.“⁷

Was wir in den Betrieben feststellen, ist eine massive Verschlechterung des Arbeitsklimas, denn Misstrauen hat Einzug gehalten – wer kann schon sagen, wen es bei der nächsten Kündigungswelle treffen wird. „Leistungsschwä-

chere“ mitzuschleppen, können sich Teams und Betriebe nicht mehr leisten.

Gesellschaft und Politik

Gesellschaftlich wird das Scheitern an diesem „Wandel“ individualisiert. Die neuen Parolen sprechen von den „Tüchtigen“, den Leistungsträgern der Gesellschaft, ganz so, als müsste man etwas nur wirklich wollen, um dann jederzeit von den Veränderungen profitieren zu können.

Dies ortet Thomas Assheuer in seiner Beschreibung des Menschen als „Ich-AG“: „Mit leichter Übertreibung könnte man sagen: ‚Freiheit‘ ist das Hauptwort eines Staates, dem Kapitalabwanderung und Globalisierung, Überalterung und Massenarbeitslosigkeit die Quellen des Reichtums abgraben. Deshalb steuert er seine Bürger so, dass die zu Selbstversorgern heranwachsen und mit wachsender Selbstverwendungsfreude ihre Geschicke selbst in die Hand nehmen. Nicht mehr Staat und Gesellschaft, sondern der multioptional einsetzbare Einzelne bildet nun den Knotenpunkt aller Verhältnisse. Im Fall der Ich-AG ist jeder Einzelne sogar Arbeiter und Unternehmer in einer Person; er ist Selbstmanager und Direktvermarkter und damit allein zuständig für Scheitern und Gelingen seines Lebens.“⁸

Die Ideologie der „Ich-AGs“ prägt die Menschen. Die Erwartungen, es allein schaffen zu können, der Wunsch, selbst zu den Gewinnern zu gehören, lässt viele Menschen taub werden für die Notwendigkeit eines Miteinanders. Viele soziale Errungenschaften werden

⁶ So sind in Österreich von etwa 3,2 Millionen Beschäftigten mehr als 700.000 mindestens einmal im Jahr arbeitslos. Die Zahl ist steigend.

⁷ Sennett (s. Anm. 5), 153.

⁸ Thomas Assheuer, Ich-AG, Leben auf eigene Rechnung, in: Die Zeit vom 17.12.2003, Nr. 52, 39.

dabei als selbstverständlich angesehen. Dies trifft zum Beispiel auch die Gewerkschaften, auf deren Unterstützung immer mehr verzichten zu können meinen, etwa im Sinn von: „Meinen Vertrag handle ich mir mit meinem Chef selbst aus“. Zumal sich MitarbeiterInnen kleiner Firmen im selben Boot mit ihren rund um die Uhr arbeitenden Chefs erleben oder oft die momentanen Eigentumsverhältnisse ihrer Großfirma nicht kennen.

Dem Turbokapitalismus entspricht auch eine neue Form der Politik. Sie redet von Freiheit und verkehrt doch nur das Prinzip der Subsidiarität: Was der Staat – angeblich – nicht mehr leisten kann, dafür soll der Einzelne selbst vorsorgen (Gesundheit, Pension).

Begriffe wie sozialer Ausgleich, Umverteilung der Lasten, solidarisches Umlageverfahren gelten als alte Muster, die laut modernem Jargon nur zur Entmündigung der BürgerInnen beigetragen hätten. War soziale Ungleichheit in früheren Zeiten ein Auftrag für die Politik, umverteilend einzuschreiten, so hat sie sich in den letzten Jahren in der Diktion der Entscheidungsträger von einem nicht zu verhindernden Übel zu einer geradezu „gottgegebenen“ Ungleichheit gewandelt. Das Recht der Stärkeren wird nicht mehr kritisch hinterfragt. Eine solche Sicht lässt jene ungeschoren, deren Machtkonzentration die Märkte diktiert. Lapidar konstatiert Sennett: „Ohne bürokratisches System, das Wohlstandszuwächse innerhalb einer Hierarchie verteilt, streben Gewinne zu den Mächtigsten; in regellosen Institutionen werden die, die in der Lage sind, alles zu nehmen, dies auch tun. Die Flexibilität verstärkt die Ungleichheit.“⁹

„Es ist unmöglich, Gott und dem Mammon zu dienen“

Wie begründet Betriebsseelsorge ihre Kritik der gegenwärtigen Entwicklungen?

Gottes- und Nächstenliebe sind in der jüdisch-christlichen Tradition untrennbar verbunden. Der Glaube an den Gott des Exodus bedeutet, auch heutige Formen von Arbeitsausbeutung aufzudecken. Der Glaube an Gott, der in Jesus Mensch geworden ist, bedeutet, auch heute Option für die Armen und Unterdrückten zu ergreifen.

Im Sinne der Propheten gilt es Ungerechtigkeit aufzuzeigen, den Götzen dienst anzuprangern. Es ist eben unmöglich, zwei Herren zu dienen, Gott und dem Mammon.¹⁰ Die heutigen Finanzschauplätze dieser Welt sind zu Orten der Götzenverehrung geworden, wo Tausende Menschen dem Profit einiger weniger geopfert werden.

Doch wie stellt sich Betriebsseelsorge diesen Herausforderungen?

Betriebsseelsorge als solidarische, prophetische und missionarische Kirche

1. Solidarische Kirche

Betriebsseelsorge kann als Inbegriff für kirchliches Engagement in der Arbeitswelt gelten. Die Zugänge zu den Betrieben werden für die Betriebsseelsorge schwieriger. Arbeitsverdichtung lässt kaum mehr Gespräche zu, die MitarbeiterInnen wechseln häufig, die Eigentümer, welche Betriebsbesuchen zustimmen müssen, sind oft weit weg oder schwer ausfindig zu machen. Wenn die Leute aus dem Betrieb gehen, wollen sie am liebsten nichts mehr da-

⁹ Sennett (s. Anm. 5), 119.

¹⁰ Mt 6,24–33. Vgl. S. Lederhilger (Hg.), *Gott oder Mammon?* (LPTB 6), Frankfurt/M. 2001.

von wissen. Der Stolz auf eine Firmen-zugehörigkeit wird zunehmend eine Rarität.

Was im beruflichen Umfeld geschieht, wirkt jedoch nach. Menschen suchen Orte, an denen sie in geschütztem Rahmen darüber reden können, wie es ihnen geht. Anonyme Gelegenheiten wie das Telefon oder offene Treffpunkte gewinnen dabei an Bedeutung. Betriebskontakte und Öffentlichkeitsarbeit sind unerlässlich, um bekannt werden zu lassen, wofür die Betriebsseelsorge steht, und um ein Angebot zum Andocken zu machen.

Kontakte ergeben sich auch bei besonderen Anlässen oder bei Aktionen im Umfeld von Betrieben¹¹. So war das Dabei-Sein der BetriebsseelsorgerInnen bei den verschiedenen größeren Streiks im Jahr 2003 wichtig. In Österreich, wo üblicherweise nur Streiksekunden gezählt werden, stellten die großen Streiks im Vorjahr für die Beteiligten eine Ausnahmesituation dar, die mit viel Unsicherheit und Angst belastet war. Es wurde aber auch große Solidarität unter den Menschen in einzelnen Betrieben und insgesamt spürbar.

Offene Orte und kleine Gemeinschaften bieten Erfahrungsraum für Solidarität. In diesem Getriebensein, das oft in ein Sichttreibenlassen mündet, in dem Oberflächlichkeit auch die menschlichen Beziehungen prägt, weil für Tiefe Zeit, stabiler Ort und Vertrauen nötig sind, braucht es kleine Gemeinschaften mit Platz für einzelne Lebensgeschichten. Sich in diesen Runden regelmäßig zu treffen, wird wieder bedeutsamer. Die Betriebsseelsorge bietet Räume an, in

denen Menschen einfach da sein können, in denen Vertrauen wachsen kann, ein Verorten möglich ist. Dazugehören und Gebrauchtwerden widersprechen der Erfahrung in der Arbeitswelt, in der jede/r problemlos ersetzbar geworden ist. Betriebsseelsorgezentren sind daher Orte, an denen Solidarität erlebt und erprobt werden kann.

Scheitern wird enttabuisiert und auch auf der gesellschaftlichen Ebene bearbeitet. Gerade heute ist es schwierig, sich einzugestehen, „nicht gut genug zu sein“. Aus dem System herauszufallen, kann sehr häufig endgültig sein. Betriebsseelsorge kümmert sich um die Frage des Scheiterns.¹² Sie unterstützt bei der Verarbeitung auf der individuellen Ebene und stellt den Bezug zum gesellschaftlichen Ganzen her.¹³ So wird Selbstbewusstsein gestärkt und Energie für solidarischen Einsatz eröffnet, ohne den noch nie Verbesserungen in der Arbeitswelt und der Gesellschaft erreicht worden sind. Es braucht langfristige und nachhaltige Perspektiven und innovative Ansätze.

2. Prophetische Kirche

Betriebsseelsorge ist politische Stimme der Kirche. Wie bereits aufgezeigt, hat die Theologie der Arbeit immer auch mit Strukturen zu tun und besitzt daher eine politische Komponente. Es geht um Wertefragen, um ethische Fragen und damit um die Kompetenz der Kirche. Es geht nicht um ein Besserwissen oder um den moralisch erhobenen Zeigefinger, wohl aber um ein klares Einbringen in den gesellschaftlichen Diskurs.

¹¹ Aktion „Kaufnixtag“ am 8. Dezember oder Tourbus der Kampagne „Gute Arbeit“.

¹² So bietet das Mobbingtelefon der Betriebsseelsorge kostenlose, vertrauliche Erstberatung für Betroffene an und ist damit eine Beratungsstelle, an die verwiesen werden kann.

¹³ So setzt die Kampagne GUTE ARBEIT bei den individuellen Erfahrungen an und öffnet den Blick auf strukturelle Zusammenhänge und notwendige Solidarität.

Oft genug heißt das, mit eigenen Positionen anzuecken, belächelt oder angefeindet zu werden – selbst in den eigenen kirchlichen Reihen. Wichtig ist dabei die Erfahrung des Rückhalts durch den Diözesanbischof, wie dies in Linz durch den sozial engagierten Bischof Maximilian Aichern geschieht.

Betriebsseelsorge benennt Differenzen und bezieht Position. Zur Zeit hört man vielfach die Schlagwörter von Freiheit und Gleichheit, oder es ist die Rede davon, dass Lasten gleichmäßig verteilt werden müssen. Eine oberflächliche Gleichmacherei verschleiert jedoch die herrschenden Verhältnisse und verstärkt die soziale Schieflage.

Den Gegensatz Kapital und Arbeit gibt es nach wie vor. Die Protagonisten haben sich allerdings verändert. Auf der einen Seite gibt es die Finanzmärkte, deren Börsengewinne und -verluste quartalsmäßig Firmenstrategien beeinflussen, Großkonzerne, die ihre Gewinne „steuersparend parken“, auf der anderen Seite sind Menschen, die als unselbstständig Beschäftigte, durch Werkverträge, als kleine, mittelständische Unternehmer oder als „neue“ Selbstständige ... ihren Unterhalt verdienen und oft nicht einmal das, trotz einem oder mehrerer Jobs („Working poor“). Konkret ist es freilich nicht so einfach, mit welcher Seite sich jemand identifiziert. Wer ein Sparbuch besitzt, in einen Pensionsfonds einzahlt oder Aktien kauft, identifiziert sich oft mit der Argumentation jener, die wirklich in hohem Maß davon profitieren, wenn Gewinne und Kapitaleinkommen kaum

besteuert werden.¹⁴ Wie viele Menschen haben schon genug Geld, um rentabel an der Börse zu spekulieren oder von ihrem Geldvermögen leben zu können, selbst wenn regelmäßige Börsenberichte in den Nachrichtensendungen etwas anderes suggerieren mögen?

Betriebsseelsorge engagiert sich gemeinsam mit gesellschaftspolitischen Kräften. Die Zielgruppen der Betriebsseelsorge erweitern sich, so wie die Zahlen unterschiedlicher Beschäftigungsverhältnisse es tun. Menschen wechseln immer öfter zwischen dem Arbeitnehmersein und der Selbstständigkeit; gemeinsam bleibt, dass sie ihre Arbeitskraft verkaufen müssen – ob an einen Chef, an mehrere Auftraggeber, an einen Kundenkreis oder an eine Unternehmensleitung. Das bedeutet auch, dass es neuer Allianzen bedarf. Die Allianz für den freien Sonntag ist hier wichtiges Beispiel dafür, dass ein gemeinsames Anliegen sehr wohl unterschiedliche Interessengruppen an einen Tisch bringen kann.¹⁵

„Die Kirchen treten ein für einen aktiven Sozialstaat, der unersetzlich ist, um sozialen Risiken wie Verarmung und Ausgrenzung entgegenzuwirken.“ So positioniert sich das Sozialwort¹⁶ bei der aktuellen Diskussion um den Sozialstaat. Thomas Assheuer mahnt: „Wer nach ‚Freiheit‘ vom Sozialstaat ruft, der sollte darüber Auskunft geben, wie eine freie Gesellschaft aussieht, die ihre Mitglieder nicht demütigt, die ihre Chancen und ihren Reichtum gerecht verteilt und dafür Sorge trägt, dass sich

¹⁴ Ähnliches lief bei der Einführung der Kapitalertragssteuer, die als Raub an den „kleinen“ SparerInnen verpönt wurde.

¹⁵ Die Allianz für den freien Sonntag wurde auf Initiative von Betriebspfarrer Hans Gruber und Reinhard Gratzner, Abteilungsleiter für KAB, beide Linz, gegründet. Homepage: www.freiersonntag.at.

¹⁶ Sozialwort (s. Anm. 4), (230) 85.

die Menschen nicht als Almosenempfänger oder Bittsteller, sondern als Bürger begegnen. Mit gleichen sozialen Rechten.“¹⁷

KAB und Betriebsseelsorge engagieren sich gemeinsam mit anderen gesellschaftlichen Kräften, wenn es um den Sozialstaat geht, etwa bei der „Stopp GATS“-Kampagne¹⁸ oder in der Armutskonferenz.

Betriebsseelsorge und KAB leisten hier Kontaktarbeit für die gesamte Kirche – zu ArbeitnehmerInnenvertretungen, in sozialpolitischen Netzwerken, in ökumenischen oder europäischen Netzwerken wie der ECG¹⁹; und sie finden BündnispartnerInnen im Engagement für eine gerechteren Welt.

3. Missionarische Kirche

Betriebsseelsorge ist eine Geh-hin-Kirche. Wenn wir zu den Menschen gehen, ist Gott immer schon vor uns da. Wir unterstützen Menschen dabei, Gott in ihrem Leben zu entdecken und die alltäglichen Erfahrungen im Licht des Glaubens zu deuten. Dies bedeutet auch, Menschen, die oft der Kirche distanziert gegenüberstehen, in der Kirche zu halten, sie für die Kirche (wieder) zu gewinnen. Das Augenmerk liegt hier auch bei der Arbeit mit Lehrlingen und arbeitenden Jugendlichen.

Die Arbeitswelt ist gleichsam ein Seismograf für Veränderungen in der Gesellschaft; Entwicklungen werden hier frühzeitig deutlich. Mit ihren Erfahrungen und ihrer Fachkompetenz sind die Betriebsseelsorgezentren wichtige Knotenpunkte des pastoralen und sozialen Netzwerkes der Diözese Linz²⁰, die nach den jeweiligen regionalen Erfordernissen ihre Schwerpunkte setzen.²¹

Wir bieten Unterstützung bei der Bearbeitung von Differenzen. In einer unsicheren Gesellschaft, die oberflächlich viel von Gleichheit spricht, wirkt schnell der Sündenbockmechanismus. Je mehr sich die Macht der Verantwortung entzieht, desto eher entlädt sich der Zorn der Ohnmächtigen, der vom Abrutschen in die Bedeutungslosigkeit Bedrohten gegen angebliche „Sozialschmarotzer“, gegen „Fremde“. Wenn die eigene Identität in Frage gestellt wird, lässt sich politisch leicht Hass schüren. Die Suche nach Sicherheit in einer Gruppe führt zu rigiden Abgrenzungsmechanismen gegen die „Anderen“. Das erleben wir auch bei den ArbeitnehmerInnen. Es ist nötig, Unterschiede offenzulegen und zu bearbeiten. Die Betriebsseelsorge nimmt hier die Rolle der Kirche als Vermittlerin und Friedensstifterin wahr und wird auch von Betrieben bei Konflikten zu Rate gezogen.

¹⁷ Thomas Assheuer, Ich-AG (s. Anm. 8), 39.

¹⁸ Das General Agreement on Trade in Services (allgemeines Abkommen über Handel mit Dienstleistungen) ist ein Abkommen der Mitgliedstaaten der WTO (Welthandelsorganisation) zur Liberalisierung des Dienstleistungssektors. Dieser soll nahezu uneingeschränkt dem Wettbewerb geöffnet werden, wobei der Staat die meisten Mittel zur Regulierung des Marktes verliert.

¹⁹ ECG: European contact group, ökumenisches Netzwerk von Betriebsseelsorge, Stadt- und Landpastoral. Homepage: www.ecg.ecn.cz.

²⁰ Pastorale Leitlinien der Diözese Linz, Sondernummer des Linzer Diözesanblattes Nr 1, 147. Jg. 2002: „Die folgenden Leitlinien sind richtungsweisend dafür. Sie gehen davon aus, dass die Vielfalt der modernen Gesellschaft auch eine größere Vielfalt der seelsorglichen Struktur erfordert: ein pastorales und soziales Netzwerk“.

²¹ So widmet sich zum Beispiel die Betriebsseelsorge im oberen Mühlviertel besonders der Thematik der Arbeitslosigkeit.

Wir regen gesellschaftlichen Diskurs an – die Kampagne „Gute Arbeit“²². Scheinbar unsinnig ist es zur Zeit, von guter Arbeit als menschengerechter Arbeit zu sprechen. Von „Guter Arbeit“ zu sprechen, ist aber auch Widerstand gegen das Faktische, gegen die sogenannten Sachzwänge. Die Kampagne „Gute Arbeit“ versucht einen gesellschaftlichen Diskurs anzuregen. Dabei werden zehn Kriterien angegeben, damit Arbeit die Würde des Menschen garantiert, für gerechtes Einkommen sorgt und die Existenz sichert sowie Verantwortung für die Umwelt trägt. Diese Kampagne ist Beispiel einer Zusammenarbeit auf österreichischer Ebene und der Funktion von KAB²³ und Betriebsseelsorge als Werbeträger der Kirche.

Wir bieten Tiefe und Verwurzelung. Die von außen erzwungene Ruhelosigkeit lässt Menschen außer Atem kommen. Die Erfahrung, jederzeit austauschbar zu sein, schürt Zweifel an einer persönlichen „Erzählung“. Spirituelle Verwurzelung in Gott und der Auftrag, sich um andere zu sorgen, stiften Sinn. Hier erfahren sich Menschen in ihrer Einzigartigkeit wahrgenommen. Gottesdienste, spirituelle Angebote, Bibelkreise versuchen Arbeits- und Lebenswelt zum Ausdruck zu bringen und

mit zeitgemäßen Feierformen Menschen in ihrer Suche nach Glauben und Transzendenz zu unterstützen.

Schlussfolgerungen

Im Spannungsfeld Kirche und Arbeitswelt übernimmt die Betriebsseelsorge also einen spezifischen Teil der gesamten Seelsorge, stellvertretend, ergänzend, impulsgebend. Damit erweist sie sich als bedeutsam für die Zukunft. Wollen wir als Kirche im 21. Jahrhundert eine Kirche mit den Menschen sein, so kommen wir nicht umhin, uns auch um die „Fairteilung“ von Arbeit und Einkommen zu sorgen. Leben ist mehr als ein Auf-der-Sozialhilfe-ruhig-gestellt-Sein. Es geht um Teilhabe an der Gesellschaft mit all ihren Ressourcen. Es geht – im Bild gesprochen – um Brot und Rosen, um Existenzsicherung und um Entfaltung, Schönheit, Sinn-erfüllung.

*Brot und Rosen*²⁴ ist der Titel eines Liedes, das während eines Streiks in den Textilfabriken in Lawrence, Massachusetts, 1912 entstanden ist. Die Streikenden, in der Mehrzahl Frauen, forderten dort Brot und Rosen. Als Betriebsseelsorge – und KAB – werden wir Menschen in dieser Forderung weiter unterstützen und begleiten.

²² Die Kampagne „Gute Arbeit“ ist eine Initiative von KAB und Betriebsseelsorge Österreich; Homepage: www.gutearbeit.at.

²³ Liturgien anlässlich von Pensionierungen, Impulse für Betriebsfeiern u.ä.

²⁴ ARBEITER/INNEN LIEDER (Hg. Hubert Gratzner), 43.

JÜRGEN EBACH

Menschsein *mit*, nicht *durch* Arbeit

Zum Thema „Arbeit“ in der hebräischen Bibel

Biblische Erfahrungen, Reflexionen, Weisungen und Träume zum Thema Arbeit können Aspekte und Dimensionen des Themas in Erinnerung bringen, die in gegenwärtigen Diskursen aus dem Blick geraten. Dazu gehört die Auffassung, dass Arbeit zum Menschsein gehört, der Mensch aber nicht durch Arbeit zum Menschen wird. Dazu gehört ebenso die Rede von einem körperlich arbeitenden Gott, die in Erzählung und Gebot formulierte Forderung einer Komplementarität von Arbeit und Ruhe, Tun und Unterlassen und nicht zuletzt der in Sabbat und Sabbatjahr realisierte Verzicht auf die Maximierung des Ertrags als letztes Ziel von Arbeit. (Redaktion)

I. Biblische Erinnerung in gegenwärtigen Kontexten

Manche Aspekte von Arbeit gelten unabhängig von historischen, ökonomischen, geographischen, kulturellen, rechtlichen und sozialen Bedingungen und betreffen die *conditio humana* selbst. Andere dagegen sind von den je gegebenen Verhältnissen abhängig. Wenn das Thema „Arbeit“ in der hebräischen Bibel angesichts gegenwärtiger Realitäten, Formen und Wertungen zur kritischen Erinnerung werden soll, dürfen grundlegende Differenzen zwischen biblischer und gegenwärtiger Arbeitswelt (ungeachtet ihrer je für sich zu erhebenden Vielschichtigkeit) nicht überspielt werden. So lässt sich die heute dramatische Wandlung von einer Industriegesellschaft zu einer nachindustriellen Dienstleistungs- und Wissensgesellschaft mit all ihren Folgen für Rolle(n) und Form(en) von Arbeit weder in Zeugnissen weit vorindustrieller Gesellschaften abbilden, noch können diese ihnen zum normativen Maß- und Regelwerk werden. Wohl aber vermögen sie zu Fragen verhelfen, die angesichts bestehender oder behaupteter „Sachzwänge“ verloren ge-

hen. Nicht um eine (wenn es sie überhaupt gäbe) biblische Arbeitslehre oder gar -theorie ist es dabei zu tun, sondern darum, biblische Erfahrungs- und Phantasiepotenziale in gegenwärtige Diskurse einzuspielen. Mit diesem Ziel sollen biblische Texte zu Aspekten des Themas befragt werden. Am Ende steht jeweils eine knappe These. Dabei ist es kaum überflüssig zu zeigen, in welchem hohem Maße „Arbeit“ Thema der hebräischen Bibel ist. Niemand wird bezweifeln, dass die Welt der Bibel eine Welt arbeitender Menschen ist. Dass Arbeit selbst zum Thema anthropologischer und theologischer Reflexion wurde, ist nicht im selben Maße bewusst. Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich:

Das Stichwort „Arbeit“ kommt in der Bibel in ihren großen Themen vor: Schöpfung und Eschatologie, Anthropologie und Theologie, Verheißung und Gebot.

II. Hebräische Worte für Arbeit im Vergleich

Zu Beginn ein Blick auf Worte. Biblisch-hebräische Grundworte für „Arbeit“ (*avoda* und *melacha*) haben keinen *eo ipso* negativen Klang. Das unterschei-

det sie von entsprechenden Worten vieler Sprachen – man denke an griechisch *ponos* (die Last eines Esels), lateinisch *labor* (das Wanken unter einer Last, dann auch Mühsal, Krankheit), mittelhochdeutsch *arebeit* (Mühsal, Leiden), französisch *travail* (von mittellateinisch *tripalare* – einem Pferd die Beine zusammen binden) oder russisch *rabota* (von altkirchenslavisch *rabu* – Sklave). Während hebräische Grundworte für Arbeit positiv, negativ oder neutral gebraucht werden, gibt es besondere Worte, welche mühselige Arbeit oder Zwangsarbeit bezeichnen (*sebal, mas, izzabon*). Dagegen haftet dem Wort *melacha* in der Bibel nicht der negative Beiklang an, den das (über das Jiddische) von ihm abgeleitete „Maloche“ in der deutschen Umgangssprache hat. Dieses Wort bezeichnet in Gen 2,2 Gottes eigene Schöpfungsarbeit. Dass Gott selbst arbeitet, ist ein zu betonender im engsten Sinne theologischer Aspekt der Arbeit. Besondere Aufmerksamkeit muss dem Wort(feld) *avad, äväd, avoda* gelten. Wie die Bedeutungen von *äväd* vom Sklaven über den Diener bis zum Minister reichen, kann *avoda* sowohl im allgemeinen Sinn Arbeit bezeichnen als auch im besonderen Sinne die Sklavenarbeit Israels für Pharao und schließlich ebenfalls den Gottesdienst. Für alle weiteren Beobachtungen und Überlegungen ist daher festzuhalten:

Wenn nicht dem Wort(feld) „Arbeit“ selbst eine negative Bedeutung impliziert ist, kommt es um so mehr auf die Bedingungen an, unter denen Menschen arbeiten, sowie auf die Mächte und die Ziele, für die sie arbeiten.

III. Bebauen und bewahren

Arbeit ist ein Hauptthema der Paradiesgeschichte in Gen 2,3 und ihrer Fortsetzung in der Kain-und-Abel-Ge-

schichte in Gen 4. Hier werden nicht nur Grunderfahrungen mit Arbeit ins Bild gesetzt, das Thema „Arbeit“ bildet geradezu den verbindenden Faden der Texte. Zu Beginn setzt Gott den von ihm erschaffenen Menschen in den Garten (in) Eden, „damit er ihn bebaue und bewahre“ (Gen 2,15). Der Mensch im Gottesgarten arbeitet; keineswegs ist die Arbeit die Folge des „Sündenfalls“ (übrigens enthält Gen 2f [anders als Gen 4] weder das Wort „Sünde“ noch das Wort „Fall“). Die Lebensregeln im Gottesgarten bestimmen, was der Mensch zu tun, aber auch, was er zu unterlassen hat. Die Aufgabe, den Garten zu bebauen (*avad*) und zu bewahren (*schamar*), verbindet zwei Qualitäten von Arbeit komplementär, nämlich verändernde, gestaltende und behütende, bewahrende Praxis. Im Fortgang der Geschichte treten diese beiden Aspekte auseinander. Das zeigt die weitere Verwendung der Schlüsselworte *avad* und *schamar*. Am Ende der Paradiesgeschichte steht der Mensch, dessen Entstehung die Erzählung ausweislich ihrer Einleitung erklären will, der Mensch, dessen Aufgabe es ist, „den Ackerboden zu bebauen“ (*avad*, 2,5; 3,23). Das Bewahren (*schamar*) wird dagegen zur Aufgabe des Engels, der (3,24) den Garten vor dem Menschen bewahrt, bewacht, hütet. Die Aufgabe des Menschen ist fortan das Bebauen des Ackerbodens, Arbeit gegen widerständige Natur:

„Und zum Menschen sprach Gott: Weil du auf die Stimme deiner Frau gehöret und vom Baum gegessen hast, von dem ich dir geboten hatte: ‚Du sollst nicht von ihm essen!‘, darum: Verflucht der Acker auf deine Kosten! Nur mit Mühe sollst du von ihm essen können, solange du lebst. Dornen und Disteln soll er dir tragen, so sollst das Kraut des Feldes essen. Im Schweiße deiner

Nase sollst du Brot essen, bis du wieder zu Erde wirst, von der du genommen bist. Erde bist du ja und zur Erde kehrst du zurück!“ (Gen 3,17–19).

Die um das Bewahren verminderte und auf das Bebauen beschränkte Arbeit ist in den fortan die Realität bestimmenden Fluchsätzen Gottes über Schlange, Frau und Mensch (3,14–19) sowohl mit Herrschaft als auch mit Feindschaft verbunden. Fortan (nicht etwa von Anfang an als Gottes Wille) werden Männer über Frauen herrschen, fortan (nicht etwa von Anfang an als Gottes Wille) wird Feindschaft sein zwischen Menschenkindern und Nachkommen der Schlange. Die Bestätigung der zerbrochenen Komplementarität des Bebauens und Bewahrens liefert die Erzählung von Kain und Abel. Kain, der erste Mensch, der von Anfang an ein „Bebauer (*avad*) des Ackerbodens“ ist (4,2), ist kein Bewahrer, Behüter (*schamar*):

„Bin denn der Behüter meines Bruders ich!?“ (Gen 4,9)

Weil Kain sich nicht als Behüter, Bewahrer seines Bruders versteht, tötet er ihn. Zum Grund der Gemeinschaft zerstörenden Gewalt wird eine Erfahrung mit Arbeit. Arbeit kann (so bei Abel) erfolgreich sein, Arbeit kann (das erfährt Kain) Misserfolg haben. Die Erfahrung wird zur Frustration, die Frustration zur nackten Gewalt. Die Reduktion der Arbeit auf das Bebauen, Bearbeiten, Verändern, Machen ist in Gen 4 mit der Urgeschichte der Gewalt verbunden, aber im Fortgang des Kapitels ebenso mit der Urgeschichte der Kultur und Zivilisation. Der vom Acker vertriebene Kain wird zum ersten Städtegründer (4,17), von Kain stammen (4,19ff) die ersten Repräsentanten grundlegender Berufe. Die Geschichte der Kultur und Zivilisation ist von der

Geschichte der Gewalt nicht zu trennen. Darin ist die biblische Urgeschichte realistisch. Aber sie verwechselt die Realität nicht mit der Totalität, sie identifiziert das, was ist, nicht mit dem Willen Gottes. Darum erzählt Gen 2 *vor* der Schilderung dessen, was der Fall ist, vom Leben im Garten Eden und von der Arbeit des Menschen, die frei von Herrschaft und Feindschaft, durch das Bebauen *und* das Bewahren, das Machen *und* das Unterlassen gekennzeichnet ist, die gestaltet und behütet.

Nicht die Arbeit ist die Folge der Sünde, vielmehr erzählt Gen 2–4, wie die Autonomie des Menschen, der selbst entscheidet, was gut und böse (nützlich und schädlich, lebensförderlich und lebenswidrig) ist, zu einer Reduktion der Arbeit auf das bloße Machen führt und Arbeit sich mit Herrschaft, Feindschaft, Erfolgsdruck und Gewalt verbindet. Dagegen steht die utopische Erinnerung eines Lebens, das von der Komplementarität des Bebauens und Bewahrens, des Tuns und des Unterlassens gekennzeichnet ist.

IV. Arbeit als Schöpfungsauftrag

In der Bibel geht der Paradiesgeschichte in Gen 2,4–3,24 wie ein Vorzeichen vor der Klammer die (literarisch jüngere) Schöpfungsgeschichte (1,1–2,3) voraus. Hier mündet die Erschaffung des Menschen in die Weisung, er (männlich *und* weiblich) solle die Erde gestalten. Arbeit gehört auch hier zur *conditio humana*, Menschsein realisiert sich in der freien Verfügung über die Welt, freilich, wie 1,29f festlegt, einer Herrschaft ohne Blutvergießen. Insofern gehört Arbeit zum Menschen. Allerdings wird der Mensch nicht *durch* Arbeit zum Menschen. Eben das unterscheidet die biblische Schöpfungsgeschichte von den Überlieferungen des alten Ori-

ents, in denen (von den frühesten sumerischen Zeugnissen bis zur altorientalischen Spätzeit) der Grund der Menschenschöpfung stets derselbe ist: Die Götter machen den Menschen, damit der ihnen die Arbeit abnehme, die sie zuvor selbst tun mussten. Zu Beginn des im alten Orient hochberühmten Atramchasis-Epos wird der Urzustand, in dem die Götter durch eigene Arbeit für ihren Unterhalt sorgen mussten, so beschrieben: „Als die Götter Mensch waren ...“ Doch die Götter arbeiten nicht gleichermaßen: „Die unteren Götter schleppten den Tragkorb, die oberen Götter beaufsichtigten die Arbeit“. Es kommt zum Protest der unteren Götter gegen die oberen; der Konflikt wird so gelöst, dass die Arbeit fortan dem eigens zu diesem Zweck als Götterersatz erschaffenen Menschen auferlegt wird. Eine andere altorientalische Tradition lässt den Menschen ebenfalls durch Arbeit zum Menschen werden, indem er sich durch die ihm von den Göttern überantwortete Fähigkeit zum Anbau von Getreide und zur Züchtung von Tieren aus dem Status des Tieres in den des Menschen herausarbeitet. Bei durchaus unterschiedlichen Traditionen im Einzelnen stimmen die altorientalischen Menschenschöpfungstexte darin überein, dass der Mensch durch Arbeit zum Menschen wird und dass er zu diesem Zweck als Götterersatz gemacht wurde.

Vor dem Hintergrund der altorientalischen Menschenschöpfungstraditionen zeigt Gen 1 sein besonderes Profil. Auch hier sind die Themen Schöpfung, Menschsein, Herrschaft und Arbeit eng verbunden. Auch hier ist die Gestaltung der Welt die Aufgabe der Menschen. Doch sind sie nicht erschaffen, um Gott die Arbeit in der Welt abzu-

nehmen, die er zuvor selbst tun musste, vielmehr erschafft Gott die Welt zur freien Gestaltung der Menschen. Herrschen in der Welt soll *der* Mensch, das heißt auch: Menschen sollen nicht über Menschen herrschen.

„Und Gott sprach: Wir wollen Menschen machen – als unser Bild, gleichsam in unserer Gestalt. Sie sollen bezwingen die Fische des Meeres, die Flugtiere des Himmels, das Vieh, die ganze Erde, alle Kriechtiere, die auf dem Boden kriechen.“ Da schuf die Gottheit die Menschen als ihr Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat sie sie geschaffen. Dann segnete die Gottheit sie, und Gott sprach zu ihnen: „Seid fruchtbar, vermehrt euch, füllt die Erde und bemächtigt euch ihrer. Bezwingt die Fische des Meeres, die Flugtiere des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde kriechen“ (Gen 1,26–28).

In der Differenz zwischen Gen 1 und den altorientalischen Überlieferungen scheint eine bleibende, heute besonders wichtige Perspektive auf eine entscheidende Frage auf: Wie kann Arbeit als zum Menschsein gehörende Lebensqualität behauptet werden, ohne dadurch Menschen, die (aus welchen Gründen immer) nicht arbeiten, im „Wert“ zu mindern? Gerade in dieser Fragerichtung verdient die Konzeption von Gen 1 große Aufmerksamkeit:

Die Schöpfungsgeschichte lässt den Menschen die Welt durch seine Arbeit verantwortlich gestalten. Diese Aufgabe ist die Explikation des Segens, den Gott dem Menschen zuspricht. So gehört Arbeit zum Menschsein. Doch wird der Mensch nicht durch Arbeit zum Menschen, sondern dadurch, dass Gott ihn (männlich und weiblich) als sein (und so auch ihr) Bild erschafft.

V. Arbeit und Utopie

Die in der Schöpfung grundlegende Konzeption eines Menschseins *mit*, aber nicht *durch* Arbeit findet ihren Widerpart in utopischen und eschatologischen Entwürfen der Bibel. Ein Leben ohne Arbeit kommt an keiner Stelle als Wunschziel in den Blick, umso mehr ein Leben, in dem die Arbeit nicht ins Leere geht, ohne Ausbeutung und ohne Mühsal ist. Diese Hoffnung kommt noch da ins Bild, wo die kühnste Erwartung einer Umgestaltung der vorfindlichen Realität zur Hoffnung auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ wird:

„Sie bauen Häuser und wohnen darin,
pflanzen Weinberge und essen ihre Frucht.

Nicht bauen sie und andere wohnen darin,
nicht pflanzen sie und andere essen.

Ja, wie die Tage des Baumes sind die Tage meines Volkes,
und was ihre Hände erarbeiten, sollen meine Erwählten verbrauchen.

Sie mühen sich nicht ab ins Leere
und gebären nicht für jähren Tod“
(Jes 65,21–23).

Zeigt sich die Besonderheit der biblischen Verbindung von Schöpfung und Arbeit im Gegenüber zu altorientalischen Schöpfungstexten, so wird Arbeit als Element erhoffter und erträumter Zukunft im Gegenüber zu klassisch-antiken Texten deutlich. Ein plastisches Beispiel liefert ein Vergleich zwischen der Tierfriedensvision in Jes 11,6–8 und der (dem Jesajatext thematisch und vermutlich über die Vermittlung jüdischer Schriften auch literarisch verwandten) 4. Ekloge des römischen Dichters Vergil. Beide erträumen eine Welt, in der Mensch und Tier friedlich zusammen leben, beide

setzen so politische Hoffnung ins Bild. Doch es gibt zwei kategoriale Differenzen. Die eine betrifft die Weise der Beseitigung der Feindschaft. Während bei Vergil Friede so gekennzeichnet ist, dass die Feinde (Löwen und Giftschlangen) nicht mehr *existieren*, lässt der Prophetentext sie zu nicht mehr feindlichen Wesen *konvertieren*. Vergil träumt das Ende der Feinde, Jesaja das Ende der Feindschaft. Parallel dazu kommt Arbeit unterschiedlich ins Bild. Bei Vergil liefern Kühe die Milch selbst ab, Schafe tragen bereits gebrauchsfertig gefärbte Wolle. Der Wunschtraum geht auf „automatische“ Ersetzung der Arbeit. Dagegen bleibt Arbeit Element der jesajanischen Utopie:

„Zu Gast wird der Wolf beim Lamm sein,

und der Panther wird beim Ziegenböcklein lagern;

Kalb, Junglöwe und Mastvieh sind zusammen,

und ein kleines Kind weidet sie“

(Jes 11,6).

Selbst kleine Kinder arbeiten, doch unterscheidet sich die Arbeit nicht vom Spiel. Aufgehoben ist in diesen Verheißungen die Feindschaft zwischen Mensch und Tier, Tier und Tier. Im Blick auf die Qualität von Arbeit führen diese Beobachtungen zur These:

Träumt die Antike von der Befreiung vom Zwang der Arbeit, so die Bibel von der Befreiung der Arbeit vom Zwang.

VI. Gott arbeitet

Im Gegensatz zum „unbewegten Beweger“, dem Gott der (antiken) Philosophen, arbeitet Israels Gott körperlich. In Schöpfungswerken in Gen 1 arbeitet Gott als Handwerker und verfertigt wie ein Metallarbeiter das Himmelsfirmament. Auch an anderen Stel-

len kommt Gottes Schöpfungshandeln als handwerkliches Tun ins Bild. So verfertigt er wie ein Töpfer den Menschen aus Erde (Gen 2,7). Ijob (10,8–10) setzt seine Erschaffung ebenfalls als Gottes Töpferwerk ins Bild, aber auch (in doppelter Metaphorik) als Herstellung eines harten Käses aus flüssiger Milch. In Ps 139,15 kommen in der Menschenschöpfung gleich mehrere handwerkliche (männliche und weibliche) Tätigkeiten zu Wort (Weben, Buntwirken). Am Ende der Schöpfungsgeschichte ist davon die Rede, dass Gott zum Abschluss der Schöpfung von seinem Werk (*melacha*) geruht habe (Gen 2,2). Die Ruhe als Abschluss der (körperlichen, ermüdenden) Arbeit wird zum Vor-Bild des Schabbat, in dem die Ruhe nicht der Gegensatz zur Arbeit, sondern ihr Abschluss ist. Es geht um Ruhe nach der Arbeit, nicht um Ruhe statt Arbeit.

„Und die Gottheit sah alles, was sie gemacht hatte: Sieh hin, es ist sehr gut. Es wurde Abend, es wurde Morgen: der sechste Tag. So wurden die Himmel und die Erde und alles, was in ihnen kämpft, zum Abschluss gebracht. Die Gottheit aber brachte das eigene Werk, das sie gemacht hatte, am siebten Tag zum Abschluss, indem sie am siebten Tag mit all ihrer Arbeit aufhörte, die sie gemacht hatte. Die Gottheit segnete den siebten Tag und machte ihn heilig. Denn an ihm hatte sie aufgehört mit all ihrem Werk, das Gott geschaffen hat, um es zu tun“ (Gen 1,31–2,3).

Das ausgewogene Verhältnis von Arbeit und Ruhe als Gegenbild zum antiken Ideal der Ruhe (Muße) statt der (körperlichen) Arbeit wird heute zur kritischen Anfrage an die Absurdität einer Gesellschaft, in der viel zu viele Menschen ohne Arbeit sind und andere

permanente Überarbeitung und Ruhelosigkeit als Erfolgserweis ausgeben. Die Vorstellung der körperlich arbeitenden und von dieser Arbeit ausruhen müssenden Gottheit ist in ihrer Realmetaphorik zudem ein kritisches Unterpfand gegen die Höherwertung der geistigen gegenüber der körperlichen Arbeit. Sie zeitigt ihre konkreten Folgen in der (meist handwerklichen) Berufstätigkeit der Rabbinen. Statt einer zusammenfassenden These daher ein Zitat aus dem Mischnatraktat Pirke Avot (Sprüche der Väter):

*„Rabban Gamliel, Sohn Rabbi Jehudas ha-Nasi spricht: „Schön ist das Toralernen verbunden mit der zum Lebensunterhalt nötigen Beschäftigung. Denn das auf beides gerichtete Werk lässt Schuld nicht aufkommen. Aber alles Toralernen ohne Arbeit (*melacha*) wird am Ende zunichte und zieht Schuld nach sich“ (Avot II,2).*

VII. Arbeit für wen?

Nicht Arbeit selbst trägt in der hebräischen Bibel das Signum des Negativen. Als *avoda* (Arbeit, Dienst) wird Israels Sklavenarbeit in Ägypten bezeichnet, gegen die Gott dem Mose den Exodus aus dem Sklavenhaus ansagt, das Urdatum biblischer Theologie als Befreiungstheologie:

„Und ich, ich habe das Seufzen der Israelitinnen und Israeliten gehört, die Ägypten zum Arbeitsdienst zwingt, und da gedachte ich meines Bundes. Darum sprich zu den Israelitinnen und Israeliten: Ich bin Adonaj (Gott); ich will euch herausführen anstelle der Fronarbeit Ägyptens, euch retten aus eurem Arbeitsdienst, will euch auslösen mit ausgerecktem Arm und in großen Rechtserweisen. Und ich will euch nehmen mir zum Volk und ich will euch zum Gott sein. Und ihr sollt erkennen: Ja, ich bin Adonaj, euer Gott,

weil ich euch herausführen will anstelle der Fronarbeit Ägyptens“ (Ex 6,5–7).

Arbeit und Dienst (*avoda*) ist aber auch der Gottesdienst für Israels Gott. Gegen die Arbeit für Pharao hatte Gott den Mose am Sinai berufen und ihm zugesagt:

„Wenn du das Volk aus Ägypten herausgeführt hast, werdet ihr Gott an diesem Berg dienen (*avad*)“ (Ex 3,12).

Gott oder Pharao? Für wen arbeiten, wem dienen Menschen? Diese Frage markiert die biblische Differenz zwischen Gottesdienst und Götzendienst. Götzendienst ist aber nicht nur die Fronarbeit für Pharao und andere Herren (die Exodusgeschichte ist transparent auf die Fronarbeit unter Salomo), sondern auch ein Zustand, in dem Menschen den Produkten ihrer eigenen Arbeit dienen. Ein Kapitel politischer Ökonomie bildet Jes 44,9ff. Hier wird in einer Travestie ein Mensch ins Bild gesetzt, der sich aus einem Baumstamm ein Götterbild verfertigt, um dann dem von ihm selbst verfertigten Gott kniefällig zu dienen.

Auch schürt er das Feuer und backt damit Brot. Oder schnitzt daraus einen Gott und wirft sich vor ihm nieder, macht ein Götterbild und fällt vor ihm auf die Knie. Den einen Teil des Holzes wirft er ins Feuer und röstet Fleisch in der Glut und sättigt sich am Braten. Oder wärmt sich am Feuer und sagt: „O wie warm ist mir, ich spüre die Glut!“ Aus dem Rest des Holzes aber macht er sich einen Gott, ein Götterbild, kniet sich davor hin, betet zu ihm und sagt: „Rette mich, du bist doch mein Gott!“ (Jes 44,15–17).

Das der Schilderung vorausgehende Urteil (V.9) formuliert lapidar: „Die ein Götterbild verfertigen, sind allzumal

nichtig (*tohu*), ihre geliebten Götzen sind zu nichts nütze.“

Menschen dienen den Produkten der eigenen Arbeit. Das gilt ebenso grundsätzlich wie aktuell. Wer dient wem? Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen, wir bedienen eine Maschine? Wenn Jes 44 solches Tun *tohu* (nichts, nichtig, öde) nennt, klingt das *tohuwabo* (Gen 1,2) als Zustand der Welt vor der Schöpfung an. In der Verbindung prophetischer Kritik mit Schöpfungstheologie kommen Religionskritik und ökonomische Kritik zusammen.

Weil der Mensch nicht als Götterersatz erschaffen wurde, soll er durch seine Arbeit weder Ersatzgöttern dienen noch sich Ersatzgötter machen. Wo Gott Menschen macht, wird Schöpfung wirklich; wo Menschen Gott, Götter und Götterbilder machen, wird wirklich Chaos.

VIII. Arbeit als zentrales Thema der Zehn Gebote

Fast alle biblischen Perspektiven auf das Thema Arbeit sind in den Zehn Geboten aufgenommen und fokussiert. Mehr als die geläufigen deutschen Übersetzungen von Ex 20 und Dtn 5 zeigen, bilden Arbeit einen thematischen und das Wortfeld *avad* einen sprachlichen Schwerpunkt des Dekalogs. Der Prolog nennt das Leitthema aller Gebote, die Bewahrung der Befreiung und die Weisung zu einem befreiten Leben:

„Ich bin Adonaj, bin dein Gott, weil ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem Haus der (Sklaven-) Arbeit (*avad*)“.

Diesen Grund-Satz entfalten die folgenden einzelnen Gebote. Darum sollen die Befreiten keinen anderen Göttern dienen, nicht für sie arbeiten

(*avad*). Darum sollen Menschen ihre alten Eltern respektieren und versorgen, um ein gerechtes Leben von Generation zu Generation zu bewahren. Darum soll das Leben der Befreiten nicht allein aus Arbeit bestehen, vielmehr aus Arbeit und Ruhe. Sechs Tage sollen die Menschen ihr Werk (*melacha*) arbeiten (*avad*), aber am siebten Tag sollen sie keine Arbeit tun. Es geht um gleichzeitige und gemeinsame (insofern nicht „flexibilisierte“) Ruhezeit. Nicht darum ist es zu tun, dass der und die einzelne von Zeit zu Zeit vom Betrieb ruht, sondern dass der Betrieb ruht. Das Schabbatgebot ist in beiden Fassungen des Dekalogs in Ex 20 und Dtn 5 das ausführlichste. Die Erinnerung an die eigene Sklavenarbeit (*avad*) in Ägypten wird in Dtn 5,15 explizit zum Grund dafür, dass in Israel die Sklaven am Schabbat aufatmen sollen.

Das Schabbatgebot als Weisung zu einem ausgewogenen Verhältnis von Arbeit und Ruhe, steht im Zentrum der Zehn Gebote. Als Grund der Schabbatruhe nennt die Deuteronomiumfassung die Befreiung aus dem Sklavenhaus in Ägypten, die Exodusfassung die Ruhe, mit der Gott selbst seine Schöpfungsarbeit abschloss. In komplementärer Begründung kommen Befreiungstheologie und Schöpfungstheologie zusammen und bilden gemeinsam den Kern biblischer Theologie. Arbeit ist ein biblisch-theologisches Zentralthema.

IX. Nicht das Letzte herausholen!

Die im Schabbat realisierte Ausgewogenheit von Arbeit und Ruhe im Ablauf der Woche wird ausgeweitet im Konzept des Schabbatjahres, das heißt des je siebten Jahres der Ackerbrache: „Sechs Jahre kannst du dein Land besäen und seine Ernte einsammeln. Im siebten sollst du es brach liegen

lassen und nicht bestellen. Die Armen deines Volkes sollen essen (was wild wächst), den Rest davon sollen die Tiere des Feldes fressen. Das gleiche sollst du mit deinen Weinbergen und deinen Ölbäumen tun“ (Ex 23,10f).

Diese Weisung, auf die in Ex 23 noch einmal – mit betonter Begründung, die Tiere und die Sklavinnen und Sklaven sollen aufatmen können – das Schabbatgebot folgt, wird in Lev 25,2–7 ausführlicher wiederholt und in Dtn 15,1–7 noch einmal aufgenommen und mit einem ebenfalls für alle sieben Jahre angeordneten Schuldenerlass verbunden. In Lev 25 folgt der Bestimmung des Schabbatjahres jene für das nach 7 mal 7, das heißt im 50. Jahr angeordnete Jubeljahr, in dem noch weitergehende Rückführung des Landes und des Besitzes in den ursprünglichen Zustand gefordert ist. Blieben die Bestimmungen für das Jubeljahr utopisch, so wurde das Schabbatjahr real praktiziert. Warum verfuhr man so? Vielleicht handelt es sich um einen uralten Ritus, welcher der (Mutter) Erde Erholung von den sie verletzenden Ackerfurchungen geben sollte. Wie bei vielen Ritualen lässt sich ein ursprünglicher Sinn kaum sicher eruieren, wohl aber lässt sich fragen, wie ein Ritus je neu verstanden wird. So kann man in der Ackerbrache in jedem siebten Jahr eine (mittelalterlicher Dreifelderwirtschaft vergleichbare) Praxis sehen, Äcker vor dem Auslaugen zu bewahren. Doch wenn das der Grund wäre – welcher Bauer wäre so töricht, alle Äcker gleichzeitig und nicht abwechselnd brach liegen zu lassen? In der Weisung, den Wildwuchs den Armen und den Tieren zu überlassen, liegt eine soziale Komponente des Schabbatjahres. Doch wenn das der Grund wäre – wie viel effektiver könnte man sie

von dem versorgen, was man im siebten Jahre *anbaut*? So oder so – das Schabbatjahr ist ökonomisch unklug. Das stimmt allerdings nur dann, wenn es ökonomische Klugheit geböte, maximalen Ertrag aus dem Boden und dem Kapital herauszuholen. Genau darum stecken Weisung und Weisheit dieses Gebots in eben dem, was es nach landläufiger Ansicht als ökonomisch unklug erscheinen lässt.

Die den Grundgedanken des Schabbats aufnehmenden Bestimmungen für das Schabbat- und Jubeljahr enthalten für den Umgang mit Arbeit eine große Maxime gegen die Maximierung. Du sollst nicht das Letzte herausholen – aus dem Land nicht, dem Kapital nicht, der Arbeit anderer nicht, deiner eigenen Arbeit nicht!

Literaturhinweise:

Thematische Überblicke und weiterführende Literatur finden sich in den Artikeln: Arbeit I–III, TRE 3 (1978), 613–624 (H.D. Preuß/M. Brocke/K.H. Schelkle); Arbeit, Neues Bibel-Lexikon, Bd. 1, Zürich 1991, 151–154 (W. Schottroff/L. Schottroff); Arbeit II. Biblisch, RGG4, Bd. 1, Tübingen 1998, 678–680 (J. Ebach). Zu den altorientalischen Konzeptionen: G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971; R. Albertz, Die Kulturarbeit im Atramhasisepos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte, in: Werden und Wirken des AT, FS C. Westermann, Göttingen 1980, 38–57; dazu auch J. Ebach, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos, Stuttgart 1979, bes. 355–375. Zum Thema „Arbeit und Ruhe“: J. Ebach, Ursprung und Ziel, Neukirchen-Vluyn 1986, bes. 90–110; zu weiteren Aspekten ders., Die Welt der Arbeit in der Welt der Bibel, in: Arbeit, Arbeitslosigkeit, Menschenwürde. Mit Beiträgen von A. Balthasar u.a., Luzern 1994, 117–134. Verwiesen sei schließlich auf die Beiträge in dem von W. u. L. Schottroff hrsg. Bd. Mitarbeiter der Schöpfung, München 1983.

ANSGAR KREUTZER

„Um Gottes willen Arbeit“

Eine systematisch-theologische Annäherung¹

In einem kulturhistorischen Überblick zeigt der Linzer Theologe und Soziologe Ansgar Kreutzer, Assistent am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik, das Defizit einer systematisch-theologischen Behandlung von „Arbeit“ und erläutert die sozialetische Engführung der Thematik. Dadurch wird das Desiderat einer spezifisch theologischen Reflexion dieses zentralen Aspekts menschlicher Daseinsgestaltung umso dringender deutlich. Die vorliegenden Versuche einer Theologie der Arbeit bedürfen jedenfalls der zeit- und gesellschaftsbedingten Neuformulierung, wobei der Autor auch für die Einbeziehung der Muße als Pendant plädiert. (Redaktion)

1. Arbeit – ein Stiefkind der systematischen Theologie?

Das Wort Stiefkind kommt aus dem Althochdeutschen und bedeutet soviel wie „beraubtes“ oder „verwaistes“ Kind. Man versteht darunter einen Nachkommen, der nur von einem der beiden Ehegatten abstammt und in der Regel keine Ansprüche gegenüber dem anderen, dem Stiefelternteil, erheben kann.² In unserer Alltagssprache wird dem Begriff „Stiefkind“ zusätzlich eine negative Wertung beigelegt. Wer als Stiefkind angesehen wird oder sich gar stiefmütterlich behandelt fühlt, der oder die leidet in aller Regel unter einem gehörigen Grad an Vernachlässigung. Will man den Status des Sujets Arbeit innerhalb der gegenwärtigen systematischen Theologie bestimmen, so legt sich in der Tat der Vergleich mit dem vernachlässigten Stiefkind nahe.

Arbeit gehört zur Zeit bestimmt nicht zu den „Topthemen“ aktuellen Theologietreibens. Dies belegt ein kursorischer und sicher nicht im engen statistischen Sinne repräsentativer Blick in aktuelle systematisch-theologische Kompendien.

Gute Indikatoren für die These der Vernachlässigung des Themas „Arbeit“ könnten gerade Hand- und Lehrbücher der Dogmatik abgeben. Denn unter Dogmatik kann ja das theologische Unterfangen verstanden werden, das die wichtigsten Inhalte des christlichen Glaubens in jeder Zeit neu zu bedenken und für die Zeit- und Glaubensgenossen als verstehbar auszuweisen sucht. In der erst vor kurzem erschienen „Dogmatik“ von H. Wagner³ ist kein Eintrag „Arbeit“ im Stichwortregister zu finden. Im Handbuch der Dogmatik von Th. Schneider und D. Sattler aus dem Jahr 2000 findet sich

¹ Der Text geht auf Vorträge zurück, die ich bei verschiedenen Gelegenheiten halten durfte: beim Symposium „Um Gottes Willen Arbeit! Brauchen wir eine neue Theologie der Arbeit?“, veranstaltet am 4./5. April 2003 vom Bildungshaus Betriebseminar und vom Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, und bei Seminaren der Fortbildungsakademie des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg am 25.6.03 und am 23.10.03. Ich bedanke mich besonders bei Franz Gruber, Hans Gruber, Susanne Lammer und Michael Mandercheid für die gute Zusammenarbeit.

² Vgl. das Stichwort „Stiefkind“, in: Brockhaus Enzyklopädie; Bd. 21, Mannheim 1993, 216.

³ H. Wagner, Dogmatik, Stuttgart 2003.

ebenso wenig ein Stichwort „Arbeit“ wie im Lehrbuch „Glaubenszugänge“, das von W. Beinert 1995 herausgegeben wurde.⁴ Auch in der „Katholischen Dogmatik“ von G. L. Müller (1995) oder in der ursprünglich französischsprachigen „Summe der Theologie“ (1988) sucht man vergeblich nach einem Stichwort „Arbeit“.⁵ Ähnliches gilt für evangelische Lehrbücher, zum Beispiel für die Dogmatiken von H.-M. Barth (2001) oder W. Joest (1986).⁶ Allein der alte heilsgeschichtliche Abriss katholischer Dogmatik, das Standardwerk „Mysterium Salutis“ aus den 1960-er Jahren, kennt ein ca. 20-seitiges Kapitel zur „Theologie der Arbeit und der Technik“.⁷ Bei seinem Gesamtumfang von etwa 5000 Seiten macht aber auch diese Textpassage nur einen verschwindend geringen Anteil von 0,4 % des Gesamtwerkes aus.

Wohlgemerkt: Es geht bei diesen „empirischen“ Befunden nicht um die fehlende theologische Auseinandersetzung mit dem Thema Arbeit insgesamt. Es gab und gibt immer noch Theologen und Theologinnen – vor allem im Fachbereich der Sozialethik –, die sich mit der sozialen und ethischen Bedeutung der Arbeit beschäftigen. Aber eine theologische Reflexion zur Arbeit aus den christlichen Glaubensbeständen heraus findet sich kaum in neueren Veröffentlichungen. Warum

nimmt gerade in der Grundlagenreflexion des christlichen Glaubens die Arbeit eine solche Randstellung ein? Ist dies lediglich ein Versäumnis? Handelt es sich um einen Abbruch einer traditionsreichen Theologie der Arbeit? Oder hat die theologische Nicht-Thematisierung der Arbeit sachliche Gründe, weil Arbeit systematisch betrachtet kein Gegenstand der Glaubensreflexion im engeren Sinne sein kann? Erste Hinweise zur Beantwortung dieser Fragen kann ein Blick in die Theologiegeschichte liefern, um hier die Existenz oder Nicht-Existenz einer traditionellen Theologie der Arbeit aufzuspüren.

2. Die „stiefmütterliche Behandlung“ der Arbeit in der Theologie. Kultur- und theologiegeschichtliche Schlaglichter⁸

a) Arbeit im antiken Christentum

Was die Beurteilung und Wertschätzung der Arbeit angeht, bietet die antike Kultur ein durchaus ambivalentes Bild. Es gibt die bekannte Geringschätzung der Arbeit – insbesondere der Handarbeit – bei den Heroen der griechischen Philosophie. Für Platon war die „Lebensweise der körperlichen Arbeit unvereinbar mit der ... bürgerlichen Tugend“⁹: „Facharbeit und handwerkliche Tätigkeit rufen körperliche Schäden hervor, töten den Geist und

⁴ Th. Schneider/D. Sattler (Hg.), Handbuch der Dogmatik, 2 Bde., Düsseldorf 2000 (1. geb. Aufl. 1992); W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Dogmatik, 3 Bde., Paderborn 1995ff.

⁵ G. L. Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 1995; P. Eicher (Hg.), Neue Summe Theologie; 3 Bde., Freiburg 1988f (franz. Orig.: B. Lauret/F. Refoulé (Dir.), Initiation à la pratique de la théologie, Paris 1982).

⁶ H. M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001; W. Joest, Dogmatik, 2 Bde., Göttingen 1986.

⁷ J. David, Die schöpferische Kraft des Menschen – Theologie der Arbeit und der Technik, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik; 2, Einsiedeln u.a. 1967, 787–804.

⁸ Vgl. zur Kulturgeschichte der Arbeit unter anderem: W. Conze, Art. Arbeit, in: GGB 1 (1972), 154–215; H. D. Preuß u.a., Art. Arbeit, in: TRE 3 (1978), 613–669; F. van der Ven, Sozialgeschichte der Arbeit, 3 Bde., München 1972; J. Kocka/C. Offe (Hg.), Geschichte und Zukunft der Arbeit, Frankfurt 2000.

⁹ Conze, Art. Arbeit (s. Anm. 8), 155.

lassen die Seele verkümmern“¹⁰. Aristoteles unterschied – mit eindeutiger Wertigkeit – zwei Formen des Handelns: Die *Poiesis*, die hervorbringende Arbeit, ist der *Praxis*, dem Engagement für das Gemeinwohl, eindeutig untergeordnet.¹¹ Dieser Wertsetzung entspricht auch die hierarchische Teilung der Gesellschaft, die eine scharfe Trennung zwischen (arbeits-)freien Bürgern und schwere körperliche Arbeit verrichtenden Sklaven einzieht. „Für Aristoteles ist es ein naturhaftes Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnis, daß einige Menschen von Natur Freie oder Sklaven sind, selbstverständlich, daß die einen den anderen übergeordnet sind wie die Seele dem Leib, der Verstand dem Gefühl, der Mensch den Tieren, die Männer den Frauen, die Besseren den Schlechteren.“¹² Der negativen Charakterisierung der Arbeit steht aber vor allem im literarischen Bereich eine durchaus positive Bewertung besonders der ländlichen Arbeit gegenüber. Beim Griechen Hesiod erscheint Arbeit als göttliche Bestimmung; der Römer Cato geißelt die dekadente städtische Kultur, indem er ihr eine idealisierte Bauernarbeit gegenüberstellt; der Dichter Vergil bringt in der „ars colendi“ harte Arbeit mit schöner Kunst in Verbindung.¹³

Diese unentschiedene Haltung der Arbeit gegenüber wird grosso modo auch in der christlich geprägten Kultur der Antike gespiegelt. Zwar findet sich eine gewisse Aufwertung der Handarbeit, diese ist aber durchaus auch als Verteidigung der mit dem Christentum sympathisierenden Bevölkerungs-

schichten zu verstehen. Die christliche Apologetik trat dem Vorurteil entgegen, „daß die große Zahl von Gläubigen aus handwerklichen Berufen die ganze Kirche diskreditiere“¹⁴.

Theologisch relevant ist die Arbeit in der alten Kirche vor allem in zwei Kontexten: der Sozialethik und der monastisch-asketischen Lebensweise.

Im antiken Christentum kannte man sozialethisch motivierte Hilfsmaßnahmen für Menschen, die keiner Arbeit zum Broterwerb nachgehen konnten, und betonte den paulinischen Grundsatz, dass der Arbeiter seines Lohnes Wert sei (vgl. 1 Kor 9,14). In der ältesten überlieferten Gemeindeordnung, der *Didache* (um 100), wird vor allem Wert darauf gelegt, das Gastrecht nicht zu missbrauchen. Durchreisende, die länger als drei Tage in der Gemeinde verweilten oder sich niederlassen wollten, mussten – aus Gründen der Gerechtigkeit – eine Arbeit übernehmen, um selbst für ihren Lebensunterhalt aufzukommen.

Außerhalb dieser sozialethisch-pastoralen Fragestellungen spielte Arbeit insbesondere in der aufkommenden Lebensform des Mönchtums eine Rolle. Zwar geht mit der Handarbeit der Mönche eine theologische Aufwertung der Arbeit einher; dennoch wurde Arbeit hier nicht um ihrer selbst willen geschätzt, sondern als asketische Übung oder als Mittel zur Selbstheiligung innerhalb der monastischen Lebensform begriffen. „Die [spätere und Benedikt von Nursia zugeschriebene, Anm. A.K.] Mönchs-Regel, *ora et labo-*

¹⁰ So die Zusammenfassung Platons von F. Hengsbach, *Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre* (Arbeiterbewegung und Kirche 5), Mainz 1982, 12.

¹¹ Vgl. dazu H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1999, bes. 22ff.

¹² Hengsbach, *Die Arbeit hat Vorrang* (s. Anm. 10), 13.

¹³ Vgl. Conze, *Art. Arbeit* (s. Anm. 8), 157; vgl. dazu auch van der Ven, *Sozialgeschichte der Arbeit I* (s. Anm. 8), 23ff.

¹⁴ H. Gölzow, *Art. Arbeit IV. Alte Kirche*, in: TRE 3 (1978), 624–626, 625.

ra' hat sicher nicht ein Arbeitsethos im Sinne, das Arbeit als solche hochbewertet. Sie ist eine asketische Forderung. Wer in ein Kloster eintritt, muß auf alle weltlichen Privilegien verzichten, so auch auf das Vorrecht der Vornehmen, nicht arbeiten zu müssen.¹⁵ Die Ausbildung einer systematischen Theologie der Arbeit, die über ethische Fragen und monastische Lebensformen hinausreicht, ist in einer repräsentativen Breite nicht festzustellen.¹⁶ Ähnliches gilt für das Mittelalter.

b) Arbeit in mittelalterlicher Kultur und Theologie

Folgt man dem bekannten Sozialhistoriker und Mentalitätsgeschichtler Jacques Le Goff, so zeigen sich im Mittelalter deutliche Zusammenhänge zwischen der wirtschaftlichen Situation der Gesellschaft und den in ihr kursierenden Werturteilen zur Arbeit.¹⁷ Die Abwertung der Arbeit im Frühmittelalter (6.–8. Jahrhundert) geht mit Symptomen einer wirtschaftlichen Depression einher. „Die Abnahme des Ansehens der Arbeit begleitet die Entstädterung der Gesellschaft [...], das nahe-

zu vollständige Verschwinden arbeitsteiliger Arbeit [und] den Rückgang technischer Verfahren“¹⁸. Im Hochmittelalter ist im Gegensatz dazu ein deutlicher wirtschaftlicher Aufschwung feststellbar. Der umfangreiche und erfolgreiche Landausbau ernährt eine schnell wachsende Bevölkerung. In Prozessen der Verstädterung gelangen Handwerk und Handel zur Blüte. Auf kulturhistorischer Ebene wird diese sozioökonomische Aufwärtsbewegung von einer Aufwertung der Arbeit begleitet. Davon zeugt die weite Verbreitung einer mittelalterlichen Sozialtheorie, wonach die Gesellschaft aus dem Zusammenspiel dreier Stände besteht: den Betenden, den Kriegführenden und den Arbeitenden. Damit sind die Arbeitenden „mit den beiden anderen Ständen verbunden und wie diese notwendig für das gesellschaftlich-religiöse Gleichgewicht.“¹⁹ Im kirchlichen Bereich erneuern die Reformorden (wie Zisterzienser und Praemonstratenser) das Ideal der Handarbeit für die monastische Lebensführung.²⁰ Die Krisen des Spätmittelalters (Pestepidemien, Hungersnöte) finden ebenfalls ihren

¹⁵ H. P. Bahrdt, Arbeit als Inhalt des Lebens, in: J. Matthes (Hg.), Krise der Arbeitsgesellschaft. Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, Frankfurt/M. 1983, 120–137, 121; vgl. zur Bedeutung der Arbeit in monastischen Lebensformen: U. Hartmann, Deutungen von Arbeit in monastischen Lebensformen mit Schwerpunkt auf dem Zisterzienserorden, in: A. Kreutzer/A. Bohmeyer (Hg.), „Arbeit ist das halbe Leben“. Zum Verhältnis von Arbeit und Lebenswelt (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung; 27), Frankfurt 2001, 20–50.

¹⁶ Eine Ausnahme hierzu stellt sicher Augustinus' Schrift *De opere monachorum* dar (der Text liegt in deutscher Übersetzung vor: Augustinus Aurelius, Die Handarbeit der Mönche, übertr. u. erl. v. R. Arbesmann, Würzburg 1972). Allerdings ist auch diese theologische Annäherung an die Arbeit explizit im monastischen Kontext angesiedelt. Zudem kann Augustinus' Schrift tatsächlich als eine die Regel bestätigende Ausnahme angesehen werden. So urteilt auch ihr Kommentator R. Arbesmann: „Augustinus ist der einzige Schriftsteller der Antike, der dem Problem der praktischen Arbeit eine eigene Abhandlung [...] gewidmet hat.“ (Arbesmann, Einführung, in: Augustinus: Die Handarbeit der Mönche, IX–XXXVI, XXVI); vgl. auch F. Reisinger, Arbeit – ein Teil des Lebens (Überlegungen zum Thema Ideologie anhand der Schrift *De opere monachorum* von Augustinus), in: *In unum congregati* 29 (1982) 143–158.

¹⁷ Vgl. J. Le Goff, Art. Arbeit V. Mittelalter, in: TRE 3 (1978), 626–635; vgl. ders., Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts, Weingarten 1987.

¹⁸ Le Goff, Art. Arbeit V. (s. Anm. 17), 628.

¹⁹ Ebd., 630.

²⁰ Vgl. Hartmann, Deutungen von Arbeit in monastischen Lebensformen mit Schwerpunkt auf dem Zisterzienserorden (s. Anm. 15).

Reflex in der Arbeitsethik. In dieser Zeit kommt der Topos des „arbeitsfähigen Bettlers“ auf, der moralisch diskreditiert wird und Anlass zu Verfolgungen gibt.

Wie aber sieht es im Mittelalter mit einer Theologie der Arbeit aus? Le Goffs lapidare Antwort lautet: „Im mittelalterlichen Christentum hat sich keine Theologie der Arbeit entwickelt.“²¹ Wie schon in der christlichen Antike scheint der Ort, aus christlicher Sicht über Arbeit nachzudenken, nicht die hohe Theologie gewesen zu sein. Es sind praktische Fragen, erneut im Bereich der Ethik und der monächischen Kultur angesiedelt, anlässlich derer über Arbeit nachgedacht wird. Als Zeuge hierfür kann die theologische Lichtgestalt des Mittelalters, Thomas von Aquin, aufgerufen werden. In seiner Summe der Theologie wird am ausführlichsten über Arbeit gehandelt, wo es dem Aquinaten um die Frage geht: Müssen Ordensleute Handarbeit verrichten?²² Wiederum finden wir also die Reflexion zur Arbeit im monastischen Kontext, wobei seine Antwort nicht theologisch, sondern sozial-ethisch ausfällt. Mönche müssen keine Arbeit verrichten, weil sie keinem zur Last fallen und mit ihren geistlichen Übungen ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten. Thomas ruft somit kein theologisches, sondern ein Argument der Gerechtigkeit auf, das eine funktionale Arbeitsteilung abstützt: „Es genügt, daß der eine sich dieser, der

andere sich einer anderen Aufgabe widmet.“²³

c) Die Aufwertung der Arbeit in Luthers Reformation

Wurde in Antike und Mittelalter eine theologische Bewertung der Arbeit überwiegend im Bereich der Ethik oder der monastischen Kultur angesiedelt, findet bei Martin Luther eine vorsichtige theologische Aufwertung der Arbeit statt. Arbeit ist für Luther Gottesdienst. Dennoch finden wir auch beim Wittenberger Reformator keine eigenständige Theologie der Arbeit.²⁴ Seiner Wertschätzung der Arbeit liegen andere theologische Motive zugrunde: Die Arbeit wird vor allem deshalb der kontemplativen, den Klerikern vorbehaltenen Lebensform gleichgestellt, um die mittelalterliche Ständelehre, die Unterscheidung von Klerikern und Laien zu überwinden. Luther lehrt schließlich das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, das heißt: Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes.²⁵ Daher darf es auch keine Höherbewertung des kontemplativen vor dem aktiven Leben geben. Zugleich warnt Luther im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre, welche Rettung allein durch die göttliche Gnade ohne eigenen Beitrag menschlicher Werke verspricht,²⁶ vor der Selbstzwecklichkeit der Arbeit: „Nicht auff eigen erbeit und thun sich verlassen, Sondern erbeiten und thun und doch alles von Gott allein gewarten“²⁷. Daher kommt die

²¹ Le Goff: Art. Arbeit V. (s. Anm. 17), 626.

²² Vgl. Stb II-II q.187 a.3 (DThA; 24, Heidelberg u.a. 1952).

²³ Ebd., 166.

²⁴ Vgl. zu Luthers Arbeitsverständnis: K.-H. zur Mühlen, Art. Arbeit VI. Reformation und Orthodoxie, in: TRE 3 (1978), 635–639; Conze, Art. Arbeit, 163–167 (s. Anm. 8); vgl. zu Luthers Wirtschaftsethik allgemein: H.-J. Prien, Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen 1992.

²⁵ „Dan alle Christen sein wahrhaftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein“ (WA 6, 407, 13–15).

²⁶ Vgl. zur Rechtfertigungslehre Luthers die Textzusammenstellung bei G. Sauter (Hg.), Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie, München 1989, 30–39.

²⁷ WA 31/1, 437, 12–14.

gleiche Würde, die der Arbeit gebührt, auch anderen alltäglichen Verrichtungen zu. Gute menschliche Werke, also Früchte göttlicher Gnade, sind, „wann sie arbeyten yhr handtwerg, ghan, stahn, essen, trincken, schlaffen und allerley werck thun zu des leybs nahrung odder gemeinen nutz“²⁶. Luthers Theologie der Arbeit erscheint so vor allem als „Anwendungsfall“ seiner Amtstheologie und seiner Rechtfertigungslehre. Dennoch findet in der reformatorischen Theologie eine ethische Aufwertung der Berufsarbeit statt, welche das Berufsethos der modernen Industriegesellschaft vorbereitet. Von diesen Ausflügen in die Theologiegeschichte lassen sich zwei Erkenntnisse zu einer Theologie der Arbeit mitnehmen:

1. Die christliche Interpretation und Einschätzung der Arbeit steht in direkter Abhängigkeit zu ihrem soziokulturellen und wirtschaftlichen Umfeld.

2. In weiten Teilen der Theologiegeschichte entwickelt sich keine explizite Theologie der Arbeit. Eine theoretische Auseinandersetzung mit der Arbeitsthematik bleibt sozialetischen Überlegungen oder der monastisch-asketischen Tradition vorbehalten.

Die Gesellschaftsabhängigkeit einer Theologie der Arbeit bleibt auch im 20. Jahrhundert erhalten. Allerdings tritt sie hier, innerhalb eines theologischen Paradigmenwechsels, durchaus ins Zentrum der systematischen Theologie.

3. Ein Paradigmenwechsel im 20. Jahrhundert: Arbeit als „Adoptivkind der Theologie“

Das Projekt einer Theologie der Arbeit im 20. Jahrhundert ist untrennbar mit dem Namen Marie-Dominique Chenu (1895–1990) und seiner Schrift „Pour une Théologie du travail“ aus dem Jahr 1955 verbunden.²⁷ Der französische Dominikanerpater ist einer der wichtigsten Wegbereiter derjenigen Theologie, die im Zweiten Vatikanischen Konzil die Hinwendung zur Welt und das Aggiornamento der katholischen Kirche vollzog. In seiner Programmschrift, „Eine Schule der Theologie. Le Saulchoir“, legte er bereits 1937 ein Reformprogramm vor, das unter anderem eine grundsätzliche Offenheit der Theologie für die Probleme der eigenen Zeit vorsah.²⁸

Als römische Zensur und Lehrverbot ihn dazu zwangen, diese Art von theologischer Erneuerung aufzugeben, wandte er sich noch stärker der Theologiegeschichte zu. Bei Thomas von Aquin, seinem bevorzugten Forschungsgegenstand, fand er in der Theologie des 13. Jahrhunderts jene Grundprinzipien, die er sich auch für die Theologie seiner Zeit wünschte: die Öffnung für die empirische Wirklichkeit, das hieß unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts die Öffnung der Theologie für die Sozialwelt und ihre wissenschaftliche Reflexion: „Wir stehen heute vor einem sehr schwerwiegenden

²⁶ WA 6, 205, 15f.

²⁷ M. D. Chenu, Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit, Mainz 1956 (franz. Orig.: Pour une théologie du travail, Paris 1955).

²⁸ Ders., Une école de théologie: Le Saulchoir, in: G. Alberigo u. a., Une école de théologie: Le Saulchoir, Paris 1985, 91–176. Diesen Text hatte Chenu zunächst 1936 in seiner Funktion als Rektor der Dominikanerhochschule Le Saulchoir als Rede gehalten. 1937 kam sie in schriftlicher und erweiterter Form in Umlauf. 1942 wurde sie auf den Index gesetzt. Nun liegt sie in der zitierten, um Beiträge der Sekundärliteratur erweiterten Neuausgabe vor. Erst kürzlich wurde sie ins Deutsche übersetzt: M. D. Chenu, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie; aus dem Franz. von M. Lauble (Collection Chenu 2), Berlin 2003.

Problem, nämlich jenem, die Humanwissenschaften in die Theologie einzuführen. Der heilige Thomas hat [...] die Naturwissenschaften eingeführt. Es wäre ein großartiges Unternehmen dasselbe mit den Humanwissenschaften zu tun: Psychologie, Psychoanalyse, Geschichte, Soziologie, Ethnologie, Linguistik.“³¹

Für Chenu ist eine grundsätzliche Zeitgenossenschaft des Glaubens die Basis jeder Theologie. Denn Theologie ist nichts anderes als mit der Zeit solidarischer Glaube.³² Die Begründung hierfür fand Chenu in der christlichen Inkarnationslehre, dem Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: „Materie, technischer Fortschritt, Gesellschaft, Geschichte, sind die Orte, an denen das Evangelium gegenwärtig wird [...] entsprechend der Ökonomie der Inkarnation“³³. In der Logik dieser Inkarnationstheologie, welche das Heilsgeschehen in der geschichtlich und gesellschaftlich geprägten Welt des Hier und Heute ansiedelt, liegt es, die entscheidenden sozialen Tatbestände (Arbeit in der Industriegesellschaft) als heilsrelevant anzusehen. Die „Zivilisation der Arbeit, und in ihrem Dienst die technische Zivilisation sind ein herrlicher Stoff für die Gnade Christi“³⁴.

Entscheidend bei Chenus Entwurf einer Theologie der Arbeit scheint mir dabei seine grundsätzliche Herangehensweise zu sein. Chenu entwirft

keine Metaphysik der Arbeit, indem er ihr überzeitliches Wesen bedenkt. Er legt auch keine ontologische Anthropologie der Arbeit vor, wonach der Mensch von Natur aus auf Arbeit hin angelegt ist. Arbeit wird auch nicht deshalb Gegenstand der Theologie, weil in der Schöpfungsordnung oder den Erlösungsplänen Gottes Arbeit für den Menschen vorgesehen ist. Arbeit ist bei Chenu auf indirekte Weise ein theologisches Thema: Vor den Augen der Theologie steht nämlich zuerst, wie das von Chenu geprägte Zweite Vatikanische Konzil formuliert, die „Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2).³⁵ Weil aber Erwerbsarbeit das wichtigste Strukturprinzip der Industriegesellschaft ist, weil Arbeit die Biografien der modernen Menschen so entscheidend bestimmt, ist die Welt des 20. Jahrhunderts auch eine Welt der Arbeit geworden. Deshalb nimmt sich eine gesellschaftssensible Theologie des Themas Arbeit an. Um bei der zu Anfang gewählten Metaphorik zu bleiben: Erst unter den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft wird die Arbeit vom Stiefkind zum Adoptivkind der Theologie. Mit einer solch induktiven Theologie, die bewusst von den realen Lebenswelten der Menschen ausgeht, behält das Projekt einer Theologie der Arbeit eine stete Flexibilität. Eine theologische Rede über die Arbeit kann

³¹ Ders., *La fede dell'intelligenza e il Vangelo nel tempo o la teologia nel secolo XIII*, in: L. Biffi/C. Marabelli (Hg.), *Invito al Medioevo*, Mailand 1982, 42, zit. n. R. Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 192.

³² „La théologie, à ce point, n'est donc pas plus que la foi solidaire du temps“ (Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, s. Anm. 30, 136).

³³ „[...] matière, progrès technique, société, histoire, sont les lieux de la présence de l'Évangile dans le temps“, selon [...] l'économie de l'Incarnation“ (M. D. Chenu, *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le Temps*, Paris 1964, 11; übers. v. Gibellini, in: *Handbuch der Theologie*, 195; vgl. auch: Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos* (s. Anm. 29), 70f.

³⁴ Ebd., 72.

³⁵ K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg 1994, 450.

nicht aus Bibel oder Tradition deduktiv und für alle Zeiten abgeleitet werden, sondern muss – sozusagen als „Theologie von unten“ – an neuen sozialen Herausforderungen immer wieder neu modelliert werden.³⁶

4. Zwischen Erfüllung und Entfremdung. Theologie der Arbeit in der klassischen Industriegesellschaft

Wie sieht nun eine Theologie der Arbeit unter den Bedingungen der klassischen Industriegesellschaft aus? Entsprechend der induktiven Theologie Chenu sind die ethischen Ansprüche an eine humane Gestaltung der Arbeitswelt auch die Basis für eine theologische Beschäftigung mit dem Thema Arbeit. „Die Forderung und Grundlage für eine Zivilisation der Arbeit sind ebenfalls Grundlage und Untersuchungsbestand für eine Theologie der Arbeit im Lichte der Frohbotschaft.“³⁷ Diese „Zivilisation der Arbeit“, die mit der alten politischen Forderung nach Humanisierung der Arbeitsverhältnisse identifiziert werden kann, stützt sich auf eine ethisch hoch bedeutende Funktion, welcher der Arbeit in der modernen Gesellschaft mehr als in allen vormodernen Sozialformen zukommt. In seiner Arbeit, die hier mit Erwerbsarbeit gleichgesetzt werden kann, findet der moderne Mensch einen großen Teil seiner Sinnstiftung und Daseinserfüllung. „Heute lebt der Mensch in einer Weise, die früher nicht denkbar war. Er lebt nicht das Leben einer spontanen naturhaften Abfolge,

sondern ein von ihm selbst gelenktes, rationalisiertes, geschaffenes und erfundenes Leben. Dies ist die Wirkung der Arbeit. Daher bedeutet sie keine den Menschen bedrohende Gefährdung, sondern ist im Gegenteil kraft der ihr eigenen Gesetzmäßigkeit in der Lage, der echten Menschwerdung zu dienen.“³⁸

Dieses Grundmotiv, Menschwerdung durch human gestaltete Erwerbsarbeit, ist einer der wichtigsten Leitgedanken, welcher die theologische Beschäftigung mit Arbeit im 20. Jahrhundert durchzieht. In der Enzyklika zur Arbeit von Johannes Paul II., *Laborem exercens*, aus dem Jahre 1981 begegnet uns dieser Anspruch an die Arbeit ausdrücklich: „Die Arbeit ist eine Wohltat für den Menschen – für sein Menschsein –, weil er durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ‚mehr Mensch wird‘“ (LE 9).³⁹ Daraus entwickelt die Enzyklika ihren griffigen ethischen Maßstab: „Die Arbeit [ist] für den Menschen da und nicht der Mensch für die Arbeit“ (LE 6).⁴⁰

Ganz ähnlich argumentiert die evangelische Theologin Dorothee Sölle. Auch für sie ist Arbeit Selbstverwirklichung: „Arbeit ist [...] Leben, Ausdruck dessen, was es bedeutet ein Mensch zu sein, nämlich ein schöpferisches Wesen“⁴¹. Dorothee Sölle und Papst Johannes Paul II. ordnen dabei ihre anthropologischen und ethischen Aussagen zur Arbeit auch theologisch ein. Arbeit

³⁶ Vgl. zum Ansatz einer induktiven Theologie: M. D. Chenu, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991.

³⁷ Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos* (s. Anm. 29), 52.

³⁸ Ebd., 73.

³⁹ KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 8. erw. Aufl., Bornheim/Kevelaer 1992, 551.

⁴⁰ Ebd., 543.

⁴¹ D. Sölle, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985, 113.

erscheint als Mitvollzug des göttlichen Schöpfungshandelns und Mitarbeit am Reich Gottes. In diesem Sinne fasst Sölle zusammen, was in ähnlicher Weise auch die Enzyklika zum Ausdruck bringt: „Die theologische Deutung unseres Geschöpfseins ist, daß wir Gottes Mitschöpfer sind, die in Arbeit und Liebe ihre Ebenbildlichkeit realisieren. Als Mitschöpfer arbeiten wir an einer gerechteren Welt und in diesem Sinn ist alle menschliche Arbeit auf das Reich Gottes bezogen.“⁴²

Freilich sind dies hohe ethische und theologische Ansprüche: Arbeiten als Verwirklichung des Menschseins, als Mitarbeit an Gottes Schöpferhandeln, als Arbeit am Reich Gottes. Die konkret erfahrene Arbeitswelt stellt sich anders dar. Viele Symptome des Leidens unter Arbeit werden mit einem von Karl Marx profilierten Begriff als Entfremdung bezeichnet. Entfremdung meint die genaue Kehrseite der Selbstverwirklichung durch Arbeit. Entfremdete Arbeit ist durch schlechte Arbeitsbedingungen vorenthaltenes Menschsein, ist verhinderte Selbstverwirklichung in der Berufsarbeit. Solche Entfremdungssymptome sind zum Beispiel die Monotonie automatisierter Tätigkeiten, die Entfremdung vom Produkt der eigenen Arbeit, die fehlende Zeitsouveränität, mangelnde soziale Integration am Arbeitsplatz. Wird Arbeit jedoch theologisch und ethisch als Erfüllung des Menschseins begriffen, wie dies bei Sölle und Johannes Paul II. geschieht, dann muss sich gegen diese Entfremdungsmechanismen theologischer Einspruch erheben: „Theologisch gesprochen ist der Arbeiter das lebendige Symbol für den unablässig weitergehenden Prozeß der Schöpfung. Ent-

fremdung durch entfremdende Arbeit ist deshalb ein Angriff auf die Schöpfung selbst“⁴³. Aber sind die hier vorausgesetzten Arbeitsbedingungen der Industriegesellschaft überhaupt noch vorherrschend? Ist eine solch aufgeladene Ethik der Arbeit weiterhin hilfreich? Oder sind die Probleme der Arbeitswelt inzwischen ganz andere geworden, so dass sie sich kaum mehr mit dem Gegensatzpaar Erfüllung und Entfremdung fassen lassen? Wenn Theologie der Arbeit immer eine induktive, das heißt zeitsensible, gesellschaftsabhängige, stetig zu erneuernde „Theologie von unten“ sein soll (wie sie Chenu entworfen hat), brauchen wir dann nicht auch eine neue, eine „postindustrielle“ Theologie der Arbeit?

5. Echte Autonomie oder Entgrenzung von Leben und Arbeit? Perspektiven einer Theologie der Arbeit im flexiblen Kapitalismus

Es ist zum Gemeinplatz geworden, dass die Arbeitswelt in einem umfassenden Wandel begriffen ist. Durch einschneidende Wandlungsprozesse, insbesondere den Einzug der elektronischen Datenverarbeitung in die Wirtschaft und die Ausweitung des Dienstleistungssektors sind wir heute in der postindustriellen Gesellschaft oder im digitalen Kapitalismus angekommen. Mit diesem technischen und sozioökonomischen Wandel gehen freilich auch veränderte Arbeitsorganisationen und neue Leitbilder des Arbeitens einher. Schlagwörter wie „Gruppenarbeit, Ich-AG, Empowerment“ weisen darauf hin, „daß ein struktureller Wandel in der gesellschaftlichen Verfassung von

⁴² Ebd., 83.

⁴³ Ebd., 95.

Arbeitskraft vor sich geht“⁴⁴. Soziologen und Soziologinnen haben dem neuen Arbeitnehmertypus, der dieser im Entstehen begriffenen Arbeitswelt entspricht, einen Namen gegeben: „Arbeitskraftunternehmer“.

Solche Arbeitskraftunternehmer lassen sich nicht mehr in die bisherigen Leitbilder abhängiger Beschäftigter einordnen, die einem vom Arbeitgeber definierten Anforderungsprofil zu entsprechen haben. Sie sind, so ist es aus der Wortschöpfung ableitbar, die Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft, das heißt relativ selbständig, was die Organisation, die Gestaltung, die Zeit oder den Ort ihrer Arbeit angeht. Nicht die Form des Einsatzes, nur das Ergebnis der Arbeitskraft ist entscheidend: „Macht, was ihr wollt, aber seid profitabel!“, lässt sich der Arbeitgeberauftrag an diese Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft beschreiben.⁴⁵ Die Folgen der neuen Arbeitsstrukturen sind soziologisch ebenso absehbar wie ethisch ambivalent: Arbeit wird immer stärker der Selbstkontrolle unterliegen. Die Arbeitenden sind zunehmend ökonomischen Zwängen unterworfen, da sie ihre Arbeitskraft nun nicht mehr nur verkaufen, sondern auch vermarkten müssen. Schließlich verlangt der hohe Grad an Selbstorganisation auch eine entsprechende Umstellung der ganzen Lebensweise. G.G. Voß und P. Pongratz sprechen von einer „Verbetrieblichung der alltäglichen Lebensführung“ oder noch deutlicher von einer „letztlich alle Lebensbereiche umfassende[n] sowie alle individuel-

len Ressourcen gezielt nutzende[n] systematische[n] Organisation des gesamten Lebenszusammenhangs“⁴⁶.

Eine sozialetische Bewertung dieses Wandels darf nicht schwarz-weiß malen. Denn auffälligerweise sind in diese neuen Leitbilder der Arbeitsorganisation viele Ideale der einstigen Humanisierungsdebatte und Arbeitnehmerforderungen eingeflossen. Tatsächlich bieten die neuen Arbeitsverhältnisse mehr persönliche Spielräume, mehr Zeit- und Handlungssouveränität und mehr Möglichkeiten, die Trennungslinie von fremdbestimmter Arbeit und selbstbestimmter Lebenswelt aufzuweichen. Andererseits liegen in diesen scheinbaren Vorzügen auch die großen Gefahren der neuen Arbeitskraftunternehmer. Durch den Imperativ: „Macht, was ihr wollt, aber seid profitabel“ wird der ökonomische Druck des Marktes unvermittelt an die Beschäftigten weitergeleitet.⁴⁷ In der Logik der Selbstorganisation wird diese Ökonomisierung jedoch nicht durch eine verschärfte Arbeitskontrolle durchgesetzt. Der Mechanismus ist subtiler und erfolgt, wenn das Konzept der Arbeitskraftunternehmer einmal in den Köpfen der Arbeitenden angekommen ist, eher über unbewusste Formen der Selbstausbeutung: Beim „Umschlag von betrieblicher Fremdherrschaft in Selbstbeherrschung der Arbeitenden kann sich zeigen, daß niemand aus einem Menschen so viel herausholt wie er selbst. Dass dies dann weniger mit gespannter Kreativität und menschlicher Selbstentfaltung als mit maximaler Leis-

⁴⁴ G. G. Voß/H. J. Pongratz, Der Arbeitskraftunternehmer, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50 (1998), 131–158, 131.

⁴⁵ Vgl. K. Pickshaus u. a. (Hg.), Arbeiten ohne Ende. Neue Arbeitsverhältnisse und gewerkschaftliche Arbeitspolitik, Hamburg 2001.

⁴⁶ Voß/Pongratz, Der Arbeitskraftunternehmer (s. Anm. 44), 243.

⁴⁷ Vgl. W. Gießmann/K. Peters, Mehr Druck durch mehr Freiheit. Die neue Autonomie in der Arbeit und ihre paradoxen Folgen, Hamburg 2001.

tung, selbstgesetzter Arbeitsverdichtung, Hektik und Streß zu tun hat, gehört zur Logik der Nutzung von Arbeitskraftunternehmen.“⁴⁸

Eine weitere Folge dieser verselbständigten Arbeitsformen ist das schleichende Eindringen der Arbeitswelt in die private Lebenssphäre. „Mal eben die dienstliche E-Mail checken, wenn man am privaten PC ins Internet surft. Selbstverständlich. Den geschäftlichen Anruf entgegennehmen, auch wenn er das Tennismatch unterbricht? Na klar. Am Samstag die Mailbox im Büro abhören, ob nicht vielleicht was Wichtiges ... Sicher auch das“ schildert die Zeitschrift des Vereins deutscher Ingenieure das Ineinanderübergehen von Privatleben und Berufsarbeit.⁴⁹ An diesen Beispielen zeigt sich: Neue Formen der Arbeitsorganisation bringen strukturell eine inhaltliche, zeitliche und soziale Entgrenzung von Arbeit und Leben mit sich. Damit greift aber die alte Kritik an der Entfremdung durch Arbeit, welche die sozialetische Grundlage der Theologie der Arbeit im 20. Jahrhundert gebildet hat, nicht mehr. Gestern war der entfremdende Beruf dem wahren Leben gegenübergestellt. Heute droht die Gefahr von einer anderen Seite: Arbeit hat nicht mehr zu wenig mit dem Leben zu tun; die Logik der Arbeitskraftunternehmer sieht vielmehr vor, dass das ganze Leben nur noch Arbeit ist („Verbetrieblichung der Lebensführung“).

Wie kann nun eine induktive, gesellschaftsbezogene Theologie der Arbeit auf diese neuen Herausforderungen reagieren? Chenu, Sölle und Johannes Paul II. sind von einem Gesellschafts-

und Wertesystem ausgegangen, in dem erfülltes Menschsein oder, etwas weniger pathetisch ausgedrückt, Leitbilder guten Lebens sich in der Erwerbsarbeit verwirklichen. Diese Prämissen stimmen nach wie vor – zum Teil. Wir leben sozialstrukturell und kulturell in einer Arbeitsgesellschaft, in der ökonomische Absicherung, Selbstentfaltung und soziale Integration durch die Beteiligung an Erwerbsarbeit sichergestellt werden. Wir steuern aber zugleich auf Arbeitsstrukturen und Lebensformen zu, in denen der Erwerbsarbeit eine zu große Bedeutung beigemessen wird. Formen von Selbstausbeutung sowie die Überlagerung der Privatsphäre durch Erwerbsarbeit sind die problematischen Folgen. Die Zunahme von Stresskrankheiten, psychischen und körperlichen Überforderungen, Workaholismus, Burn-out-Syndromen sind die psychosomatischen Anzeichen hierfür.

Unter diesen Umständen müsste sich m.E. die Theologie auch auf die Gegenseite der Erwerbsarbeitszentrierung schlagen. Die Medaille einer Theologie der Arbeit braucht ihre Kehrseite, eine Theologie der Muße.⁵⁰ Muße soll dabei nicht als reines Nichts-Tun verstanden werden, sondern als Bündel von Tätigkeiten, die frei von äußeren oder inneren Zwängen sind. Sie kann dabei einen Kontrapunkt zur Erwerbsarbeit bilden, die als Bestandteil des Wirtschaftssystems per se nicht ohne einzwängendes Korsett der Leistungsorientierung auskommt. Arbeit wurde im 20. Jahrhundert theologisch eingeordnet. Erwerbsarbeit, das Schlüsselkonzept der Gesellschaft, der zentrale Be-

⁴⁸ Voß/Pongratz, *Der Arbeitskraftunternehmer* (s. Anm. 44), 151.

⁴⁹ Zit. n. K. Pickshaus, *Das Phänomen des Arbeitens ohne Ende*, in: *Ders. u.a.* (Hg.): *Arbeiten ohne Ende* (s. Anm. 45), 9–27, 9.

⁵⁰ Vgl. auch A. Kreutzer, *Recht auf Arbeit – Pflicht zur Muße. Die „normative Entladung“ der Erwerbsarbeit als Perspektive christlicher Sozialethik*, in: *StZ* 220 (2002) 530–544.

standteil guten Lebens, wurde theologisch zu Recht als Mitwirkung an Gottes Schöpfungshandeln oder als Mitarbeit am Reich Gottes interpretiert. Aber aus beiden theologischen Motiven lässt sich auch eine Stärkung der Muße gewinnen, die zu einer heutigen Theologie der Arbeit eine wichtige Ergänzung wäre.

Im priesterschriftlichen Schöpfungsmythos (Gen 1,1–2,4a) schafft Gott die Welt in sechs Tagen. Der *beendeten* Schöpfung aber fehlt noch die *Vollendung*: die Ruhe Gottes am siebten Tag. Der evangelische Theologe Jürgen Moltmann macht daher einen unbedingten Zusammenhang von Schöpfungstheologie und Sabbattradition aus: „Es gibt kein richtiges Verständnis der Welt als Schöpfung ohne die Wahrnehmung des Sabbats. In der Sabbatstille greifen Menschen nicht mehr arbeitend in die Umwelt ein, sondern lassen sie Gottes Schöpfung sein. Sie anerkennen die Unverletzbarkeit der Schöpfung als Gottes Eigentum und heiligen diesen Tag durch ihre Freude am Dasein als Gottes Geschöpfe in der Schöpfungsgemeinschaft.“⁵¹ Die jüdisch-christliche Schöpfungstradition beinhaltet also sowohl eine Option zur Weltgestaltung, die sich unter den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft mit der Erwerbsarbeit identifizieren lässt, aber ebenso eine zweckfreie Weltbejahung, welche in den Kulturformen der Muße durchschlägt.

Auch die theologische Rede von der Mitarbeit am Reiche Gottes kann eine christliche Kultur der Muße speisen. Das Reich Gottes ist eine eschatologische Größe, die in einer Spannung

steht. Es ist bereits angebrochen, in unserer Welt und in unserer Weltgestaltung durch Arbeit. Aber es bleibt letztlich, so eine der Grundaussagen der Reich Gottes Botschaft Jesu, unserem instrumentellen Zugriff entzogen.⁵² Wir können das Reich Gottes nicht erzwingen. Auch in der Tradition der Reich-Gottes-Theologie gibt es also eine Komponente, welche der Machbarkeitslogik des Arbeitens ein kritisches Korrektiv entgegenstellt. Kulturelle Ausdrucksformen für diese beiden theologischen Topoi, die Sabbatruhe in der Schöpfungstheologie und die Nicht-Machbarkeit des Reiches Gottes, können in Formen liturgischen Feierns gefunden werden. Feiern ist gewissermaßen das Gegenteil von Arbeit. Arbeiten heißt die Welt gestalten, damit sie noch besser werde. Feiern heißt dagegen „ja zur Welt sagen“, so wie sie ist. Beide Kulturformen brauchen einander. Die derzeitigen Wandlungen der Arbeitsgesellschaft scheinen jedoch, was ihre kulturellen Gehalte und Wertentscheidungen angeht, dem ununterbrochenen Machen den Vorrang einzuräumen. In den fortschreitenden Übergriffen der Arbeitswelt auf die Lebenswelt übernimmt eine christliche Theologie der Arbeit, welche zugleich Theologie der Muße ist, die Anwaltschaft für ein bisweilen von Arbeitszwängen befreites oder zu befreiendes Leben. Um noch ein letztes Mal die Familienmetaphorik zu gebrauchen: Hatte eine gesellschaftssensible Theologie im 20. Jahrhundert die Arbeit als Thema „adoptiert“, so sollte eine Theologie der Arbeit im 21. Jahrhundert die Muße als deren „Zwillingsschwester“ ansehen.

⁵¹ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 1992, 280.

⁵² Vgl. zum Beispiel E. Haag u.a., *Art. Herrschaft Gottes*, in: LThK³ 5 (1996), 26–38 (Lit.).

MICHAEL ROSENBERGER

„Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“

Der Stellenwert kirchlichen Lebens und Lehrens für die ethische Urteilsbildung

„Davon versteht die Kirche doch gar nichts! Schließlich sind die Priester unverheiratet!“ So oder ähnlich hat es wohl jeder Priester schon zu hören bekommen, wenn über sexualethische Fragen diskutiert wurde. Analoges hört der Moralthologe nicht selten auch in ganz anderen Feldern der Ethik. „Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“ StammzellforscherInnen und GentechnikerInnen wollen mit diesem Argument die TheologInnen aus Bioethik-Kommissionen hinausdrängen, denn schließlich hätten noch kein Theologe und keine Theologin als solche auch nur einen Tag seines/ihrer Lebens im Labor gestanden. Manager und Großindustrielle versuchen, den Einsatz der Kirchen für soziale Sicherheit und globale Gerechtigkeit als träumerisch und realitätsfern abzutun, denn was verstehe die Theologie schon von ökonomischen „Sachzwängen“? – Immer wieder also müssen sich Moralthologie und Kirche vorwerfen lassen, sie würden ohne wirkliche Kompetenz allein auf Grund wertkonservativer Prinzipien „Nein“ sagen zu innovati-

ven Verfahren, deren Abläufe sie im Detail nicht einmal verstünden.

In der Tat: Ein wirklich souveränes Sachwissen, das zu eigenständiger Beurteilung neuartiger Hypothesen anderer Wissenschaftsdisziplinen befähigen würde, haben VertreterInnen von Kirche und Moralthologie in den seltensten Fällen. Sie sind daher gut beraten, nicht vorschnell und vollmundig ein ethisches Urteil abzugeben, das durch Argumente nicht gedeckt ist oder dessen sachliche Grundlage gar Irrtümer offenbart. Die Autonomie der Sachbereiche ist anzuerkennen, wie die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums (GS 36) festhält.

Aber heißt das schon, dass die Kirche zur ethischen Urteilsbildung einer Gesellschaft *nichts* beizutragen hat? Oder, etwas abgemildert, dass ihr Beitrag – sofern er sich methodisch korrekt auf das Feld ethisch-rationaler Argumentation beschränkt – kein höheres Gewicht hat als der jedes anderen Gesprächspartners? Es fällt doch auf, dass – McKinsey zum Trotz¹ – die Kirchen hierzulande seitens der Politik in kon-

¹ Das geringe Vertrauen in und die niedrigen Erwartungen an die Kirchen, welche die McKinsey-Studie „Perspektive Deutschland“ im Mai 2003 zutage förderte, bezogen sich auf die Institution Kirche insgesamt. Interessant ist aber der vergleichsweise gute Wert in Bezug auf das kirchliche „Eintreten für christliche Werte in der Gesellschaft“: Nur 22% der Deutschen sehen hier Nachholbedarf, viel weniger als beim sozialen Engagement (49%), bei der Entbürokratisierung (46%) und beim Zugehen auf die Jugend (42%). Die These, die Menschen hätten an Kirchen und Gewerkschaften das Interesse verloren, mag in toto gelten. Es bleibt aber in der McKinsey-Studie völlig offen, ob das Interesse an spezifischen Funktionen der Kirchen nicht weiterhin sehr hoch (oder gar noch höher als vor einigen Jahrzehnten) ist. Bezüglich kirchlicher Stellungnahmen zu ethischen Themen spricht alles dafür: 92% der Deutschen wünschen kirchliche Stellungnahmen zu Fragen der Menschenrechte, 87% zu Krieg und Frieden, 85% zur Sterbehilfe, 72% zum Schutz von Ehe und Familie, je 61% zu Embryonenschutz und Abtreibung – so eine Umfrage des Meinungsforschungsinstituts dimap in: J.C. Koecke/M. Sachs, Religion – Politik – Gesellschaft, 2003. Sankt Augustin, 9. 11.

troversen ethischen Fragen vorrangig konsultiert werden und dass sie auch in den Medien und der öffentlichen Meinung diesbezüglich viel Kredit genießen – selbst bei Fernstehenden und Nichtglaubenden. Auch wo Menschen die kirchlichen Positionen ablehnen, setzen sie sich zumeist engagiert damit auseinander – und unterstreichen damit die Bedeutung des kirchlichen Beitrags. Sind dies wirklich nur die letzten Zuckungen einer an sich überholten Allianz von Kirche und Staat und einer vormodernen Einbettung der „Volkskirche“ in gesellschaftliche Abläufe?

1. Die Kirche als wertorientierende Institution

Es ist augenscheinlich: Der besondere Status der Kirche im pluralen ethischen Diskurs vieler europäischer Gesellschaften hat mit ihrem Institutionencharakter zu tun. Gefragt wird in der Öffentlichkeit nach der Position der Institution Kirche, nicht nach der Stellungnahme der moraltheologischen *scientific community* oder gar nach der persönlichen Meinung eines Moraltheologen oder einer Moraltheologin. So wichtig für die Öffentlichkeit heute die Untermauerung eines ethischen Urteils durch rationale Argumente auch ist, erst die Autorisierung durch die Institution Kirche gibt den theologischen Argumenten ihr spezifisches Gewicht.

Genau hier liegt der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie be-

ziehungsweise Religionswissenschaft: Die Anbindung der Theologie an eine konkrete Institution gibt ihr in den Augen der Öffentlichkeit eine höhere Autorität. Bei aller Institutionenkritik und Institutionenskepsis der Postmoderne bleibt ein zwar vielleicht minimiertes, aber im Kern doch sehr resistentes Hintergrundwissen um die Sonderstellung von Institutionen lebendig². – Natürlich ist auch der Philosoph in eine institutionalisierte *scientific community* eingebunden, gehört einer Denkrichtung oder gar einer „Schule“ an. Doch im Vergleich zur Lebens- und Glaubensgemeinschaft „Kirche“ mit ihren komplexen, vielschichtigen Selbstvollzügen und ihrer weltumspannenden Ausdehnung muss selbst die stärkste PhilosophInnenschule wie ein institutioneller Embryo wirken.

1.1 Freiheitseröffnung durch Freiheitsbegrenzung: Institutionen in soziologischer Perspektive

Was zeichnet Institutionen aus? Worin bestehen *soziologisch* betrachtet ihre spezifischen Funktionen für eine Gesellschaft? Zunächst einmal garantiert jede Institution die Tradierung relevanter Erfahrungen und Einsichten. Sie überliefert Handlungs- und Deutungsmuster, die sich in längeren Prozessen als bewährt herauskristallisiert haben, indem sie diese verbindlich vorgibt. Institutionen speichern in ihren Normierungen geschichtlich gewachsene Vernunft. Als kollektive Vernunftsspeicher besitzen sie vor allem vier Funktionen:

² Die These von Michael N. Ebertz, Religion ohne Institution. Gestaltwandel der Kirche aus soziologischer Sicht, 41–52, in: K. Hofmeister/L. Bauerochse (Hg.), Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Würzburg 1999, 41, die Kirche werde heute nur noch als Dienst leistende Organisation, nicht als Wert orientierende Institution wahrgenommen, teile ich nicht. Ebertz bezieht sich auf die *Kirchengebote* (also zum Beispiel die sogenannte „Sonntagspflicht“) – für diese stimmt seine These zweifellos –, lässt aber die ethischen Weisungen der Kirche völlig außer Acht (also zum Beispiel das Gebot der Sonntagsruhe). Außerdem schließt Ebertz von der faktischen Nichtbefolgung kirchlicher Gebote auf deren Nichtwahrnehmung beziehungsweise Nichternstnehmen. Er vergisst, dass auch schon vor 100 Jahren praktisch alle ChristInnen dann und wann gelogen haben ...

a) *Schutzfunktion*, denn in Lernprozessen festgelegte Muster lassen sich in Gefahrensituationen unmittelbar abrufen und verkürzen die Reaktionszeit entscheidend.

b) *Entlastungsfunktion*, denn die Festlegung von Mustern enthebt das Individuum der Last, in jeder einzelnen Situation „das Rad neu erfinden zu müssen“.

c) *Integrationsfunktion*, denn Institutionen regeln die Vermittlung einander widerstreitender Interessen, sorgen für Sicherheit und Berechenbarkeit sowie raumzeitliche Kontinuität und ermöglichen so die Integration des Einzelnen in die Gemeinschaft.

d) Die *Orientierungsfunktion*, denn in jedem normativen Muster werden bereits Sinnrichtungen des individuellen Handelns angedeutet.

Insgesamt dienen Institutionen damit der Freiheitseröffnung durch Freiheitsbegrenzung³. Sie schränken den Spielraum der Individuen ein, ermöglichen aber gerade dadurch Spontaneität und Kreativität, die ansonsten ohne Bezugspunkt wären und wirkungslos verpuffen würden.

Institutionen sind aber auch *verhaltensbiologisch und neurowissenschaftlich betrachtet* unverzichtbar. Höhere Lebewesen mit zentralem Nervensystem (und seien sie scheinbar noch so primitiv) lernen 99% ihres Verhaltens durch Nachahmung von Vorbildern. Dieser Prozess des Lernens am Modell ist genau das, was die verschiedensten Wissenschaften aus je unterschiedlichem Blickwinkel „Tradition“ nennen: die Gerinnung gemachter Erfahrungen zu überindividuell festgelegten Verhaltensdispositionen, das heißt zu Institutionen. Die Prozesse der Traditions-

bildung beziehungsweise Institutionalisierung sind dabei keineswegs starr und monoton und schon gar nicht abgeschlossen. Überlieferung ist ein sehr lebendiges Geschehen, weil das Überlieferte je neuen Situationen und Anforderungen angepasst werden muss. Entscheidend ist nicht die Identität *mit dem*, sondern die Kontinuität *zum Ursprung*. Sie gilt es zu wahren.

Genau dies sagt auch der *theologische* Institutionsbegriff, der auf die „Einsetzung durch Christus“ rekurriert. „Einsetzung“ darf hier nicht im Sinne eines bewussten, ausdrücklichen oder gar rechtsverbindlichen Stiftungsaktes verstanden werden, sondern bezeichnet einen (oft sehr offenen) Anfangsimpuls Jesu oder der frühen Kirche, aus dem heraus eine bestimmte Institution allmählich gewachsen ist und den die kirchliche Gemeinschaft als hinreichend zur Legitimierung derselben erachtet.

1.2 Die spezifischen Funktionsbereiche der Institution Kirche

Was macht nun den spezifischen Funktionsbereich der Institution Kirche aus? Was unterscheidet die Kirche in funktionaler Sicht von anderen Institutionen? Seitens der Soziologie wird ihre Aufgabe mit folgenden Begriffen umschrieben: Kontingenzbewältigung, Weltdeutung, Sinnerschließung, Wertvermittlung, Handlungsorientierung. Die Kirche selbst hat all dies schon seit langem mit zwei sehr einfachen Begriffen ausgedrückt: „Glaube und Sitten“. Die Institution Kirche tradiert also Glaubens- und Werterfahrungen, oder auch: religiöses und ethisches Wissen. Dabei ist zu beachten, dass Glaube und Ethos zwei Seiten ein- und derselben Medaille sind. Es gibt keine Glaubens-

³ W. Pesendorfer, Institution, in: Kath. Soziallexikon 1980, 1179–1185, hier 1180.

einsicht, die nicht unmittelbare Handlungsrelevanz hätte, und keine ethische Erkenntnis, die nicht unmittelbar einen Sinnhorizont erschlosse. Im Schlüsselbegriff der Verkündigung Jesu von der Königsherrschaft Gottes kommt dieses Ineinander von Gottesbezug und Handlungsrelevanz m.E. sehr treffend zum Ausdruck, dogmatisch konzentriert es sich vor allem im Inkarnationsgedanken und damit zusammenhängend im Ineinander von Gottes- und Nächstenliebe.

Grundlage der spezifischen Kompetenz der Institution Kirche ist also die in ihren Ausdrucksmedien gespeicherte Glaubens- und Werterfahrung. Und auch wenn es neben der Kirche weitere Institutionen mit den selben Funktionen und Kompetenzen gibt (andere Religionsgemeinschaften und weltanschauliche Vereinigungen), kommt der Kirche auf Grund ihrer raumzeitlich enormen Erstreckung doch eine herausragende Stellung zu. Rein quantitativ dürfte sie eine Erfahrungs- und Erfahrungsvielfalt gespeichert haben wie keine andere Institution in Europa.

Freilich begründet dies in keiner Weise einen Anspruch auf Allwissenheit in religiösen und moralischen Dingen. Da und dort hat die Kirche eindeutig fehlerhaftes Wissen gespeichert – man denke nur an ihre fast 200 Jahre dauernde Opposition gegen einen Teil der Menschenrechte, zum Beispiel die Religionsfreiheit. An anderen Stellen hat die Kirche unverschuldet Erfahrungsdefizite, wie etwa in der Umweltethik, die erst im 20. Jh. zu einem Brennpunkt ethischer Reflexion wurde. Auch „Erinnerungslücken“ werden oft erst nach Jahrhunderten geschlossen wie zum Beispiel durch Aufarbeitung der Hexenverfolgung, die bis vor wenigen Jahrzehnten zum innerkirchlichen Ta-

bubereich gehörte. Und schließlich gibt es geschichtlich bedingte Einseitigkeiten, die durch Überbetonung an sich berechtigter Anliegen entstehen. So gehört es zu den allseits bekannten *identity markers* (Identitätsmarkierungen) der Kirche, dass sie sich (seit den ersten Jahrhunderten) für das ungeborene Leben einsetzt. Aber die de facto damit verbundene Unterdrückung der Frauen hat die Kirche lange Zeit übersehen. Eine große Stärke des kirchlichen Ethos konnte so dunkle Schatten werfen.

1.3 Die Frage nach den Erfahrungsspeichern der Institution Kirche

Trotz aller Begrenzungen gehört die Kirche im Abendland zu den kompetentesten und erfahrungsreichsten Vermittlungsinstanzen ethischer Erfahrung. Zu Recht kommt ihr ein privilegierter Platz im Meinungsbildungsprozess der pluralen Gesellschaft zu. Um aber diesen Platz angemessen einnehmen zu können, muss sich die Kirche fragen, in welchen Ausdrucksmedien ihres Selbstvollzugs sie die ihr eigenen Werterfahrungen gespeichert hat und wie sich deren Geltung begründen lässt. Es stellt sich also die Frage nach den *loci theologici morales*.

Klassisch hat man bei der Behandlung dieser Frage nicht nach Glaube und Sitten unterschieden. In der Renaissance, als das Problem aufkam, waren Dogmatik und Moraltheologie noch keine getrennten Disziplinen. Nach ihrer Ausdifferenzierung aber hat sich die Frage zumeist auf Aspekte des Glaubens reduziert und wanderte demzufolge in die Obhut der heutigen DogmatikerInnen und FundamentaltheologInnen. Dem gegenüber lautet meine These: Die Frage nach den *loci theologici* ist auch moraltheologisch relevant.

Die Lehre von den *loci theologici* wurde im 16. Jh. unter Rückgriff auf die Topik

der antiken Rhetorik und Dialektik entwickelt. Ihre katholische Entfaltung prägte Melchior Cano in seinem Werk „*De locis theologicis*“⁴ (1543–1550) mit der Option für eine formale Bestimmung: Die Bezeugungsinstanzen, nicht die bezeugten Aussagen selbst garantieren deren Wahrheit. Diese Wende zur Bestimmung von Wahrheit über diejenigen, die sie im intersubjektiven Diskurs suchen, muss im Kontext der heutigen Betonung von Verfahren höchst wegweisend und modern wirken. Denn mit dieser Option erkennt Cano die geschichtliche Bedingtheit der Überlieferung an und versucht ihr Rechnung zu tragen.

Gilt aber der Ansatz Canos zur Bestimmung der theologischen Orte nur für Offenbarungswahrheiten? Dann wären moralische Lehrsätze per se auszuklammern. Denn die katholische Sittenlehre erhebt den Anspruch, vernünftig einsehbar und für alle Menschen guten Willens verbindlich zu sein. Klassisch rekurriert sie auf das Naturrecht, das kein geschichtlich geoffenbartes Recht ist, sondern universale und überzeitliche Anerkennung aus Vernunftgründen verlangt. So gesehen bräuchten ethische Lehren der Kirche keine Untermauerung durch die Autorität einer Bezeugungsinstanz. Wenn dem aber so wäre, hätte die Kirche als Institution keinerlei privilegierte Stellung im gesellschaftlichen Ethik-Diskurs. Aus der Sicht der Gesellschaft wäre sie dann bestenfalls eine mächtige Lobby, eine *pressure-group*, ein (möglicherweise ungeliebter und als überholt betrachteter) Machtfaktor. Die Geltung

ihrer ethischen Urteile ergäbe sich ausschließlich (!) aus den sie begründenden, vernünftig einsehbaren Argumenten.

Das ist jedoch keineswegs so: Auch in der Moral beruhen Grundeinsichten auf geschichtlich bedingten Erfahrungen, sind also letztlich nie absolut zwingend (!) beweisbar. Moral ist und bleibt trotz aller Rationalität eine Sache von Standpunkten. Im Unterschied zur reinen ist die praktische Vernunft eine geschichtlich gewachsene Größe. Ethische Einsicht wächst im Lernen aus Erfahrung. Und dabei ist geschichtliche Erfahrung nicht nur für die Genese, sondern auch für die Geltung und Begründung der Normen mit verantwortlich! Mindestens dort, wo teleologisch argumentiert wird, wo also die Abschätzung von Folgen eine Rolle für das ethische Urteil spielt – und wo ist das in der normativen Ethik nicht der Fall? –, muss auf Erfahrungen zurückgegriffen werden. Normen beruhen auf synthetischen Urteilen a posteriori, sie sind „zu Standards geronnene Güterabwägungen“ (K. Demmer) und können als solche nur durch den Rekurs auf Erfahrung adäquat begründet und plausibilisiert werden. Sie sind dann freilich unter Berufung auf gegenteilige Erfahrung kritisierbar und diskutierbar.

Die Frage der *loci theologici* ist also zu Recht auch ein moraltheologisches Thema. Auf Grund der Geschichtlichkeit ethischer Einsichten sind deren Bezeugungsinstanzen „Gewichtsverstärker“ der zugrundeliegenden Argumentation. Institutionen verkörpern ein Mehr

⁴ Hierzu insbesondere: E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit*, Freiburg i.B. 1978; M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung der loci theologici*, in: W. Baier u.a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, St. Ottilien 1987, 37–65; B. Körner, *Melchior Cano De locis theologicis*, Graz 1994; H.-J. Sander, *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip der Loci Theologici des Melchior Cano*, in: H. Keul/H.-J. Sander (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung* (FS Klinger), Würzburg 1998, 240–258. Bei Körner findet sich eine vollständige Edition des Textes.

an Erfahrung, und je älter, breiter, ausdifferenzierter und vielschichtiger, mit einem Wort: je integrationsfähiger sie sind, um so größer wird ihr Erfahrungsplus ausfallen.

Wo aber sind die „Wertspeicher“ der Institution Kirche? Welche *loci theologici morales* gibt es? In der Offenbarungskonstitution (DV 8) werden (ausdrücklich auch für den ethischen Bereich, vgl. DV 7) „Lehre, Leben, Kult“ als Grunddimensionen kirchlicher Überlieferung genannt. Damit ist einer Verengung der ethischen Überlieferung auf die Lehre bereits an dieser Stelle der Boden entzogen und die Vielschichtigkeit des Überlieferungsgeschehens klargestellt. Dieses Überlieferungsgeschehen hat zwei Pole: die Treue zum Ursprung (also zu Jesus Christus) und das Hören auf die Zeichen der Zeit (GS 4)⁵. Diese beiden Pole möchte ich daher im Folgenden als Gliederungsprinzip verwenden. Zuerst frage ich nach den Speichern der Ursprungserfahrung und anschließend nach jenen des Gegenwartsbezugs.

2. Schrift und Liturgie als ursprungsnahe Speicher erster Ordnung

Mit den Speichern erster Ordnung, welche vorrangig den Ursprung kirchlicher Identität abbilden, wird die *Überlieferung* primär im Sinne des Gegenstandes, also des Überlieferten thematisiert. Es geht um die Medien, die das Zeug-

nis vom normativen Ursprung, von dessen Werterfahrungen und Wertpräferenzen sowie von dessen Leitbildern gelingenden Lebens in besonderer Dichte beinhalten. Natürlich sind sie nicht der Ursprung selbst. In gewissem Maße bilden auch sie einen über den Ursprung hinausgehenden Prozess, ein Überlieferungsgeschehen ab. Und doch werden in ihnen intensive Spuren des Ursprungs zu finden sein, der ja selbst nur als Prozess richtig verstanden werden kann.

2.1 Die Bibel als Urkunde des christlichen Ethos

Es ist keine Frage, dass die Bibel (inklusive des Alten Testaments!) die erste und vorrangige Urkunde jener Strecke des Anfangs darstellt, die zur Ablösung der Jesusgemeinschaft vom Judentum und zur Gründung von Gemeinden in der damaligen Oikumene führte. – Aber wie ist das in der Schrift gespeicherte Ethos zu erschließen? Viel ist darüber geschrieben worden. Keinesfalls dürfen biblische Normen, Wertaussagen oder Erzählungen im Maßstab 1:1 ins Heute übertragen werden – das wäre fundamentalistisch. Sie spiegeln vielmehr geschichtlich situierte Modelle, den Glauben an den befreienden Gott in ein den historischen Anforderungen entsprechendes Handeln umzusetzen. Modelle aber lassen sich nur mittels Analogiebildung erschließen und in die Gegenwart übersetzen⁶. Durch den Vergleich von damaliger

⁵ Mit H.-J. Sander (s. Anm. 4) halte ich also die Auseinandersetzung mit dem „Außen des Glaubens“ für eine notwendige Quelle und Autorität der Theologie: „Die loci alieni haben nicht nur im Zusammenhang mit der außerwissenschaftlichen Glaubenserkenntnis ihren Platz“ (Körner [s. Anm. 4], 390), sondern sind ein Konstitutionsfaktor für die Theologie des Glaubens.“ (ebd. 252). Anders als Sander (und, da er sich m. E. zu Recht auf Cano beruft, auch anders als Cano) würde ich aber die Auseinandersetzung mit dem „Außen des Glaubens“ nicht als material eigenen locus theologicus neben den hier genannten verstehen, sondern als unverzichtbare formale Tiefendimension aller hier vorgeschlagenen loci. Ein locus theologicus, der sich nicht mit dem Geschehen der „Welt“ auseinandersetzt, dient zu nichts!

⁶ F. Furzer, Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen, in: K. Kertelge (Hg.), Ethik im Neuen Testament, Freiburg i. B., 1984, 13–31.

und heutiger Situation einschließlich ihrer Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten wird es möglich, einmal entdeckte und bewährte Lösungsstrategien (nicht die Lösungen selbst) gegenwärtig fruchtbar zu machen. Das Analogieprinzip der Theologie wäre dabei die liebende Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen.

2.2 Die Liturgie als „Höhepunkt und Quelle“ des christlichen Ethos

Das II. Vaticanum bezeichnet in der Liturgiekonstitution (SC 11) die sonntägliche Eucharistie als „culmen et fons“, Höhepunkt und Quelle des Gemeindelebens. In Aufnahme dieses Doppelbegriffs möchte ich formulieren: Die Liturgie, insbesondere die Feier der Sakramente, ist Höhepunkt und Quelle des christlichen Ethos. Höhepunkt, weil das sittliche Handeln des Menschen per se auf das zweckfreie Feiern und Spielen hin tendiert. Quelle, weil das heilige Spiel der Liturgie letztlich eine einzigartige Verdichtung des christlichen Ethos darstellt, das die Feiernden zum Handeln motiviert und inspiriert.

Diese These mag einleuchtend scheinen, im europäischen⁷ theologischen Alltag findet sie jedoch kaum Beachtung – weder in der Moralthologie, die noch immer stark vom rationalistischen Vernunftbegriff der Aufklärung geprägt ist und sich schwer tut, die angeblich so emotional gefärbte Spiritualität als materiale Quelle ethischer

Urteilsbildung zu integrieren, noch in der Liturgiewissenschaft, die durch die Liturgische Bewegung sehr stark historisch ausgerichtet wurde und sich systematischen Fragen bis heute eher am Rande widmet (und wenn, dann dogmatischen Problemen). Insofern zeigt sich im Folgenden ein m. E. dringender Forschungsbedarf.

Liturgie dient letztlich der Findung und Realisierung des christlichen Ethos. Genau dies betont Franz Schupp in seinem grundlegenden Werk „Glaube – Kultur – Symbol“.⁸ Im Christentum gebe es keine Eigenständigkeit des Kults, daher auch keine eigene Symbolsprache, die vom alltäglichen Leben und den Fragen menschlicher Existenzbewältigung abgehoben wäre. Schupps zentrale und provozierende Forderung ist daher die „Unterordnung des Kults unter die vom Glauben geforderte ethisch-gesellschaftlich-kulturelle Praxis“⁹. Eine Liturgie, die nicht dient, dient zu nichts.

Wird aber die Liturgie damit nicht völlig verzweckt? Ja, wenn sie (neoaufklärerisch) *allein* im Dienste des Ethos gesehen und der Gottesdienst *nur* als „moralische Anstalt“ verstanden wird. Das wäre ohne Zweifel eine Reduktion. Wenn aber die Dienstfunktion der Liturgie inklusiv verstanden und gefordert wird, sie müsse *auch* und *vorrangig* der Praxis dienen, dann schließt dies die Anerkennung ihrer Selbstzwecklichkeit ein. Umgekehrt ist Liturgie kein reiner Selbstzweck. Liturgie-

⁷ Im deutschen Sprachraum erschien in den letzten fünfzehn Jahren nur: B. Wannenwetsch, Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger, Stuttgart u.a. 1997. In der US-amerikanischen Diskussion ist ein völlig anderer Trend zu verzeichnen: H. Schlögel, Moralthologie und Spiritualität. Eindrücke aus der Diskussion in den USA, in: Ders., Kirche – Moral – Spiritualität, Münster 2001, 93–106. Zur hier verhandelten Frage des Zusammenhangs von Liturgie und christlichem Ethos: E. Byron Anderson/B. T. Morrill (Hg.), Liturgy and Moral Self, Collegeville 1998. Auch „The Annual of the Society of Christian Ethics“ 19 (1999) war dem Thema Liturgie und Moral gewidmet. Für diese wertvollen Hinweise danke ich H. Schlögel.

⁸ Franz Schupp, Glaube – Kultur – Symbol, Düsseldorf 1974. 244.

⁹ Ebd., 244.

wissenschaftlerInnen sind verpflichtet, nach den ethischen Signalen zu fragen, die sie mit der je eigenen Ausgestaltung der Symbolhandlungen aussenden.

Wie lässt sich die ethische Orientierungswirkung von gottesdienstlichen Symbolhandlungen erschließen? Symbole geben über ihre emotionale Dimension einen starken formalen Handlungsimpuls, garantieren aber über ihre kognitive Dimension zugleich eine klare materiale Handlungsorientierung. Es muss folglich darum gehen, die (Handlungs-)Gestalt christlicher Symbole wahrzunehmen, ihre anthropologischen Sinndimensionen zu erschließen und diese mit den theologischen Deutemustern in Beziehung zu setzen. Das wird umso leichter gelingen, je näher eine Symbolhandlung an menschlichen Grundvollzügen orientiert und auch entsprechend ausgestaltet ist (z.B. die Eucharistie am Gemeinschaftsmahl oder die Erwachsenentaufe an der Rettung vor dem Ertrinken).

3. Lehramtsverkündigung und consensus fidelium als gegenwartsorientierte Speicher zweiter Ordnung

Angenommen alle einschlägigen Bibelstellen kämen im Blick auf eine ethische Frage zum selben Urteil, so wäre dies noch lange kein Argument, dieses Urteil heute unhinterfragt zu übernehmen. Das mag verblüffen und ist doch unumgänglich. Man denke nur an die Frage der Todesstrafe: Die gesamte Bibel kennt keine Ablehnung (auch nicht in den Evangelien), tendiert vielmehr zu einer breit angelegten Zustimmung

und Rezeption. Die Todesstrafe gilt ihr als probate Sanktion für schwere Vergehen. Dennoch sind wir heute (!) überzeugt, dass sie nicht (mehr) mit dem Evangelium vereinbar ist – die Kampagne zur Abschaffung der Todesstrafe im Jubiläumsjahr 2000 wurde maßgeblich von Johannes Paul II. mitgetragen und gefördert. Die Entscheidung über das vom Glauben her Gesollte steht folglich immer im Zeichen der sittlichen Autonomie! Was gesollt ist, entscheiden die Bibel Lesenden, nicht die Bibel als das Gelesene¹⁰ – und zwar als Gemeinschaft, als Kirche. Gleiches gilt für die Liturgie. Wie Liturgie ins Heute hinein gedeutet und ausgestaltet wird, ist Sache der kirchlichen Gemeinschaft.

Neben der Überlieferung im Sinne des Gegenstands bedarf es daher der *Überlieferung im Sinne des Prozesses beziehungsweise des überliefernden Subjektes*. Erst die heutige Kirche als das überliefernde Subjekt ist in der Lage, für den notwendigen Gegenwartsbezug zu sorgen, das heißt eine angemessene Auseinandersetzung mit den schon genannten Zeichen der Zeit¹¹ zu garantieren. Die beiden relevanten „Arbeitspeicher“ – Lehramt und „sensus fidei“ der Getauften – sind dann Abbildungsmedien des Prozesses vom Ursprung bis heute, Wegmarken des Erkenntnis- und Aktualisierungsweges der Bibelauslegung und der liturgischen Feier.

3.1 Das Lehramt als Dialogpartner des autonomen Gewissens

In der traditionellen vorkonziliaren Theologie steht das Lehramt deutlich an erster Stelle. Und es stimmt ja: Das

¹⁰ H. Halter, „Die Bibel sagt...“ Kritische Fragen, Beobachtungen und Thesen zum Thema Bibel und Moral/Ethik, in: W. Guggenberger/G. Ladner (Hg.), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*, Münster 2002, 129–140.

¹¹ GS 4.

hierarchische Lehramt ist jene notwendige Instanz, welche die kirchlich maßgeblichen Entscheidungen verbindlich festlegt. Das gilt auch für den Bereich der Moral. Allerdings – das hat schon Thomas von Aquin¹² betont – muss das Lehramt die Autonomie des Gewissens der Gläubigen achten. Die Gläubigen sind zum „religiös gegründeten Hören“ auf die kirchliche Morallehre verpflichtet¹³, müssen (!) aber abweichend handeln, wenn ihr Gewissen ihnen das nach gründlicher Prüfung befiehlt. Das Lehramt wird also in seiner ethischen Verkündigung versuchen, die Gläubigen kraft seiner Argumente zu überzeugen. Erst recht gilt das dort, wo es zu Nichtgläubenden spricht.

Dabei darf das Lehramt nicht vergessen, woher es seine Kompetenz bezieht: aus dem erfahrungsgestützten „*sensus fidei*“, dem Glaubenssinn aller Gläubigen. Je mehr dieser vom Lehramt integriert und theologisch reflektiert wird, umso mehr Kompetenz kommt lehramtlichen Aussagen „*in rebus morum*“ also zu¹⁴. Umso größer wird die Gewissheit der Gläubigen nach innen, umso glaubwürdiger wird das christliche Ethos in einer pluralen Gesellschaft nach außen. Eine dialogische Praxis kirchlichen Lehrens ist nicht nur unerlässlich zur Wahrheitsfindung, sondern ebenso zur Wahrheitsbezeugung.

3.2 Das Wertegespür der Gläubigen als Wurzelgrund des Lehramts

Für das II. Vatikanische Konzil, das die Lehre vom *sensus fidei* zu seinen Herzstücken rechnet, liegt der Grund dieses Glaubensgespürs in der Taufgnade und der mit ihr vermittelten Geistbegabung aller Glaubenden. Durch das Zeugnis des Hl. Geistes in ihren Herzen ist den Glaubenden ein konnatürliches Erfassen der Wahrheit und ein tiefes Vertrautsein mit Glaubensdingen geschenkt.

Wo dieser *sensus fidei* in einen universalen „*consensus fidelium*“, einen Konsens aller Glaubenden mündet, kann die Kirche als Ganze – so *Lumen Gentium* 12 – nie fehlgehen.¹⁵ Die lehramtliche Verkündigung eines Dogmas, aber auch einer nicht dogmatisierten ethischen Aussage hat ihren Gewissensgrund also im *consensus* aller – das Lehramt ist die autorisierte Stimme dieses *consensus*, bleibt damit aber zumindest moralisch an das Vorhandensein eines solchen gebunden.¹⁶

LG 12 hat die Moral ausdrücklich in den Gegenstandsbereich des Glaubenssinns einbezogen: Der *sensus fidei* beziehe sich auf „*res fidei et morum*“, Gegenstände des Glaubens und der Sitten. Heute wird er dennoch vorwiegend von Dogmatik und Kirchenrecht diskutiert, kaum von der Moraltheologie. In den einschlägigen Lehrbüchern der Allgemeinen Moral und der moral-

¹² De Ver 17.

¹³ LG 25.

¹⁴ D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, 182–206, in: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg–Basel–Wien 1994, 198 spricht vom „integrierten Lehramt“, das innerhalb und nicht über dem Prozess der kommunialen Wahrheitssuche steht.

¹⁵ LG 12: „*universitas fidelium ... falli nequit*“.

¹⁶ Schon Melchior Cano ordnet die Kirche als *communio* nach Schrift und mündlicher Überlieferung als dritte Bezeugungsinstanz ein, noch vor dem kirchlichen Amt! – Die Bindung an den *consensus* gilt übrigens auch umgekehrt für die Gläubigen. Es ist nicht legitim, sich auf den *sensus fidei* der „Basis“ zu berufen, wenn dieser einen Dissens zum kirchlichen Amt aufweist, vgl. F. X. Kaufmann, Glaube und Kommunikation. Eine soziologische Perspektive, in: D. Wiederkehr (Hg.) (s. Anm. 14), 132–160.

theologischen Methodenlehre taucht er schlicht nicht auf¹⁷. Für eine *Moraltheologie* ist das m.E. ein signifikantes Defizit. Das Wertegespür, das die Glaubenden auf dem Hintergrund ihrer je eigenen, oft konfliktreichen und leidvollen Lebenserfahrung im Licht des Glaubens ausgebildet haben, kann und muss ein wichtiger Lehrer christlichen Ethos sein.

3.3 Die Frage nach der institutionellen Gestalt des Dialogs

Wie lässt sich aber aus den vielstimmigen „Sinneswahrnehmungen“ der einzelnen Glaubenden ein *consensus* entwickeln, der möglichst viele gelungene Wahrnehmungen der Wirklichkeit im Horizont des Glaubens integriert? Wie kann die Kirche den Erfahrungsreichtum ihrer Glieder optimal bündeln und so ihre moralische Kompetenz bestmöglich ausschöpfen? Das Konzil hat diese Frage leider nicht behandelt, auch im geltenden Kodex des Kirchenrechts findet sich dazu wenig. Einige *Grundüberlegungen* zu dieser Frage sollen daher meine Ausführungen abschließen:

1) Da der *sensus fidei* geschichtlich und kulturell vermittelt ist, wird es eine *legitime Pluralität von Wertwahrnehmungen* des Gottesvolkes geben. Der *consensus fidelium* darf nicht monolithisch verstanden werden, so als gäbe es eine einzige universale und womöglich überzeitlich gültige sittliche Norm. Sittliches Handeln inkarniert sich vielmehr in konkrete Kontexte und muss korrelativ zu diesen definiert werden.

2) Im Volk Gottes hat jedes Individuum

spezifische Sensibilitäten, besitzt für die ein oder andere Dimension der Lebenswirklichkeit ein besonderes Gespür, einen überdurchschnittlich geschärften Sinn. Der *sensus fidei* ist also individuell sehr unterschiedlich ausgeprägt. Klassisch sprechen wir mit Paulus von der Vielfalt der Charismen. Diese muss die Kirche würdigen.

3) Überindividuell zeigt sich die Vielfalt der Charismen in den reichlich vorhandenen „Kompetenzzentren“ der Kirche – seien es theoretische (theologische Fakultäten, kirchliche Forschungsinstitute oder etwa die Päpstliche Akademie der Wissenschaften), praktische (kirchliche Sozialeinrichtungen und Hilfswerke, aber auch kirchliche Bewegungen) oder spirituelle (wie die Ordensgemeinschaften und die neuen geistlichen Bewegungen).

4) Mit Blick auf diese Kompetenzzentren wird deutlich, dass der *sensus fidei* die Praxis, das gelebte Leben aus dem Glauben umfasst. Keinesfalls bezieht er sich ausschließlich, ja nicht einmal primär auf die Reflexion. Und hier wäre natürlich die Frage, warum die Praxis der Glaubenden nicht auch dann vom *sensus fidei* getragen sein kann (!), wenn sie von klassischen Lehramtspositionen abweicht. Muss eine solche Abweichung wirklich immer eine „Aufweichung der Sitten“ und „Folge der Sünde“ sein? Ist es wirklich völlig undenkbar, dass Glaubende in einer massiv veränderten Welt da und dort neue Formen von Verantwortung entdecken und leben?

Wie kann die Kirche als Institution sich dieser prinzipiellen Möglichkeit öff-

¹⁷ So auch nicht in P. Hünermann, *Sensus fidei*, in: LThK 2000, 465–467. Dagegen forderte H. Wuldenfels, *Autorität und Erkenntnis: Conc (D) 21 (1985), 255–261*, hier 261, den *sensus fidei* stärker mit Lebensorientierung und Weltgestaltung der Glaubenden in Verbindung zu bringen. Neuerdings wurde dieser Impuls aufgegriffen von S. Pensel-Maier, *Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes*, 161–182, in: D. Wiederkehr (Hg.) (s. Anm. 14), und W. Beinert, *Der Glaubenssinn des Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, 66–131, ebd.

nen? Anders als Leonardo Boff¹⁸, der das Charisma als das Nichtinstitutionelle im Gegensatz zum hierarchischen Amt definiert, betont Medard Kehl¹⁹ bereits in seiner Dissertation 1976, dass das Charisma im Gegenüber zum kirchlichen Amt einer Institutionalisierung bedürfe, damit es seine relativierende und korrigierende Kraft gegenüber dem Amt entfalten könne. Das Charisma der Gläubigen sei unverzichtbarer Teil der Institution (!) Kirche. Für Kehl ist daher gerade die fehlende institutionelle Absicherung der Charismen im Kirchenrecht die zentrale strukturelle Ursache dafür, dass der Reichtum des *sensus fidei* der Gläubigen nicht zu einem qualifizierten *consensus fidelium* führen kann. Hier angemessene Wege zu finden, gehört zu den großen Zukunftsaufgaben der Kirche.

4. Die Kirche als Institution des Erzählens, Feierns und Handelns

In der Institution Kirche werden Modelle gelungenen Lebens narrativ, symbolisch und lebenspraktisch gegenwärtig gehalten: Erzählungen, Symbole und tätiges Handeln haben einen Mangel an Präzision, bergen dafür aber einen Reichtum an Inspiration.²⁰ Inso-

fern ist es nicht erstaunlich, dass biblisches Erzählen, liturgisches Feiern, dialogisches Reden und geschwisterliches Handeln der Kirche auch heute sehr attraktiv erscheinen, wo sie als erfahrungsgedeckt wahrgenommen werden. Ich selber erlebe immer wieder bei Vorträgen vor nichtkirchlichem Publikum, dass die höchste Aufmerksamkeit dann einsetzt, wenn ich über spirituelle und theologische Aspekte eines Themas spreche. Man wartet förmlich auf die spezifisch kirchliche Stellungnahme. Und wo die Kirche in ihrer wertorientierenden Funktion auf ganzer Linie versagt, wie dies aus der Sicht der Gesellschaft in der Sexualmoral der Fall ist, kann keine andere Institution die Lücke füllen. Ein ethisches Vakuum bleibt zurück.

Es wäre daher töricht, die kirchliche Positionierung in ethischen Fragen allein auf Vernunftargumentation zu basieren. „Davon versteht die Kirche ja doch nichts!“ – Dieses Argument der säkularen Gesellschaft wird sich nur dann entkräften lassen, wenn die Kirche in ihrem moralischen Reden ihre spezifische Kompetenz aufscheinen lässt: den vielschichtigen, manchmal auch widersprüchlichen und schuldbehafteten Erfahrungsreichtum einer 2000-jährigen wechselvollen Geschichte.

¹⁸ Vgl. Leonardo Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972.

¹⁹ Vgl. Medard Kehl, *Kirche als Institution*, Frankfurt/M. 1976.

²⁰ K. Demmer, 1989. *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. B. 101–118, hier 103.

HANJO SAUER

Eine neue Ära im Verhältnis der Kirche zu sich selbst, zu Staat und Gesellschaft¹

Erinnerung an Kardinal Franz König (1905–2004)

Im Juli 1987 schrieb Franz König im „Osservatore Romano“ zum Gedenken an Papst Johannes XXIII.: „Wenn heute gefragt wird nach der großen Papstgestalt des 20. Jahrhunderts, so wird die Antwort nicht schwer fallen: Der große Papst der Wende war Johannes XXIII. Er hat das Schiff der Kirche aus dem Brackwasser einer falsch verstandenen Tradition in das offene Meer hinaus geführt. Das kreiden ihm auch heute noch manche an, die sich vor den Stürmen der offenen See fürchten und sich nach der Ruhe des sicheren Hafens sehnen.“² Diese Zeilen können sinn- gemäß auf ihn selbst angewandt werden.

Ohne jeden Zweifel gehört Kardinal Franz König, der am 13. März dieses Jahres verstorben ist, zu den großen Gestalten der Kirche des 20. Jahrhunderts. Er hat in vielerlei Hinsicht Maßstäbe gesetzt. Legt man diese an Führungspersönlichkeiten der Kirche an, werden neben ihm viele andere „gewogen und für zu leicht befunden“³. Zahlreiche Nachrufe sind verfasst worden und haben das Außerordentliche seiner Persönlichkeit gewürdigt, die Weite seiner Geisteshaltung und den Mut seiner Entschlossenheit. Viele Anekdoten

halten diese fest: Dass er etwa in jungen Kaplansjahren bei einer Gestapo-Vorladung die Kaltblütigkeit besaß, eine kurze Verhörpause dazu zu nutzen, den Schreibtisch des Beamten zu inspizieren, sich einzelne Namen zu merken und die Betroffenen vor dem drohenden Zugriff zu warnen, oder dass er in den Kriegswirren nach der sowjetischen Besetzung einem Rotarmisten, der sich eine Krankenschwester aus dem Keller herausgreifen wollte, um sich an ihr zu vergehen, entgegenhielt: „Das ist meine Frau.“⁴

Wenn an diesem Ort an Kardinal Franz König erinnert wird, dann unter einer besonderen Hinsicht, nämlich im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das zum wichtigsten Ereignis der römisch-katholischen Kirche im vergangenen Jahrhundert wurde. Gemeinsam mit Montini, Suenens, Doepfner und Frings gehörte er zu den einflussreichsten Konzilsvätern. Er hat Karl Rahner als Konzilstheologen zu seiner Beratung mit sich nach Rom genommen, von dem er sagte, dass er „alle Fragen [...] unter der Perspektive der Seelsorge gesehen hat“⁵.

Zwei kurze Momentaufnahmen sollen – wie mit einem Blitzlicht ausgeleucht

¹ Damit wird die Schlussbilanz, die Maximilian Liebmann über Kardinal König zieht, er habe „eine neue Ära im Verhältnis Kirche, Staat und Gesellschaft“ eingeleitet, im Hinblick auf das Selbstverhältnis der Kirche modifiziert. Vgl. M. Liebmann, Österreich, in: E. Gatz (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 1, Paderborn u.a. 1998, 289.

² Osservatore Romano, 21.7.1987, zit. nach: Hubert Feichtlbauer, Franz König, Wien 2003, 77.

³ Vgl. Dan 5,27.

⁴ Vgl. dazu: H. Feichtlbauer, a.a.O. 28–30.

⁵ Ebd., 67.

tet – festgehalten werden. Sie gehören zwar nicht zu den überragenden Sternstunden seines Lebens, wie etwa der berühmte Vortrag am 31. März 1965 in der Al-Azhar-Universität in Kairo oder sein legendärer Besuch bei Kardinal Mindszenty in Budapest im April 1963, aber in der Form dieser zwei Miniaturen soll exemplarisch veranschaulicht werden, wie Franz König mit klaren theologischen Vorstellungen und einem nüchternen politischen Kalkül entscheidende Weichenstellungen vorgenommen hat.

„Kein Konzil der Kopfnicker“

Das erste Ereignis liegt in der Zeit der Vorbereitungsphase des Konzils, als wichtige Vorentscheidungen fielen im Hinblick auf die Themen, die das Konzil aufgreifen sollte, und insbesondere, in welcher Art und Weise diese Themen behandelt werden sollten. König gehörte zu den Mitgliedern der Vorbereitenden Zentralkommission. Die Theologenkommission hatte unter dem Vorsitz Kardinal Ottaviani die wichtigsten Vorlagen für das Konzil zu erarbeiten. Eines dieser Schemata – es wurde später von den Konzilsvätern als Grundlage der Diskussion abgelehnt – trug den Titel „De Fontibus Revelationis“ („Über die Quellen der Offenbarung“). Nach Königs Vorstellung sollte die höchste Kirchenversammlung „kein Konzil der Kopfnicker sein“⁶. Dies wurde bereits in den ersten Sitzungen der Vorbereitenden Zentralkommission deutlich.

Königs Kritik war nicht so radikal wie die seiner Amtsbrüder Doepfner und Frings, die bei der Abstimmung am 10. November 1961 (als einzige!) die Vorlage rundweg ablehnten, doch seine Äußerungen machten klar, welche Zielsetzung des Konzils er im Blick hatte⁷. Seine Stellungnahme beginnt mit einer *Captatio benevolentiae*: Er lobt „die einfache und klare, den Bedürfnissen der heiligen Kirche“ angepasste Sprache⁸. Kritisch äußert er sich zu einer fehlenden Unterscheidung zwischen göttlicher und profaner Tradition. Zudem scheint ihm „eine eingehendere Beschreibung der göttlichen Offenbarung“ notwendig.

Diese Einwände entspringen einem genuin pastoralen Interesse⁹. Weil sich die Pastoral an der normativen Kraft der Tradition zu messen hat, ist sie auf die prinzipielle Unterscheidbarkeit von göttlicher Überlieferung und menschlicher Gestalt, Form und Verwirklichung des Überlieferungsgeschehens angewiesen. Dieser Einwand Königs hat als Basis einen Begriff von Pastoral, die sich in ihrem Vollzug erst begreift, insofern sie das Geschehen der Offenbarung versteht. Dogmatik und Pastoral, theologische Theorie und seelsorgliche Praxis, sind innerlich verbunden. Die Seelsorge macht sich daher zum Anwalt der Offenbarung. Alle notwendigen Bedingungen sind zu schaffen, dass Gottes Wort den Menschen aktuell an seinem Ort und in seiner Zeit erreicht.

König geht es um ein neues Verhältnis von Schrift und Tradition. Dessen Dar-

⁶ Ebd., 65.

⁷ Die Aussprache der Mitglieder der Theologenkommission über „De Fontibus Revelationis“ vom 10. November 1961 lässt sich anhand der Tonbandabschrift im Quellenband von „Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando“ (AD II,II,1,537–563; hier 555 u. 558) verfolgen.

⁸ Ebd. 537.

⁹ Dies drückt sich auch in seiner Formulierung aus: „Pro ministerio pastoralis insuper hoc utile esset [...]“, ebd. 537.

stellung erscheint ihm in der Vorlage (im Rahmen der gegenreformatorischen Paradigmen) zu „defensiv“. Um die Bedeutung der Heiligen Schrift hervorzuheben, schlägt er den Zusatz vor: „Die Kirche hat mit allergrößter Verehrung für die Heilige Schrift Sorge getragen und tut dies auch heute, indem sie sich ihrer als der hauptsächlichen Quelle bedient.“¹⁰ Mit diesem Vorschlag, die Schrift als „fons principalis“ zu qualifizieren, traf Kardinal König den Nerv des kontroverstheologischen Ansatzes der Vorlage „De Fontibus“. Schließlich nahm König nochmals kritisch auf die Stellen der Vorlage Bezug, in denen von der Verantwortung der katholischen Exegeten die Rede ist¹¹. Er weist darauf hin, dass die Exegeten in ihrer schwierigen Situation Hilfestellung vom kirchlichen Lehramt erwarteten und schlägt vor, die Päpstliche Bibelkommission zu konsultieren sowie einzelne Exegeten zu Rate zu ziehen. Er mahnt also bereits vor Beginn des Konzils eine Praxis an, die dann zum Prinzip des Konzils werden sollte: den Dialog. So kündigt sich in den wie Randglossen erscheinenden kritischen Bemerkungen der Aussprache vom 10. November 1961 bereits die ganze Dynamik der Diskussion über das Offenbarungsschema in der ersten Konzilsperiode vom 14.–21. November 1962 an.

Fehler in der Heiligen Schrift

Die zweite Momentaufnahme: Drei Jahre später meldet sich König in der 93. Generalkongregation am 2. Oktober 1964 zu Wort. Es geht um das neu konzipierte Offenbarungsschema und die

Heilige Schrift als Ausdruck des göttlichen Heilswillens. Jan van Dodewaard, der Bischof von Harlem (Niederlande), hatte die neu erarbeiteten Kapitel III–VI des Offenbarungsschemas den Konzilsvätern vorgestellt. Allen, die im Dienst des Wortes Gottes stünden, sei bewusst zu machen: dieses sei die Seele der Theologie und der Verkündigung. Eines der am heftigsten umstrittenen Themen war das Verständnis der Inspiration. In diesem Zusammenhang gab Kardinal König im Namen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen sein Votum ab¹². Er berichtete vom Fortschritt der Wissenschaften im Bereich der Orientalistik, die viele historische Infragestellungen besonders des Alten Testaments im 19. Jahrhundert gegenstandslos gemacht hätten. Diese Forschungsergebnisse ermöglichten eine deutlichere Unterscheidung des göttlichen und des menschlichen Elements in der Heiligen Schrift. Bisweilen sei es offensichtlich, wie einzelne historische und naturwissenschaftliche Angaben der Schrift vom tatsächlichen Sachverhalt abweichen.

König nannte drei Beispiele: in Mk 2,26 werde fälschlich der Hohepriester Abiathar genannt (statt Abimelech, vgl. 1 Sam 21,2), bei Mt 27,9 wird ein Schriftzitat irrtümlich Jeremia zugeschrieben (statt korrekterweise Zacharias, vgl. Zach 11,12) und in Dan 1,1 findet sich eine falsche Datierung (die Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar wird im dritten Jahr der Herrschaft des Königs Jojakim von Juda zu früh angesetzt). Doch aufgrund solcher menschlicher Irrtümer und Begrenztheiten erleide die Autorität der Schrift

¹⁰ Ebd., 537f: „Ecclesia maxima veneratione Sacram Scripturam semper colebat et colet eaque tamquam fonte principali utitur.“

¹¹ Es handelt sich um die Artikel 8,18 und 28 des Schemas „De Fontibus revelationis“.

¹² Acta et Documenta, AS III,III,275f.

keineswegs Schaden.¹³ Es sei eine Frage der intellektuellen Redlichkeit, die Unhaltbarkeit eines ungeschichtlichen, zu jeder Zeit und in jeder Hinsicht Gültigkeit beanspruchenden Wahrheitsbegriffs im Hinblick auf die Schrift zuzugeben. Die Wahrheit der Schrift müsse im Zusammenhang mit den begrenzten menschlichen Fähigkeiten der Hagiographen gesehen werden.

Was König hier anhand der Hermeneutik der Heiligen Schrift darlegte – und was bei Konzilsvätern, die offenbar über nicht mehr als eine dünne neuscholastische theologische Bildung ver-

fügten, das helle Entsetzen auslöste –, kann als prinzipielles ekklesiologisches Modell verstanden werden, dass sich Gottes Gnade in menschlicher Schwachheit erweist – ein Lieblingsgedanke von Paulus (vgl. 2 Kor 12,9), der jedoch im unerleuchteten Eifer von Besserwisseri, gedanklicher Starrsinnigkeit und Gesprächsverweigerung oft auf der Strecke bleibt.

Franz König hatte die Weisheit, im Wissen um diese Schwäche zu leben. Das macht ihn zum Symbol der Orientierung.

¹³ Vgl. ebd. Zu den Ergänzungsvorschlägen vgl. *Hanjo Sauer*, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Frankfurt/M. u.a. 1993, 334, Anm. 241.

KARL-HEINZ BRAUN

Vom Tempo der Welt – und wie man es überlebt¹

Zeit ist „das, was die Schweizer in Form von Uhren herstellen, sie ist das, was die Deutschen zu ordnen versuchen, die Afrikaner eher verschwenden, von der die Buddhisten sagen, so etwas existiere überhaupt nicht, während die Nordamerikaner fest daran glauben, sie sei mit Geld identisch“ (138). Physiker zerlegen diese Zeit in kleinste Einheiten und definieren eine Sekunde über die elektromagnetischen Schwingungen des Cäsiumatoms. „Den Physikern scheint diese Information weiterzuhelfen, dem Normalbürger nicht“ (138).

In solch kurzweiligen Überlegungen schreibt Karlheinz Geißler, Universitätsprofessor für Wirtschaftspädagogik in München, über das „Tempo der Welt – und wie man es überlebt“.

Es ist ein kulturkritisches Buch geworden, erstmals 1999 im Herder-Verlag erschienen, 2004 nochmals aufgelegt. Verständlich und leicht lesbar zeigt er die historischen Differenzen des Zeitverständnisses auf. Dieses baut im Mittelalter auf einem anderen kulturellen Verständnis als in der Neuzeit auf und ist seit Ende des 19. Jahrhunderts noch enger definiert. Wer Geißlers Gedankenzüge folgt, lernt geschichtliche Verwerfungen im Wahrnehmen von Zeit ebenso zu erfassen, wie heutiges postmodernes Zeitverständnis auf seine überhaupt nicht selbstverständli-

chen Voraussetzungen und Unbedingtheiten zu hinterfragen: „Jede Zeitordnung geht mit spezifischen Wahrnehmungen und Vorstellungen des Vergehenden und alles Vergänglichen einher“ (11).

War im mittelalterlichen Verständnis („Vormoderne“, 30) Zeit im Besitz Gottes, der diese Menschen und anderen Lebewesen zuteilte (30), so wechselte sie im „Lauf der Zeit“ in den Besitz des Menschen, der sie sich jedoch kaum noch leisten kann. Um so stärker tobt der Kampf um zeitliche Ressourcen: Schnelligkeit und Arbeitseffizienz sind oberste Maximen geworden, denn Zeit ist Geld.

Für Menschen des Mittelalters gilt das Zinsnehmen als „außerordentlich schwer“, „Weil Wucherei die einzige Sünde ist, die keine Pause kennt“.² Das Engadiner Kolloquium formulierte 1994: „Die Wucherer sind Diebe, denn sie handeln mit der Zeit, die ihnen nicht gehört; und mit dem Eigentum eines anderen gegen den Willen des Besitzers zu handeln, ist Diebstahl“ (30). Lange wurde Zeit nicht nur religiös verstanden, sondern auch mit religiösen Riten und Gebräuchen strukturiert. Nicht selten maß man einen bestimmten Zeitabschnitt mit frommen Verrichtungen: fünf Vater-Unser lang, zwei Rosenkränze weit. Schon Beda warnte vor gottlosen Versuchen, die Zeit in noch

¹ Karlheinz A. Geißler, *Vom Tempo der Welt – und wie man es überlebt* (Herder spektrum), Freiburg 1999, 2. Auflage 2004 (224) Kart. € 9,90 (D)/sFr 18,10.

² A. J. Gurjewitsch, *Himmliches und irdisches Leben: Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert*. Amsterdam-Dresden 1987, 301, hier 30.

kleinere Einheiten zu zerlegen.³ Freilich übernahm das Christentum weitgehend antik-pagane Maßeinheiten. Im Gebetsrhythmus der Mönche wurden sie selbstverständlich als die sieben Stationen der Wahrnehmung von Zeit: Sonnenaufgang (Laudes), Mitte des Vormittags (Terz), Mittag (Sext), Mitte des Nachmittags (Non), später Nachmittag (Vesper) und Sonnenuntergang (Komplet), doch solche Maße waren nicht fix. Je nach Jahreszeit gab es kurze und lange Stunden. Gegen Ende der Neuzeit wurden die Zeiteinteilungen starr, der geschmeidig flexible Rhythmus wurde durch den unbarmherzigen Takt ersetzt. Hier kam es zum Gleichmarsch, mit dem unter anderem Millionen von Menschen auf einen bestimmten Takt (Marsch: zwei Viertel) in den Krieg zogen.

In modernen Kontexten geht es nicht mehr um den „rechten Augenblick“, auf den man wartet (62), sondern um Termine, die gesetzt werden und deren pünktliche Einhaltung zur Selbstverständlichkeit gehört. Die Neuzeit beginnt damit Zeit, näherhin Arbeitszeit „in Geld umzurechnen, nachdem sie die Zeit durch die Erfindung der mechanischen Uhr berechenbar gemacht hatten“ (65). Schon im Florenz des 14. Jahrhunderts berechneten die Wollweber ihre „Über-Stunden“ (66), 1758 mahnte der Protestant Benjamin Franklin (The Way to Wealth/Der Weg zum Wohlstand): „Bedenke, daß die Zeit Geld ist“ (66). Max Weber hat für seine These vom protestantischen Charakter des Kapitals hier Bezug genommen (67).

Für Geißler wurde die Moderne „eingeläutet“, „im wahrsten Sinne des Wortes“ (57). Kirchturmuhren präsentier-

ten das neue Zeitverständnis. In Frankfurt galt bis 1561 die monumentale Domuhr als offizielle Zeiteinheit (78). Noch heute werden von der Stadtverwaltung München 115 Kirchturmuhren betreut (78). Die ersten Minutenzeiger lassen sich um 1500 (Leonardo da Vinci) zeitlich einordnen. Noch bis ins 19. Jahrhundert gab es die sogenannte „Ortszeit“. 1890 existierten für gewisse Bahnfahrten rund um den Bodensee fünf Zeitzonen. Im badischen Konstanz galt die Karlsruher Zeit, in der Schweiz die Berner Zeit, in Österreich die Prager Zeit, in Bayern die Münchener Zeit, in Württemberg die Stuttgarter Zeit, während man dann im Badischen wieder mit der Karlsruher Zeit vorlieb nahm (81). Die zunehmende „mechanische Gleichförmigkeit“ von Zeit schaffte sich auch neue Formen zur Geschwindigkeitssteigerung: Die Eisenbahnschienen gehören ebenso dazu wie die Autobahnen, die jedes Hindernis in gewissen Geraden überwinden. „Enrhythmisierung, Beschleunigung, Vertaktung und Kontrolle der Zeit sind die vier dominierenden Zeitmuster moderner Lebensführung“ (88). Selbst im Bereich der klassischen Musik nehmen die Tempi zu. Beethoven dirigierte die „Eroica“ in 60 Minuten, Michael Gielen spielte sie im Jahr 1987 in 43 Minuten (herunter?) (91–92).

„Können Sie unseren Hörern in zwei Minuten sagen, was die ‚Produktivität der Langsamkeit‘ ist?“, wurde Geißler von einem Privatsender gefragt (93). Wie schwer ist es doch, Tempo zu reduzieren. Nicht nur Autofahrer gelten hierbei als nur bedingt lernfähig (Rezensent nicht generell ausgenommen). Noch immer ist unser Bewusstsein von der Vorstellung geprägt, dass durch

³ A. Borst, Ein Forschungsbericht Hermanns des Lahmen: Deutsches Archiv für Forschung des Mittelalters 40 (1984) 413, hier 32.

Geschwindigkeit der Lebensstandard zu steigern sei. 1837 hatte der Nationalökonom Friedrich List solches durch die rasenden Eisenbahnen prophezeit. Mit der schnelleren Zeit ist auch eine viel größere Quantität von Informationsfluss gegeben. Sie reicht bis in das Handy-Verhalten der meisten unserer Zeitgenossen hinein. Durchaus kritisch gefragt: „Haben wir uns mehr zu sagen, nur weil wir es uns einander schneller mitteilen können?“⁴

Verfallsdaten breiten sich nicht nur in der Lebensmittelindustrie (!) aus. Das „Time-stop-Gel“ soll bis unter die Haut wirken. „Stirbt der Glaube an die unsterbliche Seele und an die Vorherbestimmung alles Geschehens durch Gottes unerfindlichen Ratschluß, wird die Zukunft und deren Gestaltung zu einer irdischen Aufgabe“ (101). Manche Gestaltungspotenziale werden durch „eine Menge Planungs- und Kontrollaufgaben“ belastet. „Je kleinteiliger die Zeitorganisation, um so größer werden diese Aufgaben“ (95). Bis in die private Organisation des Alltags dringen solche Parameter ein. Schon das Bemühen, alles in den Griff zu bekommen, einschließlich einer komplizierten Müllentsorgung dessen, was dieses schnellere Leben ebenso mit sich bringt, vermittelt, „wie anstrengend und zeitraubend der heutige Zeitkoordinationsaufwand ist“. Das gilt für jeden Versuch von Zeitersparnis. Bestes Beispiel ist der Computer, „eine Zeitsparmaschine, die viel, sehr viel Zeit kostet“ (112). Innerhalb solcher komplexer Systeme löst sich sogar der Rhythmus des Sozialen auf. Die bisher nicht bedachte Frage, ob die Zunahme an Geschwindigkeit, an Kommunikation, an Steuerungsnotwendigkeiten noch soziale Di-

mensionen zu steigern oder zumindest zu sichern vermag, muss dringender denn je beantwortet werden, falls diese nicht nur in total ökonomischen Vorstellungen untergehen soll.

Die Frage, „Wie man das Tempo der Welt überlebt“, kommt am Schluss des Buches vor (189–209). So viel Vorspann, so wenig Lebenshilfe? Geißler geht es um Verstehen und Einsichten. Sie sollen motivieren, kritisch jene zeitlichen Kontexte zu bedenken, in denen wir alle „herumsurfen“. Aus solcher Reflexion entsteht jener Humus, der für neues Leben so wichtig ist. Als Quintessenz seiner Darlegung sollte deutlich geworden sein, „daß unsere Zeit-Probleme nicht durch eine noch größere Bewirtschaftung der Zeit gelöst werden können“ (189). Im Anschluss an andere Autoren tritt er für einen gewissen „Zeitwohlstand“ ein. Das bedeutet für ihn „auch eine Absage an die protestantische Arbeitsehtik“ (191). Als Kirchenhistoriker möchte ich hinzufügen, dass diese bereits einen allseits ökonomischen Charakter angenommen hat. Sie ist heute zu einer nicht mehr bedachten Selbstverständlichkeit mutiert, auch in kirchlichen Einrichtungen.

Geißler dokumentiert kritisch, auch wenn er sich bewusst ist, dass wir nicht einfach aussteigen können aus der Zeit und ihrem Tempo, die uns als „soziale“ Wesen mit anderen gleichschaltet. Es geht ihm um Affirmation von Auswegen, um eine „Kultur der Zeitvielfalt“ (192). Das heißt für ihn durchaus, dass Beschleunigung nicht mehr als oberstes Gebot gelten kann; in der souveränen Erwartung des richtigen Augenblicks liege die effizientere Kreativität, auch für Unternehmungen. Eine „Öko-

⁴ J. Täubrich, Von der „snailmail“ zur E-mail, in: M. Schneider/Kh. A. Geißler (Hg.), *Flimmernde Zeit. Vom Tempo der Medien*, Stuttgart 1999, 106, hier 90.

logie der Zeit“ versucht alle Bereiche des kollektiven wie individuellen Lebens zu erfassen. Anders geht es nicht. Gleich ob man in einer kulinarischen Diaspora lebt oder nicht, das Essen kann man zwar mit Fastfood beschleunigen, nicht jedoch die Verdauung (203). Geißlers Lösungsposition ist kein „Entweder-Oder“, sondern eine Art Lernprozess für eine „intelligente Mäßigung“ (206). „Da müssen wir durch“ (208).

Das Buch sei jedem empfohlen, der zwischendurch auf einer kleinen Reflektionsinsel im Strom der Zeit innehalten will. Manche seiner Erkenntnisse helfen der Seelsorge mehr als noch schnellere Gebrauchsanweisungen, vor deren

Verfallszeit oder Oberflächlichkeit bisweilen schon im Beipackzettel gewarnt wird.

Bei übertriebenen Darstellungen des „Beschleunigungswahns“ (196) erfassen wir die Absurdität. Auf unsere Kontexte übertragen könnte solches weiterhelfen. Wie zum Beispiel das neue Management des Groucho Marx, der im Film „A Night in Casablanca“ als neuer Hoteldirektor die Devise ausgibt: „Mehr Tempo“. Wie das konkret aussieht? Es beginnt beim Frühstück: „Die Vier-Minuten-Eier werden in drei Minuten gekocht, die Drei-Minuten-Eier in zwei, und wer ein Zwei-Minuten-Ei verlangt, bekommt das Huhn“ (196). Viel Vergnügen!

Römische Erlässe

Papst Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores gregis* vom 16. 10. 2003

Anlässlich seines silbernen Pontifikatsjubiläums unterzeichnete Papst Johannes Paul II. am 16. Oktober 2003 das Dokument zum Thema: „Der Bischof als Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt“, mit dem die Ergebnisse der 10. Ordentlichen Vollversammlung der diesbezüglichen Bischofssynode vom 30. September bis zum 27. Oktober 2001 zusammengefasst werden. Dabei griff er den in der Bischofssynode „herangereiften Bestand an Reflexionen“ auf (Nr. 5), doch wurden diese von ihm zu einer spezifischen theologischen und spirituellen Deutung verdichtet, die man auch als eine Art persönliches Vermächtnis seines oberhirtlichen Selbstverständnisses lesen kann.

Am Beginn erinnert Johannes Paul II. an einige ekklesiologische Grunddaten (6–10):

Die Kirche ist wesentlich dadurch geprägt, dass sie bischöflich verfasst ist. Die den Aposteln von Christus anvertraute Sendung ist auf die Bischöfe übergegangen. Diese sind kraft göttlicher Einsetzung durch die ihnen zuteil gewordene Gabe des Geistes als Nachfolger der Apostel in der Kirche zu Hirten bestellt, um Lehrer des Glaubens, Priester des Gottesdienstes und Träger der Leitungsvollmacht zu sein.

Diese Aufgaben des Lehrens, Heiligens und Leitens werden durch die Bischofsweihe empfangen. Kraft der Fül-

le des Weihesakramentes ist der Bischof dazu beauftragt, im Namen und in der Person Christi zu handeln, er ist „Bild Christi“ (4).

Die kollegiale Einheit zwischen den Bischöfen gründet auf der Bischofsweihe und der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt des Kollegiums, das immer in Einheit mit dem Papst zu verstehen ist.

Die kollegiale Gesinnung äußert sich in verschiedenen, auch institutionalisierten Formen, wie etwa den Bischofssynoden, den Partikularkonzilien, den Bischofskonferenzen, der Römischen Kurie oder der Zusammenarbeit in der Mission. „Voll und ganz verwirklicht“ äußert sich dieses Zusammenwirken jedoch nur in einer „kollegialen Handlung im engeren Sinn, das heißt in der Handlung aller Bischöfe zusammen mit ihrem Haupt, mit dem sie die volle und höchste Gewalt ausüben“ (8).

Papst Johannes Paul II. verbindet die Lehre vom Bischofskollegium mit dem ekklesiologischen Grundverständnis der Kirche als *Communio Ecclesiarum*, wonach die bischöflich verfasste Gesamtkirche in und aus Teilkirchen besteht (LG 23). Darum ist „das Bischofskollegium nicht als die Summe der den Teilkirchen vorstehenden Bischöfe, noch als Ergebnis ihrer Gemeinschaft zu verstehen, sondern ist als wesentliches Element der Gesamtkirche eine Wirklichkeit, die dem Auftrag, einer Teilkirche vorzustehen, vorgeordnet ist“ (8).

In der theologisch spirituellen Verdichtung beschreibt Papst Johannes Paul II.

den Bischof als Propheten und Zeugen der Hoffnung, als Bild Christi u.ä. und betont das trinitarische Fundament des Bischofsamtes. Im Lichte eines derartigen Verständnisses gleicht der Bischof auch der Gestalt des Mose, der in die dichte und lichterfüllte Wolke des trinitarischen Geheimnisses eingetreten ist, um in der Kirche den Vater zu vergegenwärtigen. „Der Bischof, der in der Person und im Namen Christi selbst handelt, wird in der ihm anvertrauten Kirche zum lebendigen Zeichen des Herrn Jesus, des Hirten und Bräutigams, Lehrers und Hohenpriesters der Kirche“ (7).

Im 2. Kapitels wird das „Geistliche Leben des Bischofs“ beschrieben (11–25). Die seinsmässige Gleichgestaltung mit Christus verlangt einen Lebensstil, der das ‚Bei-ihm-sein‘ deutlich zu erkennen gibt. Das Lebenszeugnis wird für den Bischof gleichsam „ein neuer Ausweis von Autorität, der sich an die in der Weihe empfangene objektive Gegebenheit annähert“ (31). Der Bischof ist aufgerufen, einen spezifischen Weg der Heiligung zu verwirklichen, um so „das Format Christi, des vollkommenen Menschen zu erreichen“ (13).

Für diesen Weg der Heiligkeit, dem „beständigen Fortschreiten zu einer immer tieferen spirituellen und apostolischen Reife“ (13), werden einige Hilfsmittel zur Unterstützung genannt: Marienverehrung, *lectio* und *meditatio* des Wort Gottes, tägliche Feier der heiligen Messe und Stundengebet.

Einen besonderen Stellenwert auf dem Weg der Heiligung nehmen die evangelischen Räte ein. So ist der Bischof berufen, „seinen Gehorsam unter Überwindung jeder individualistischen Versuchung und unter Annahme der Bürde der Sorge um das Wohl der ganzen Kirche innerhalb der Sendung des Bischofskollegiums zu leben“ (19).

Der Armut verpflichtet, muss der Bischof selbst ein *vir pauper* sein, um als *procurator pauperum* die Option für die Armen wahrnehmen zu können. Das Zeugnis für den armen Christus verlangt „unermüdliche Hochherzigkeit“ und „unerschöpfliche Freigiebigkeit“ (20). Mit der Keuschheit wird die Verpflichtung übernommen, „an sich die jungfräuliche Liebe Christi für alle Gläubigen widerzuspiegeln“ (21). Johannes Paul II. versteht dabei den Zölibat als eine „Art spirituelle Therapie für die Menschheit“ und als „Protest gegen die Vergötzung des Sexualtriebes“ (21).

Die Berufung zu Heiligkeit ist im Alltag zu leben und durch eine kontinuierliche Fortbildung zu stärken. Der Bischof soll einen „gelassenen Lebensstil“ pflegen, der auch die Pflege der eigenen Gesundheit umfasst und ein mentales, psychologisches und affektives Gleichgewicht begünstigt (23).

In den nächsten drei Kapiteln orientiert sich Johannes Paul II. an den in der Bischofsweihe übertragenen Diensten des Lehrens, Heiligens und Leitens.

Der Dienst der Verkündigung (26–31) ist die ureigene Aufgabe des Diözesanbischofs, denn er ist authentischer Lehrer im Glauben und Leiter des ganzen Dienstes am Wort Gottes in seiner Diözese. Ausdrücklich wird auch auf die Evangelisierung der Kultur und Inkulturation des Evangeliums als wichtige Bestandteile der Neuevangelisierung hingewiesen. Dem Bischof kommt überdies die Pflicht zu, innerhalb seiner Teilkirche eine effektive Katechese zu gewährleisten. Der Papst erinnert eigens an die lehramtliche Verantwortung im Bereich der Moral und mahnt die Verpflichtung ein, „mit Standhaftigkeit die Einheit und Unversehrtheit des Glaubens (zu) verteidigen und hierbei mit Vollmacht (zu) beurteilen,

was dem Wort Gottes mehr und weniger entspricht“ (29).

Im Bereich des Dienstes der Heiligung (32–41) obliegt es dem Diözesanbischof – beispielgebend in Nächstenliebe, Demut und einfachem Leben –, die Gläubigen zur Heiligkeit zu führen. Der Bischof übt dieses Amt speziell „durch die Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente, durch das Gotteslob der Stundenliturgie, durch den Vorsitz bei den anderen heiligen Riten und auch durch die Förderung des liturgischen Lebens und der echten Volksfrömmigkeit aus“ (33).

Aufgabe des Diözesanbischofs ist es ebenso, die ihm anvertraute Teilkirche (nach Maßgabe des Rechts) pastoral zu leiten (42–54). Diese Leitung kann nicht auf die Position eines bloßen Moderators reduziert werden, vielmehr schließt das *munus episcopale* „seiner Natur nach das klare und unmissverständliche Recht und die Pflicht zur Leitung ein“ (44), das heißt die Leitungsvollmacht betätigt sich in den Funktionen von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekutive. Dabei ist die Leitungsgewalt pastoral auszuüben, wird aber nur dann als solche wirksam, „wenn sie sich auf moralisches Ansehen stützt, das auf der Heiligkeit seines Lebens beruht“ (43).

Die primäre Sorge des Bischofs hat der Pfarrgemeinde zu gelten, die – wie die Synodenväter mehrmals festgehalten haben – „noch immer der wesentliche Kern im täglichen Leben der Diözese“ ist (45). Bei Pastoralbesuchen soll der Bischof die Prüfung von Verwaltungsfragen daher anderen Beauftragten überlassen und sich vor allem der Begegnung mit den Menschen widmen. Zu den Hauptpflichten gehört auch die geistliche Sorge für das Presbyterium. Besonderes Augenmerk hat er auf die Ausbildung der Priester-

amtskandidaten zu legen. Johannes Paul II. erinnert an die große Verantwortung des Bischofs bei der Zulassung zur Priesterweihe. Kandidaten, die aus einer anderen Diözese oder einem Ordensinstitut kommen, dürfen erst nach einer sorgfältigen Ermittlung und einer umfangreichen Konsultation nach Maßgabe des Rechts in die Diözese aufgenommen werden. Eigens erwähnt werden auch die Sorge des Bischofs gegenüber den Personen des geweihten Lebens, dem Laienapostolat, der Familie und – mit pastoraler Priorität – den Jugendlichen.

Im Anschluss an die Reflexion der drei *munera* greift der Papst vertiefend die *Communio*-Ekklesiologie auf und erläutert im 6. Kapitel die universale Dimension des bischöflichen Dienstes „in der Gemeinschaft der Kirchen“ (55–65). Entsprechend der Kirchenstruktur der *Communio* sind die Eckgrößen bischöflicher Vollmacht die Primatialgewalt des Papstes auf der einen und die bischöfliche Gewalt des Diözesanbischofs auf der anderen Seite. Die bischöfliche Vollmacht ist zwar schon in der Bischofsweihe sakramental grundgelegt, zur Ausübung bedarf es jedoch stets der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums.

Im Kontext der erwähnten konziliaren ekklesiologischen Kurzformel, wonach die Gesamtkirche in und aus Teilkirchen besteht, reflektiert Johannes Paul II. sodann verschiedene Aspekte von Synodalität. Auf gesamtkirchlicher Ebene wird die Bischofssynode hervorgehoben, welche die „wahre Mitverantwortung seitens des ganzen Episkopats in Einheit mit seinem Haupt in Bezug auf das Wohl der Kirche zum Ausdruck bringt“ (58). Auf eine Ausweitung der Vollmachten, wie sie in letzter Zeit verschiedentlich angeregt

wurde, ging der Papst allerdings nicht näher ein, sondern stellt nur fest, dass die Tatsache, wonach „der Synode normalerweise beratende und nur in Ausnahmefällen beschließende Funktion zukommt, ... nicht ihre Bedeutung [mindert]“ (58).

„Das lebendige Bewusstsein der kollegialen Dimension“ muss zudem auf der teilkirchlichen Ebene zu „vielfältigen Formen der sakramentalen Brüderlichkeit“ führen (59). Besonderes Augenmerk sollte den Kirchenprovinzen geschenkt werden, die eine „sehr alte Institution“ darstellen, „in denen die Metropolen Organ und Symbol sowohl der Brüderlichkeit unter den Bischöfen der Provinz als auch ihrer Gemeinschaft mit dem Papst sind“ (62). Gerade im Hinblick auf den Teilnehmerkreis von Priestern, Diakonen, Ordensleuten und Laien, wenngleich nur mit beratender Stimme, kommt in den Partikularkonzilen nicht nur die Gemeinschaft zwischen den Bischöfen, sondern auch die Gemeinschaft unter den Teilkirchen unmittelbar zum Ausdruck.

Die Bischofskonferenzen wiederum stellen ein wirksames Instrument dar, um „den kollegialen Geist der Bischöfe auszudrücken und auf praktische Weise umzusetzen“ (63). Bürokratisierungstendenzen sind deshalb zu vermeiden, denn Bischofskonferenzen sind „mit ihren Kommissionen und Büros dazu da, den Bischöfen zu helfen und nicht dazu, ihren Platz einzunehmen“ (63).

Unter dem Blickwinkel der Gemeinschaft der Bischöfe reflektiert Johannes Paul II. schließlich über den spirituellen Reichtum der katholischen Ostkirchen. Dabei erinnert der Papst die Bischöfe an die unumkehrbare Selbstverpflichtung der römisch-katholischen Kirche zum ökumenischen Dia-

log und zu dessen Umsetzung in einer „Ökumene des alltäglichen Lebens“ (64). Zugleich warnt er aber auch vor dem „Risiko wenig überlegter Gesten“ und eines „ungeduldigen Ökumenismus“ (64).

Im siebten Kapitel wird auf die aktuellen Herausforderungen für den Bischof eingegangen (66–72). Grundtenor ist das Verständnis des Bischofs als Verkünder des Friedens Christi und als „Prophet der Gerechtigkeit“ (67) vor dem Hintergrund aktueller ungerechter wirtschaftlicher und sozialer Rahmenbedingungen. „Der Krieg der Mächtigen gegen die Schwachen hat heute mehr als früher tiefgreifende Spaltungen zwischen Reichen und Armen aufgerissen. Die Zahl der Armen ist Legion! In einem ungerechten Wirtschaftssystem mit starken strukturellen Kontrasten verschlimmert sich mit jedem Tag die Lage der Menschen am Rande der Gesellschaft. In vielen Teilen der Erde herrscht heute Hunger, anderswo hingegen Überfluss. Die Opfer dieser dramatischen Missverhältnisse sind vor allem die Armen, die Jugendlichen, die Flüchtlinge. Auch die Frau wird vielerorts in ihrer persönlichen Würde missachtet, ist Opfer einer hedonistischen und materialistischen Kultur“ (67). Dem Bischof kommt in diesem Kontext die Aufgabe zu, ein umfassender Verteidiger der Rechte des dem Abbild Gottes ähnlich geschaffenen Menschen zu sein.

In einer Schlussbemerkung (73) fasst der Papst die theologische und pastorale Konzeption des bischöflichen Dienstes für die Kirche am Beginn des dritten Jahrtausends nochmals zusammen.

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 163)

Das aktuelle theologische Buch

■ ZINNHOBLE RUDOLF, *Von Florian bis Jägerstätter*. Glaubenszeugen in Oberösterreich. Mit zwei Beiträgen von WÜRTHINGER MONIKA. (Beiträge zur Landeskunde von Oberösterreich, I. Historische Reihe 16) Edition Kirchen-Zeit-Geschichte, Verlag Wagner, Linz 2004. (339, zahl. Abb.) Geb. € 22,00.

Der heilige Florian wurde von der Oberösterreichischen Landesregierung am 4. Mai 2004, dem 1700. Gedenktag seines Martyriums, zum Landespatron erhoben. Aus diesem Anlass legt der emeritierte Universitätsprofessor Dr. habil. Rudolf Zinnhobler eine illustre Reihe von christlichen Lebensbildern vor. Alle von ihm sowie die beiden von Dr. Monika Würthinger präsentierten Persönlichkeiten haben einen Lebensbezug zu Oberösterreich oder sind sogar Oberösterreicherinnen und Oberösterreicher.

Manche haben diesen Boden nachhaltig mit ihrem Blut getränkt, nicht „freiwillig“, doch immer bereitwillig, da ihnen das Bekenntnis ihres Herzensglaubens als selbstverständlich erschien. Ihre Zeugnisse oszillierten zwischen einem christlich-engagierten Lebensbezug, der schon vorher vitalisiert war, und ihrem Christusbekenntnis, dem kein Tod und keine Todesart eine Grenze setzen konnte.

Auf 340 Seiten werden Dramen christlicher Existenzen aufgezeigt, die sich hier abspielt haben, ganz „sub specie aeternitatis“. „Die Anzahl der für dieses Buch verfassten Lebensbilder hätte leicht vermehrt werden können“, bemerkt Rudolf Zinnhobler zu Recht (8). Er hat sie auf vier Zeitepochen begrenzt: In der „Römerzeit“ werden Florian und seine Gefährten, Maximilian und Severin von Norikum (zweiter Patron des Bistums Linz) vorgestellt. Florian und seine Gefährten wurden mit Reskript der Ritenkongregation 1971 zu Schutzpatronen des Bistums Linz erhoben, „womit der hl. Maximilian als Diözesanpatron verdrängt wurde“ (31; Maximilian: nec episcopus, nec martyr, 47). In so frühe Zeiten reichen unsere historisch-kritischen Nachweisbarkeiten unzulänglich zurück. So kann auch von

Maximilian nur manches von seiner Persönlichkeit noch erfasst werden, obwohl er doch fermentierend in der Geschichte „gewirkt“ hat. Das ist auch nicht unbedingt notwendig; denn für gut die erste Hälfte der 2000-jährigen Geschichte des Christentums werden Heilige nicht einfach an ihrer historischen Identität „eruiert“. Was ist, wenn doch mehr Geschichte an der Persönlichkeit eines Maximilian hängt? Hat sich nicht die Verehrung doch über beachtliche Zeiträume als stimmig erwiesen? Immerhin gibt es seit dem frühen 8. Jahrhundert nachweisbare kultische Verehrung. Zinnhobler weist darauf hin (47).

An Stiftern und Reformern im Mittelalter werden gewürdigt: Herzog Tassilo III. (Gründer des Stiftes Kremsmünster), der heilige Bischof Wolfgang, der heilige Bischof Altmann, der heilige Bischof Adalbero, der heilige Berthold, erster Abt des Stiftes Garsten, Abt Konrad II. von Mondsee, Propst Gerhoch von Reichersberg, die Klausnerin Wilbirg von St. Florian und der Bußprediger Konrad von Waldhausen.

Als „Gestalten in den Umbrüchen der Neuzeit“ (165) werden zwei frühneuzeitliche Geistliche vorgestellt: der lutherische Pfarrer Leonhard Käser, „ein evangelischer Martyrer“ (167) und der aus St. Florian stammende und in Wels für die Rekatholisierung wirkende Georg Friedrich Koller, „ein Vertreter der Toleranz in einer intoleranten Zeit“ (179).

Die für Österreich so wichtige Zeit des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts erhält keinen Vertreter: „das geistige Klima“ sei „nicht dazu angetan, ...Gestalten hervorzubringen, die sich für die Aufnahme in dieses Buch qualifizieren würden“, womit Zinnhobler keineswegs auch die positiven Seiten jener Zeit bestreiten will (24). Rezensent hätte hier doch gern wenigstens einen hinzugefügt, wie zum Beispiel den zweiten Bischof von Linz, Joseph Anton Gall (1788–1807), der als bedeutender Pädagoge gerade das Eigentliche des christlichen Glaubens weitergeben wollte und dies vorgelebt hat. Einseitigkeiten wird man ihm ebenso wenig vorwerfen wollen, wie man den monastischen Ausschlussanspruch mittelalterlicher Mönche und

Nonnen als gänzlich unberechtigt abtun sollte.

Vom schwierigen Neunzehnten und beginnenden Zwanzigsten Jahrhundert werden Bischof Franz Joseph Rudigier und Bischof Rudolph Hittmair vorgestellt.

Unter den Opfern des Nationalsozialismus sind nicht nur offizielle Kirchenmänner zu finden. Völlig disparate Lebensgeschichten werden hier präsentiert. Da ist Abt Bernhard Burgstaller vom Stift Wilhering, der ohne aktives Engagement „ein Opfer des NS-Justiz“ wurde, der Karmelitenpater Paulus Wörndl OCD, der in Brandenburg 1944 für seine Überzeugung gestorben ist. Und, weil sie notleidenden „französischen Kriegsgefangenen eine Flasche Milch gegeben“ hat, so die offiziöse Urteilsbegründung, wurde Frau Camilla Estermann, Klammstraße 7, Linz, ebenfalls enthauptet.

P. Engelmar Unzeitig, ein „Martyrer der Nächstenliebe“, dessen Seligsprechung 1991 eingeleitet wurde, oder der Jesuit P. Johann Nepomuk Schwingshackl, „ein Kämpfer für Christus und sein Reich“ (275), kamen beide in den Todesmühlen des Nationalsozialismus um.

Der selige Marcel Callo, blutung und voller Idealismus, musste als Engagierter für die christliche Arbeiterjugend – 23-jährig – das menschenverachtende Mördersystem des KZs Mauthausen/Gusen II über sich ergehen lassen. Prof. DDr. Franz Ohnmacht, „Generaldirektor der Katholischen Aktion“, starb erst 1954, doch ebenfalls als Folge „spezieller“, „medizinischer Behandlungen“, die seine geistigen Kräfte bis in die Persönlichkeitsstruktur völlig zerstörten (313). Ein solcher Mensch litt auch dann weiter, als andere – auch im diözesanen Linzer „Betrieb“ – längst zur Tagesordnung übergegangen waren.

Und schließlich Franz Jägerstätter, der sich dem Waffendienst für das gottlose NS-Regime verweigerte. 1997 wurde auch sein Seligsprechungsverfahren eingeleitet.

Sie alle gehören zur „Communio Sanctorum“ (332). In der geschichtlichen Reminiszenz breitet dieses auch bebilderte Buch eine Gedächtnislandschaft christlichen Selbstverständnisses aus. Zinnhobler setzt – einem pointillistischen Gemälde ver-

gleichbar – Daten, Fakten und Kommentare zu einem Gemälde des Christentums in Oberösterreich zusammen. Bunt sind die Farben, kontrastreich der Fokus biographischer Erfassung. Kann daraus ein bestimmter christlicher Lebensstil erkannt werden? Gar eine normative Anthropologie? Wohl kaum. „Ein völlig uniformes Christentum wäre keine dem Evangelium entsprechende Lebensform. Entscheidend ist die Orientierung an Christus und der Einsatz für den Mitmenschen“ (331). Dies gilt sogar für aktuelle Persönlichkeiten, die erst in den letzten Jahren zur Ehre der Altäre erhoben worden sind. Nicht Fehlerlosigkeit ist deren Merkmal (12), sondern Entschiedenheit in der Liebe zu Jesus Christus.

Warum dieses Buch lesen? Weil in den Beschreibungen und Umschreibungen dieser Persönlichkeiten sie selbst präsent werden, die uns etwas von der Weite eines Christenmenschen eröffnen. Es geht nicht darum, wie schon der heilige Franz von Sales gemahnt hat, sie zu „imitieren“, sondern sich von ihrer Kraft, die sie von Christus erhielten, erfassen zu lassen. Diese Dynamik hat sich bei vielen ihrer Verehrer erfahrbar, als „wahr“ bewiesen, stimmig würden wir heute sagen.

Über ihre Memorialpräsenz hinaus mögen sie in der aufmerksamen Leserin und in dem Leser nachwirken als kulturelles Erbe, auf dem wir auf- und weiterbauen. Denn „Kultur ist das, was im Menschen verbleibt, wenn er alles vergessen hat!“. Es ist nicht das Wissen um Details, sondern was diesen zu Grunde liegt, so dass es auch hätte anders kommen können; aber jedenfalls so, dass die dahinterliegende bzw. davorliegende Haltung das ist, was als eigentliche Information weiter zu geben ist: auch im Scheitern einer Entschiedenheit entscheidet im christlichen Leben das Leben, als jene Erfahrungsdimension und Realität, die Christus selbst ist und sein will.

Linz

Karl-Heinz Braun

¹¹ Edouard Herriot, *Notes et maximes inédites* (Paris 1961) 46: „La culture ... c'est ce qui demeure dans l'homme, lorsqu'il a tout oublié“.

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 Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

■ HARTMANN, RICHARD, *Anschub*. Starthilfe für eine zu verändernde Kirche. (Fuldaer Hochschulschriften, Heft 44, hg. v. R. Hartmann) Josef Knecht, Frankfurt/M. 2003. (175) Kart. € 15,00 (D). ISBN 3-7820-0877-4.

In acht Aufsätzen, die sich unterschiedlichen Anlässen und Tätigkeiten verdanken, gibt der Fuldaer Pastoraltheologe einen Einblick in seine Arbeitsfelder. Die Widmung „allen, die sich für die Erneuerung der Kirche 40 Jahre nach Beginn des II. Vatikanums engagieren“ (4) gibt zu Hoffnungen Anlass. Charakteristisch für die Intentionen des Konzils ist die besonders im ersten Beitrag eindrucksvoll aufscheinende Rückbindung an die Heilige Schrift. (In der Anmerkung 1 [17] sollte es wohl „Habilitationsvortrag“ statt „Antrittsvorlesung“ heißen!) Wie ein roter Faden zieht sich das Bemühen durch die Publikation, mit methodischer Kompetenz, die dem Stand gegenwärtiger Sozialforschung entspricht, lähmende Blockaden kirchlichen Lebens aufzubrechen und Veränderungsprozesse der Gemeinden in der gegenwärtigen Gesellschaft kritisch und hilfreich zu begleiten (vgl. das Stichwort des vorletzten Aufsatzes „Change-Management“). Aus systematischer Sicht wäre eine bessere Vermittlung nicht verhandelbarer theologischer Prinzipien und konkret empfohlener Handlungsstrategien zu wünschen, damit der Königsweg zwischen Szylla und Charybdis der Pastoral, nämlich einerseits einem blinden Aktionismus und andererseits einem demotivierenden Quietismus, klarer aufgezeigt werden kann. Auf das Konzil wird erfreulich oft Bezug genommen; auch hier sollten die Grundprinzipien der Theologie des Konzils (zum Beispiel die Volk-Gottes-Theologie) und die hermeneutischen Kriterien ihrer Umsetzung noch deutlicher zur Geltung gebracht werden.

Der dem Buch beigelegte „Corrigenda“-Zettel irritiert eher, als er zur Klarheit beiträgt: Ist der Autor alleiniger Herausgeber dieses Heftes 44 der Fuldaer Hochschulschriften? Distanzieren sich die bisherigen Herausgeber von dieser Publikation? Zu wünschen wäre (etwa auf der Rückseite des Bandes) eine kurze Vorstellung des Autors und eine Zusammenfassung des Inhalts. Ungeachtet aller kritischen (und hoffentlich hilf-

reichen!) Anmerkungen haben die Beiträge des Bandes das ungeteilte Interesse des Rezensenten gefunden.

Liitz

Hanjo Sauer

BIBELWISSENSCHAFT

■ BACHMANN MICHAEL, *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht*. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gotesepithetons pantokrator. (Stuttgarter Bibelstudien 188) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2002. (256) Kart. € 23,90 (D)/€ 24,60 (A)/sFr 41,90. ISBN 3-460-04881-6.

Jeden Sonn- und Feiertag ertönt das Bekenntnis des Glaubens „an Gott den Vater, den allmächtigen“ laut in den Kirchen. Doch im Alltag verstummt die Rede von diesem Gott immer mehr, beziehungsweise sieht sich vielen Schwierigkeiten des Verstehens gegenüber. In der vorliegenden Studie stellt sich Michael Bachmann, evangel. Prof. für Neues Testament an der Universität Siegen, mit großer inhaltlicher und methodischer Sorgfalt und Breite dieser Thematik.

Im ersten Teil (11–45) wird die Formel des Credo mit pädagogischen Bedenken aus der Geschichte (nach dem Erdbeben von Lissabon 1755, Goethe, Voltaire und Kleist), Anfragen aus der Gegenwart von Jugendlichen und mit psychologischen und psychoanalytischen Vorwürfen (Bugge, Moser, Richter) konfrontiert. Gerade die landläufige Verwendung des Allmachtsbegriffes (Gott als „Alleskönner“) verstrickt Jugendliche in leidvolle Konflikte und logische Probleme.

Im zweiten Kapitel (46–112) wird ausführlicher und tiefer in die Bruchzonen eingestiegen, indem die Frage nach dem Leid, besonders dem Unschuldigen, gestellt wird. Wie gehen Literatur (Kleist, Dostojewski, Camus, Büchner, Wiesel) und Theologie damit um? Letztere ist ja vor allem „nach Auschwitz“ besonders angefragt. Bachmann stellt hier kurz und prägnant die Entwicklung und verschiedene Positionen in Judentum (Fackenheim, Rubenstein, Jonas) und Christentum (Sölle, Moltmann, Metz und Jüngel) dar. Die Palette reicht dabei von der gänzlichen Verwerfung des Terminus bis zu einer vorsichtigen Weiterverwendung eines gereinigten Allmachts-Begriffes. Weiters wird aber gezeigt, dass für den Theodizeeprozess und die -frage gerade aus der biblischen Tradition vieles zur Entlastung (und nicht Belastung) Gottes vorgebracht werden kann.

Dies leitet denn auch zum dritten Kapitel (113–195) hin. In einem ersten philologischen Schritt werden die Differenzen eines metaphysisch bestimmten (abendländischen) Allmachtsbegriffes und biblisch fundierter Allmachtsvorstellungen

herausgearbeitet. Dies geschieht in der Theologiegeschichte über das lateinische *omnipotens* bis zum *pantokrator* des griechischen Alten Testaments. In einem zweiten Schritt wird das biblische Entstehungsgeflecht in den Übersetzungen vom hebräischen „Herr der Heerscharen“ (Zebaoth) und „Allmächtigen“ (Schaddai) zu den oben erwähnten in Septuaginta und Vulgata untersucht, deren inhaltliche Hintergründe und Umfeld.

Der biblische Befund zeigt, dass *pantokrator* als Anrede (Epitheton) und nicht zur Beschreibung Gottes dient. Dies geschieht meist im Gebet in Notsituationen, als Ausdruck gegen die bedrückende Wirklichkeit, als kontrafaktisches Hoffen auf das richtende und rettende Eingreifen Gottes gerade auch in zukünftiger/eschatologischer Perspektive. Dies gilt für das AT wie für das NT (mit nur 10 Belegen). Für die im deutschen schwierige Wiedergabe wird „Allherrscher“ vorgeschlagen, im Sinne von Gott als Souverän und als Hoffnungsinstanz (vgl. auch das Apostolicum).

Da aber der biblische Kontext in unserer Gegenwart vielfach nicht mehr präsent ist, legt es der Autor in Kap. 4 (196–203) rück- und ausblickend nochmals nahe, entsprechende (religions)pädagogische und theologische Vorsicht walten zu lassen. Viele Literaturhinweise und Indices runden den Beitrag gut ab. Somit kann dieses Buch viele Impulse zu einem behutsamen Weiterdenken in Systematik, Katechetik, Bibelwissenschaft und vor allem in der pastoralen und theologischen Praxis liefern.

Linz

Werner Urbanz

KIRCHENGESCHICHTE

■ GELMI JOSEF, *Fürstbischof Johannes Geisler (1882–1952). Eines der dramatischsten Kapitel der Südtiroler Geschichte* (412, zahlr. Abb.) Weger, Brixen 2003.

Komplexe Situationen verschließen sich einfachen Beurteilungen. Dass sich J. Gelmi dessen bewusst ist, beweist die vorliegende kurze Biografie des letzten Fürstbischofs von Brixen Johannes Geisler (1882–1952, Bischof ab 1930). Schon die Anfänge seines Episkopates waren auf Grund der politischen Verhältnisse äußerst schwierig. Die Lage spitzte sich dramatisch zu, als 1939 ein Abkommen zwischen der italienischen und der deutschen Regierung der deutschsprachigen Bevölkerung Südtirols die Möglichkeit bot, sich aus völkischen Gründen mit einer *Option* (Abstimmung) für eine Umsiedlung in das Großdeutsche Reich zu entscheiden. Tatsächlich optierten am 25. 6. 1940 Bischof Geisler und seine engsten Mitarbeiter, aber auch der größere

Teil der Bevölkerung (87%) für die Auswanderung, obwohl sie von der Mehrheit des Klerus abgelehnt wurde. Wer hatte Recht? Das ist nicht leicht zu sagen, gab es doch auch die Befürchtung, die deutschsprachigen Südtiroler könnten nach Altitalien umgesiedelt werden. Während ab 1940 etwa 75.000 Südtiroler tatsächlich ihre Heimat verließen (etwa ein Drittel kehrte nach dem Krieg wieder zurück), bewirkten verschiedene Umstände den Verbleib Geislers in Brixen. Seine sicherlich problematische Haltung trug freilich dazu bei, dass er bei NS-Instanzen manches für die Kirche erreichen konnte. So griff der heftige nationalsozialistische Kirchenkampf, der sich in Nordtirol abspielte, nicht in diesem Maße auf Südtirol über. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sprach sich Geisler entschieden für ein Selbstbestimmungsrecht Südtirols aus.

Wie immer man Geislers Wirken beurteilen mag, sein grundsätzlicher Einsatz für die Minderheitsrechte ist jedenfalls anzuerkennen, aber auch sein Beitrag zu einer weitgehenden Verhinderung nationalsozialistischer Übergriffe gegenüber der Kirche in Südtirol.

Josef Gelmi versteht es, die hier nur angedeuteten Ereignisse spannend und dabei ausgewogen darzustellen. Den größeren Teil des Buches macht ein wertvoller Dokumentenanhang aus (125–399). Dieser ermöglicht es nicht nur, die Aussagen des Autors quellenmäßig zu überprüfen, er bietet auch eine wichtige Grundlage für die weitere Forschung. Erwähnung verdient aber auch die interessante Bebilderung, die zum Beispiel den Fürstbischof bei der Option zeigt (76), aber auch das Gemälde mit dem letzten Abendmahl von J. B. Oberkofler bringt, auf dem die Mitglieder des Domklerus, die sich gegen die Umsiedlung stellten, als Apostel dargestellt sind (71).

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ THIR KARL/HOGG JAMES (Hg.), *1101–2001: Der heilige Bruno und die Kartäuser Mitteleuropas*. (Analecta Cartusiana 190) (176, zahlreiche Abb.) Brosch. Institut für Anglistik der Universität Salzburg 2002.

Am 6. Oktober 1101 starb der hl. Bruno. Mit Bezug auf dieses Datum fand 900 Jahre danach in der ehemaligen Kartause Aggsbach (NÖ.) ein Symposium statt. Die gehaltenen Referate kommen im vorliegenden Band zur Veröffentlichung. In besonderer Weise war es das Ziel der von K. Thir organisierten Tagung, aus dem Leben des hl. Bruno und der Lebensweise des von ihm begründeten Kartäuserordens religiöse Impulse für die Gegenwart abzuleiten. Die Tagung verfolgte aber auch wissenschaftliche Zwecke.

Unter dem Titel „Einsamkeit und Stille als Wege zu Gott – Wirken und Botschaft der Kartäuser“

nahm K. Thir zum Hauptthema Stellung und legte dar, dass der hl. Bruno letztlich nichts anderes (wenn auch in überragender Weise) tat als das, was eigentlich jeder Christ tun müsste: auf Gott hören, seinem Ruf folgen und andere Menschen zu ihm führen. Thir bietet aber auch einen kurzen Überblick über die Anfänge und die Geschichte des Kartäuserordens und eine Zusammenstellung über den gegenwärtigen Stand der Gemeinschaft (insgesamt gibt es heute 23 Kartausen) sowie die Ordensverfassung. Nach der zum Abdruck gebrachten Botschaft Papst Johannes Pauls II. zum 900. Todesjahr des hl. Bruno greift J. Hogg die Frage auf: „Bruno der Kartäuser – ein Heiliger für heute?“ Die Antwort muss sich der Leser allerdings auf Grund des von Hogg dargelegten Materials zum Leben Brunos und der Frühgeschichte des Ordens selbst geben. Abgeschlossen wird das Buch mit einer wertvollen Bibliographie zu den Kartausen Mitteleuropas, die wir ebenfalls dem unermüdlichen J. Hogg verdanken (86–176).

Linz

Rudolf Zinnhobler

KUNST

■ LIENHARDT CONRAD (Hg.), *Sakralraum im Umbruch. Kirchenbau der Katholischen Kirche in Oberösterreich nach 1948*. (Reihe Kirchenbau, Band 4), Schnell und Steiner, Regensburg 2004. (192) € 49,90 (D). ISBN 3-7954-1575-6. Zusätzlich: CD-ROM. Inhalt: Datenbank der 71 im fraglichen Zeitraum entstandenen Kirchenbauten sowie als E-Book die Publikation *Rudolf Schwarz (1897–1961) – Werk. Theorie. Perspektiven*. (Reihe Kirchenbau, Band 1), Regensburg 1997.

Die vorliegende Publikation enthält neun Textbeiträge sowie im eigentlichen Katalogteil eine von den ArchitekturkritikerInnen Romana Ring und Walter Zschokke erstellte Dokumentation zu 40 ausgewählten Kirchenbauten (39–175; 180–187). Im Editorial (7) betont Conrad Lienhardt einerseits die architekturhistorische Bedeutung einiger oberösterreichischen Kirchen für die Architektur nach 1945, andererseits weist er auf die fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Kirchenbau der Zeit innerhalb der Diözese Linz hin. Hier war vor allem die von Günter Rombold bis 1990 redigierte Zeitschrift „Christliche Kunstblätter“ (seit 1971 mit der evangelischen Zeitschrift „kunst und kirche“ fusioniert) ein wichtiger Impulsgeber (7). Nach Lienhardt bestehe die Aufgabe des vorliegenden Bandes einerseits darin, „die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges entstandenen Kirchenbauten der Diözese Linz zu würdigen“, andererseits „nach Themen und Aspekten (sic!) zu fragen, die für einen künftigen

Kirchenbau wichtig sind“ (7). Im ersten Beitrag, „Standpunkte. Kirche in der Stadt“ (9–11) skizziert Lienhardt jene stadtsoziologischen Gegebenheiten, auf die der Kirchenbau der Zukunft zu reagieren habe (9). Der Autor fordert eine „möglichst frühzeitige Einbindung und Beteiligung kirchlicher Verantwortlicher“ (10) bei der Planung neuer Stadtteile. Die Planung des Kirchenbaus selbst vergleicht er mit jenen Überlegungen, die bei der Organisation eines privaten Festes (also Anzahl der Gäste, deren Beziehungen untereinander, Ausrichtung der Tafel u.s.w.) zu berücksichtigen wären. Während solche Fragestellungen bei der Gestaltung privater Feiern selbstverständlich seien, wären sie „bei der Planung von Kirchenbauten alles andere als selbstverständlich“ (11). Stattdessen ortet Lienhardt in der gegenwärtigen Diskussion wieder eine stärkere Betonung von formalen Aspekten: So würde beispielsweise die Frage nach dem Bautypus der Kirche des 21. Jh. in den Mittelpunkt gestellt werden, während gleichzeitig eine so wichtige Frage wie die nach der Kommunikationsstruktur von Architektur eher vernachlässigt werde (11). In „Kirchenbau als Heterotop“ (12–13) betont Andreas Mertin die Andersartigkeit von religiösen Räumen und die ihnen innewohnende Möglichkeit, „Alltag zu transzendieren“. Die Autoren des dritten Beitrags, Herbert Moser und Klaus Hagenauer, weisen in ihrem Aufsatz „Die Karyatide des Architekten“ (14–16) auf die Vereinnahmung von Architektur durch politische (mit Beispielen aus der antiken römischen Architektur) bzw. ökonomische Interessengemeinschaften hin. Die Kirche müsse hingegen letztlich auch in ihren Kirchenbauten „eine kritischere Position gegenüber dem kapitalistischen System und der Ideologie des totalen Marktes“ einnehmen (16). Nicht einsichtig erscheint dem Rez. die Aufnahme des Beitrags von Fabrizio Brentini, „Die Hauskirche im Hochhaus. Eine Utopie von Walter M. Förderer“ (17). Auf einer Katalogseite wird eine (zugegeben nicht uninteressante) Marginalie in der Kirchenbaudiskussion der 60er Jahre zu einem Katalogbeitrag aufgebauscht. Walter Zahner skizziert in seinem Beitrag „Liturgie zwischen Geist und Form“ (18–19) die Entwicklung der Liturgie im 20. Jh. (v.a. die frühen Vorstöße der Liturgischen Bewegung und die Antworten der Amtskirche darauf) und geht auch auf restaurative Tendenzen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein. Danach beschreibt er die Herausforderungen für Kirche, Gemeinde und ArchitektInnen und rückt dabei liturgietheologische Gesichtspunkte in den Mittelpunkt (19). Thomas Sternberg skizziert in seinem sehr anschaulichen Beitrag „Participatio actiosa – eine ungelöste Vorgabe“ (20–25) nicht nur die Herausforderun-

gen für räumliche Umsetzungen der im Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten Maßnahmen, er bietet vielmehr eine (wirklich gelungene) Zusammenschau über die „starke wechselseitige Beeinflussung von Raumtypen und Liturgieformen“ (21), beginnend von den Versammlungsräumen der ersten Christen über die Basilika der Spätantike und des Mittelalters bis hin zum modernen Kirchenbau. Letztendlich betont *Sternberg* jedoch, dass vor allen Raumfragen und ihren Bezügen zur Liturgie „das Bewusstsein einer anderen, aber gleichwohl realen Gegenwart Grundlage liturgischen Handelns ist“ (25). Eine „kultur-psychoanalytische Betrachtung zu Liturgie und Raumerfahrung“ (26) versucht der Theologe und Psychotherapeut *Dieter Funke* in seinem Beitrag „Der Sakralraum als sinnlich-symbolische Erfahrung“ (26–30) und verbindet dies mit einer Betrachtung der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums sowie der Analyse der ellipsoiden, bipolaren Raumgestalt als „neues Paradigma“. *Herbert Muck* schließlich skizziert in seinem Beitrag „Erfahrungen mit Raum in Zeiten des Übergangs“ (31–38) Tendenzen im Kirchenbau nach dem Zweiten Weltkrieg und vermag als einziger den Brückenschlag zwischen allgemeiner Darstellung und dem eigentlichen Thema der Publikation, nämlich dem oberösterreichischen Kirchenbau.

Von den acht dem Katalogteil vorangestellten Aufsätzen geht lediglich einer auf den Kirchenbau in Oberösterreich im fraglichen Zeitraum ein. Innerhalb des Katalogteils ist noch der Beitrag *Christian Öhlers* „Kirchengründung in einem Stadtentwicklungsgebiet“ (177–179) zu erwähnen, wobei der Autor seine Erfahrungen als Pfarrer von Linz-Auwiesen wiedergibt.

So wertvoll die einzelnen Beiträge in ihrem Erkenntniswert auch sein mögen, sie machen ein Grundproblem dieser Publikation deutlich: Einerseits will sie ein Überblickswerk zum Kirchenbau in Oberösterreich nach dem Zweiten Weltkrieg sein (siehe die Architekturkritiken von *Romana Ring* und *Walter Zschokke*), andererseits eine (überregionale) Standortabfrage des Kirchenbaus in heutiger Zeit. Ein solches Projekt ist von Beginn an zum Scheitern verurteilt: Als Standortbestimmung zum Kirchenbau der Gegenwart und Zukunft eignet sich eine Publikation, die einen geografisch streng abgegrenzten Raum untersuchen soll, wohl kaum. Und wenn, so hätte wohl ein Beitrag genügt. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Die Mehrheit der Beiträge ist durchaus lesenswert, als besonders gelungen erscheint dem Rez. beispielsweise der Aufsatz von *Thomas Sternberg*. Allerdings: Niemand, der solche grundlegenden, allgemein gehaltenen Aufsätze sucht, würde sie in

einer Publikation zum Kirchenbau Oberösterreichs vermuten. Doch auch als Dokumentation zum Kirchenbau in Oberösterreich nach 1945 muss die vorliegende Publikation enttäuschen: Die (durchaus gelungenen) Architekturkritiken von *Ring* und *Zschokke* bilden einen monolithischen Block innerhalb der Publikation. Das hier erstmals vorliegende Material hätte die Möglichkeit geboten, die oberösterreichischen Kirchenbauten aus vielfältigen Gesichtspunkten zu beleuchten: Architekturhistorisch, architektursoziologisch, aus pastoraler Sicht, etc.. Dann aber hätte man für die dem Katalogteil voran gestellten Beiträge nach anderen Autoren/Autorinnen Ausschau halten müssen. Dies soll keineswegs ein Plädoyer für eng begrenzte lokalhistorische Forschung sein, der Rez. will lediglich auf die Diskrepanz zwischen Titel und Inhalt vorliegender Publikation hinweisen. Ein sorgsameres Lektorat wäre der Publikation ebenfalls zu wünschen gewesen: So ist im Inhaltsverzeichnis der Beginn des Beitrags von *Öhlers* fälschlicherweise mit Seite 123 (statt 177) angegeben, im Katalogteil findet sich durchwegs das Wort „Patronzinium“ (statt „Patrozinium“) u.s.w. Erfreulich ist die Tatsache, dass die in derselben Reihe erschienene, mittlerweile vergriffene Publikation zu *Rudolf Schwarz* auf der der Publikation beigelegten CD-ROM als E-Book zu Verfügung steht.

Wer von vorliegender Publikation eine Würdigung des oberösterreichischen Kirchenbaues nach 1945 erwartet, wird nichts dergleichen finden, denn eine Ansammlung von Architekturkritiken (wie sie hier geboten wird) könnte bestenfalls nur Ausgangspunkt eines solchen Vorhabens sein. Interessiert sich jemand hingegen für Aufsätze zum Fragenbereich Kirchenbau der Gegenwart und Zukunft, so würde er hier sicherlich brauchbares Material finden, ob er/sie jedoch in vorliegendem Katalog danach suchen würde, muss stark bezweifelt werden.

Linz

Jürgen Rath

■ POSCHMANN ANDREAS (Hg.), *LiturgieGewänder für den Gottesdienst heute*. Dokumentation eines Kolloquiums (= Liturgie&Gemeinde Impulse&Perspektiven 6) Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2003 (80, 16 Farbbab.) € 7,80 (D) + Versandkosten.

„Kirche braucht Design – nicht Kunst“ (75) – so formuliert der Designtheoretiker *Dieter C. Schütz* zu Beginn des Beitrags „Kirche und Kommunikation“ seine zentrale These zur Gestaltung von liturgischen Gewändern.

Als 6. Band der Reihe „Liturgie&Gemeinde Impulse&Perspektiven“ beim Deutschen Liturgischen Institut Trier erschienen, versteht sich die Publikation als Dokumentation zweier Kollo-

Eine umfassende Reflexion der Bischofsliturgie



Den gottesdienstlichen Feiern unter dem Vorsitz des Bischofs kommt für jede Ortskirche besondere Bedeutung zu, sind sie doch sinnfälliger Ausdruck der Einheit der Diözese und vorzügliche Darstellung der Kirche.

Nach dem II. Vatikanischen Konzil wurden auch das Pontifikale Romanum und das Caeremoniale Episcoporum überarbeitet und so sämtliche Feiern der bischöflichen Liturgie nach den Prinzipien der Liturgiekonstitution erneuert.

Mehr als 30 Autoren analysieren in diesem Band die unterschiedlichen Riten und leisten damit einen Beitrag zur angemessenen Feier und zur ständig notwendigen Weiterentwicklung der Liturgie.

Winfried Haunerland/Otto Mittermeier/
Monika Selle/Wolfgang Steck (Hg.)

Manifestatio Ecclesiae
Studien zu Pontifikale und
bischöflicher Liturgie

Reihe: Studien zur Pastoralliturgie,
Band 17

680 Seiten, 4 Abbildungen, Hardcover
€ (D)49,90/sFr 86,-
ISBN 3-7917-1885-1

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg

quien in Dornbirn und in Münster, die im Herbst 2002 den Auftakt für den Gestaltungswettbewerb „LiturgieGewänder für den Gottesdienst heute“ bildeten.

Die Aufgabenstellung wird dabei aus drei unterschiedlichen Perspektiven – der Kunstgeschichte, der Liturgiewissenschaft und dem Kommunikationsdesign – beleuchtet.

Die seit Jahrzehnten in der kirchlichen Denkmalpflege in Frankfurt am Main tätige Kunsthistorikerin Karen Stolleis führt zu Beginn mit einem Überblick zur Entwicklung liturgischer Gewänder – vom Mittelalter bis ins 20. Jh. – in die Thematik ein. Dabei gelingt es ihr, in prägnanter Form die vielfältigen Ausprägungen, den Wandel in Form und Dekor sowie regional bedingte Unterschiede auf wenigen Seiten anschaulich darzustellen.

Während Stolleis vom Objekt und seiner Erscheinungsform ausgeht, bezieht sich im zweiten Beitrag der am Seminar für Liturgiewissenschaft in Münster tätige Theologe Martin Stöffler in seinen Ausführungen auf die Funktion und Rolle von liturgischer Kleidung im Gottesdienst. Zu Beginn konstatiert er eine große Unsicherheit in den Gemeinden im Umgang mit liturgischer Kleidung: „Für die Frage der liturgischen Kleidung im Gottesdienst hat man zumindest zur Zeit, wenn es um liturgische Laiendienste geht, keine befriedigende Lösung“ (39). Diese Unklarheit scheint – auf der Ebene der Kleidung – die Situation der LaientheologInnen und der ihnen verantworteten Bereiche zu spiegeln. Stöffler unternimmt in seinen Ausführungen den Versuch einer Systematisierung und gliedert die liturgische Kleidung in drei Dimensionen: in eine personale, eine funktionale und eine sakrale/eschatologische Dimension. Alle drei bilden die Basis für den praktischen Umgang mit der liturgischen Gewandung; sie lassen sich in ihrer Bedeutung nicht gänzlich trennen und bedürfen, so Stöffler, in ihrem Wechselspiel einer Ausgewogenheit.

Unter dem Titel „Kirche und Kommunikation“ entwickelt der Direktor der Düsseldorfer Akademie für Kommunikationsdesign, Dieter C. Schütz, im letzten Beitrag des Heftes seine eigenwillige These. Schütz ist davon überzeugt, dass Kirche bei der Gestaltung der liturgischen Gewänder nicht Kunst, sondern Design benötige: „Das Gewand ist nicht der Ort für künstlerische Selbstdarstellung. Deshalb sollte sie auch die Individualität des Gestalters zurücknehmen. Künstlern fällt das schwer, Designer sind das gewohnt“ (78).

Seine zentrale These: „Die Kirche braucht Design – nicht Kunst“ relativiert er gleichzeitig, indem er der „eindeutigen religiösen Kunst“, deren Auf-

gabe es, so Schütz, sei „Glaubensinhalte zu vermitteln“ (76), durchaus ihre Berechtigung im Kirchenraum zugesteht.

Schütz begrüßt die semiotisch orientierte Gestaltung von Messgewandung, gibt jedoch zu bedenken, dass „aus der Casula nicht ein ambulantes Hinweisschild werden darf“ (77).

In seinem im Vergleich zu den beiden vorangehenden Aufsätzen sehr kurzen, aber dafür umso herausfordernder formulierten Beitrag wirft der Designtheoretiker zahlreiche Thesen und Fragestellungen im Kontext von „Kunst und Kirche“ auf. Obwohl der Autor seine Ausführungen selbst als „Gedankensplitter“ bezeichnet (78), würde man sich auf wissenschaftlicher Ebene doch einen etwas sorgsameren Umgang mit Begriffen und umstrittenen Ansichten erwarten. Von den übrigen Publikationen zu Liturgiegewändern zeichnet sich die hier vorgestellte insbesondere durch das Bemühen aus, dem Thema unter verschiedenen Perspektiven, vor allem durch die Einbeziehung eines – nicht unmittelbar damit in Zusammenhang stehenden – Aspektes gerecht zu werden. Zahlreiche und für den dokumentierenden Charakter der Broschüre überraschend gute Farabbildungen ergänzen die kunsthistorischen Ausführungen des schmalen, 80 Seiten zählenden Heftes.

Linz

Martina Gelsinger

■ POSCHMANN ANDREAS Hg. *LiturgieGewänder. Kirche und Design*. Katalog zu einem Wettbewerb. – Katalog zur Ausstellung Deutsches Textilmuseum Krefeld 1. Februar – 25. April 2004. Diözesanmuseum Limburg 27. August – 7. November 2004. Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2004 (70, zahlr. Farbbabb.) € 14,80 (D) + Versandkosten.

Die Tatsache, dass im anbrechenden 3. Jahrtausend immer mehr Frauen und Männer in den Gemeinden Aufgaben im Bereich der Liturgie übernehmen, legt den Schluss nahe, neben der Gestaltung von Priestergewändern auch die Kleidung für Laien in die gestalterische Überlegung einzubeziehen.

Vorschläge dafür bietet der Katalog des Wettbewerbes „LiturgieGewänder“, der neben den Arbeiten der Preisträger noch „eine Reihe bemerkenswerter Einsendungen“ (7) dokumentiert. Das ansprechende Layout, die klare, übersichtliche Präsentation der für die Publikation ausgewählten Arbeiten zeugt bereits beim ersten Durchblättern des schmalen, 70 Seiten umfassenden Kataloges vom „Ernstnehmen“ der Aufgaben im Bereich Kirche und Gestaltung.

Die 74 eingereichten Arbeiten stammen von BewerberInnen aus Deutschland, Österreich, den Niederlanden, Belgien, Italien und der Slowa-

kei. Am Wettbewerb beteiligt haben sich Kunstschaffende, die in verschiedenen Sparten bereits international Anerkennung erreichen konnten, ModedesignerInnen, ParamentenschneiderInnen, ParamentenstickerInnen wie auch HobbyschneiderInnen.

Bei der Bewertung der eingereichten Entwürfe wurden Priestergewänder nur in Form einer Gesamtkollektion von Priester- und Laiengewändern berücksichtigt. Wesentliches Augenmerk wurde von der Jury u.a. auch auf die „Aufeinanderbezogenheit“ der für unterschiedliche Funktionen entworfenen Gewänder gelegt.

Das Resultat des Wettbewerbs beziehungsweise die in der Publikation präsentierten Arbeiten weisen, trotz handwerklich sehr guter Qualität, eine gewisse Unsicherheit beziehungsweise Ratlosigkeit in der Gestaltung der Gewänder für Laien auf. Darauf nimmt Andreas Poschmann als Herausgeber des Kataloges bereits in seinem Vorwort Bezug: „Die Resultate zeigen deutlich die Schwäche der bisherigen Praxis: die Beschränkung auf die Übernahme liturgischer Kleidung ordinierter Amtsträger für andere Dienste, wie es vielfach bei der Ministrantenkleidung (Talar und Chorrock) üblich ist“ (7).

Die Jury, die sich aus ExpertInnen der Bereiche Liturgie, Pastoral, Design und Textilgestaltung zusammensetzte, entschloss sich bei der Reihung der eingereichten Arbeiten zur Vergabe von jeweils zwei ersten und zwei dritten Preisen.

Die beiden Erstgereihten, Dorit Köhler und Martha Kreutzer-Temming, sind mit ihren Gestaltungen bereits öffentlich präsent. Gemeinsam ist den beiden Kollektionen eine auf Reduktion angelegte klare Aussage im Entwurf und ein „wandelbarer Einsatz“. Eine minimalistische Gestaltung und strahlende Farbigkeit unterstreicht die Würde der beiden mit einem ersten Preis gekrönten Arbeiten. Mit dem – ebenfalls doppelt vergebenen – dritten Preis wurden Sr. Klara Antons OSB und das „Team Stadelmaier“ ausgezeichnet. Insbesondere der Entwurf des letzteren fand mit dem Aufzeigen „neuer Wege und Perspektiven“ (18) in der Gestaltung liturgischer Gewänder die Anerkennung der Jury. Deutlich wird dies insbesondere durch eine bewusste Neuformulierung von Tradition und – mit dem Einsatz von sogenanntem High-tech-Textil – die Verwendung einer zeitgemäßen Materialsprache.

Die übrigen eingereichten Gestaltungen gehen zumeist von den traditionellen Formen aus und operieren primär mit der Wirkung von Farbe zur Kennzeichnung und Hervorhebung der einzelnen Dienste. Dennoch finden sich auch so manche interessante und neuartige Ansätze in der Gestaltung, wie etwa die Verwendung von differenzierten Zeichen, die über der Alltagskleidung

getragen werden. In ihrer unterschiedlichen Gestaltung sollen diese auf die Verschiedenheit der Ämter und Aufgaben der Träger hinweisen. Im Katalog wird diese Idee folgendermaßen formuliert: „Das Zeichen hebt den Beauftragten aus der Menge hervor, die Kleidung kennzeichnet ihn als Mitglied der Gemeinde“ (21).

Die „Interaktion von Gemeindearbeit und Liturgiefeier“ (23) versucht ein Gestaltungsvorschlag durch die Einbindung von „kleinen Kunstwerken“, die im Rahmen der Gemeindearbeit oder Liturgiefeier gestaltet wurden, aufzugreifen. In Form von CD Hüllen werden die Bilder mit Verbindungsteilen in Silber zusammengefasst und als Stola oder Kragen über der „Zivilkleidung“ verwendet. Unter den eingereichten Arbeiten sticht auch die Idee einer Kollektion heraus, die Gegebenheiten eines von den Entwerferinnen ausgewählten zeitgenössischen Kirchenbaus und die ihm eigene eindrucksvolle Lichtwirkung in der Gestaltung der Gewänder aufzugreifen.

Der Wettbewerb, die Präsentation in Katalogform und die Ausstellung der eingereichten Gewänder in einigen deutschen Diözesanmuseen haben einen begrüßenswerten Grundstein zur Auseinandersetzung mit liturgischen Gewändern für Laien gelegt.

Es bleibt zu hoffen, dass auf dieses Fundament noch zahlreiche weitere „Bausteine“ in Form von Wettbewerben, Abschlussarbeiten und Ausstellungen folgen werden und auf diese Weise der Weg zu „zeitgemäßen, würdigen Gestaltungen“ von Liturgiegewändern fortgesetzt wird.

Hinweis auf die Ausstellung: Die prämierten Gewänder und eine Auswahl an liturgischen Kleidungsstücken und textilen Zeichen wurden bis 25. April 2004 im Textilmuseum Krefeld gezeigt. Wer sich selbst von Qualität und Ideen der eingereichten Arbeiten überzeugen möchte, kann dies von 20.6. bis 1.8.2004 im Diözesanmuseum der Erzdiözese München und Freising sowie von 27.8. bis 7.11.2004 im Diözesanmuseum Limburg nachholen. Weitere Stationen der Ausstellung sind unter www.liturgie.de zu finden.

Linz

Martina Gelsinger

PASTORALTHEOLOGIE

■ VONDRASEK BERNHARD, *Lebensorientierung durch Freiwilligendienste*. Eine qualitative Studie und pastoraltheologische Bewertung von Volontariat in katholischer Trägerschaft. Don Bosco, München 2003. (249) ISBN 3-7698-1397-9.

Das freiwillige Engagement ist infolge des Internationalen Jahres der Freiwilligen 2001 nicht nur (kurzzeitig) ins politische und mediale Blickfeld geraten, sondern hat auch zu einer Reihe wissen-

schaftlicher Studien geführt, die empirisch und analytisch Umfang, Bedingungen, Motive oder Wirkungen dieses Engagements erforschen. Freiwilligendienste junger Menschen im Ausland sind eine intensive Variante freiwilligen Engagements, die den Anbietern dieser Dienste hohen personellen und auch finanziellen Einsatz abverlangen. Entsprechend aufwändig sind „Werbe- und Legitimationslyrik“ der Träger. Von sozialem Lernen, biografischer Neuorientierung, Lebensstiländerung, Berufsumentscheidungen, Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit oder christlicher Nachfolge ist da die Rede. Das ist der Ausgangspunkt der Untersuchung von B. Vondrasek, der die Erwartungen und Ansprüche der Anbieter freiwilliger Dienste mit der Motivation, den Erwartungen und der „Wirkung“ bei den jungen Menschen empirisch abgleicht. Einbezogen in die Studie werden folgende katholische Trägerorganisationen beziehungsweise Programme freiwilliger Dienste in den sogenannten Entwicklungsländern: die „Jesuit European Volunteers“ (JEV), der „Verein Jugend und eine Welt – Don Bosco Austria“ (J1W), die „Steyler Freiwilligendienste“ (MAZ), der „Verein zur Förderung der Weitererziehung und der Rechte der Frau“ (VIDES), der „Verein zur Förderung freiwilliger Dienste“ mit den Programmen „Europäischer Freiwilligendienst“ (EFD) und „freiwilliges soziales Jahr“ (FSJ). In einem ersten Schritt untersucht Vondrasek die Werbe- und Ausschreibungsmaterialien der einzelnen Organisationen nach Zielsetzungen und Anforderungen an die jungen Menschen begriffsanalytisch und zeigt damit das Profil der unterschiedlichen Angebote auf, das er in einem zweiten Schritt mit Experteninterviews (Mitarbeiter der einzelnen Organisationen) abgleicht. Das daraus entstandene viergliedrige Nutzenprofil eines freiwilligen Einsatzes beziehungsweise das Erwartungsprofil der jeweiligen Organisation (individuell-personal, instrumentell-funktionell, sozial-gemeinschaftlich, religiös-kirchlich) wird nach einigen vorbereitenden Zwischenschritten (Rekurs auf Themen wie Lebensbedingungen Jugendlicher, Engagementbereitschaft, Wertorientierung, um festzustellen, inwieweit und welche Jugendliche für einen freiwilligen Dienst ansprechbar scheinen) anhand von Interviews mit Rückkehrern der Anbieterorganisation „J1W“ verglichen. Auch wenn sich der Autor zeitweise in qualitativer Methodik quantitativ verheddert (die Begriffsanalyse wird zum Profilvergleich quantifiziert), stellt er den Organisationen einen unschätzbaren Fundus zur Weiterentwicklung ihres Angebotes zur Verfügung, und gleichzeitig etabliert er damit einen Qualitätsstandard für eine Evaluation freiwilliger Dienste.

Der letzte Teil der Untersuchung reflektiert praktisch-theologisch das Engagement junger Menschen in Freiwilligendiensten. Vondrasek leistet dabei zweierlei: Zum einen führt er den Nachweis der „pastoraltheologischen Wirksamkeit“ eines freiwilligen Einsatzes, indem er aufzeigt, dass damit zentrale Maximen einer „kontextuellen Sozialpastoral“ (Subjektwerdung nach Maßgabe Gottes, Selbstloser Dienst/diakonaler Aspekt, gesellschaftspolitischer Anspruch/Aufbau einer Zivilisation der Liebe) vollzogen werden. Er profiliert damit die jungen Menschen als die pastoral Handelnden im „Gestaltungsraum der Institution Kirche“. Zum anderen gewinnt er daraus die Handlungsoptionen für das Handeln der jungen Menschen in ihrem Einsatz und für die Beziehung der Organisation zu den engagierten jungen Menschen.

Vondrasek gelingt ein Entwurf, der für die kirchliche Evaluationskultur (nicht nur der Freiwilligendienste) wegweisend sein kann, da er aufzeigt, wie sozialwissenschaftliches Instrumentarium und theologische Reflexion ineinander greifen können, um Qualität kirchlichen Handelns angemessen beschreiben und weiterentwickeln zu können.

Düsseldorf

Hans Hobelsberger

PATRISTIK

■ SCHAMBECK MIRJAM, *Contemplatio als Missio*. Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen. (StSSTh 25). Echter, Würzburg 1999. (485) Brosch. Euro 29,80.

Dieses als Dissertation an der Universität Regensburg entstandene Werk widmet sich der Theologie von Papst Gregor dem Großen († 604), der die monastische Tradition bis ins 12. Jh. wie kaum ein anderer Kirchenvater prägte. Als wichtigster Grundlagentext diente der Franziskanerin Mirjam Schambeck seine bis heute nicht ins Deutsche übertragenen *Moralia in Iob*, eines der umfangreichsten Werke der patristischen Literatur, das in der neueren Theologie trotz seiner überragenden Bedeutung im Mittelalter weitgehend vergessen scheint. Schon allein die Anlage des Projekts verdient deshalb Beachtung: Auf beinahe 500 Seiten mit ihren 2385 Fußnoten erstreckt sich die Gedankenwelt Gregors als ein farbiges Gemälde anhand der *Moralia* und klug ausgewählter Stellen seiner anderen Schriften. Die Autorin hat sich in ihrem Erstlingswerk nicht nur erfolgreich durch den lateinischen Dschungel unzähliger Seiten doch recht seltsam anmutender Bibelauslegung geschlagen und die wichtigsten Denklinien gut nachvollziehbar herausgearbeitet; sie erweist sich auch als fachkundige

Führerin in der Theologie der Kirchenväter insgesamt und versteht es, Gregor als "Figur des Übergangs" (7) in seine Zeit einzuordnen und in akribischer Detailarbeit die Ursprünge seiner Gedanken bei früheren Autoren (vorwiegend Augustinus und Cassian) aufzuspüren und ihre Wirkungsgeschichte aufzuzeigen.

Wie Titel und Untertitel angeben, sieht Schambeck in der *Contemplatio als Missio* ein oder auch das *Schlüsselphänomen* Gregors. *Contemplatio* ereignet sich für diesen Mönch, der in der Betribsamkeit seiner Zeit und Stellung selbst nicht tatenlos bleiben konnte, im weltlichen Geschehen. *Contemplatio* als unmittelbare Gottesbegegnung und *Actio* als Tun des Guten „sind charakterisiert durch den ‚missionarischen‘ Zug, durch den die *Actio* auf die *Contemplatio* angelegt ist und aus ihr entspringt, wie auch die *Contemplatio* nur als ‚Missio‘ verstanden werden kann, die den Menschen antreibt, die Gotteserfahrung in dieser Welt zu inkarnieren" (320). Das benediktinische *habitare secum*, das Wohnen bei sich selbst, ist für Gregor Metapher für die *Contemplatio*. Die intime Begegnung mit Gott erfährt der Mensch in seinem Herzen. Soweit er sich dem Licht Gottes öffnet, durchdringt es ihn, füllt ihn aus. Je näher der Mensch bei Gott ist, desto mehr verwirklicht er sich als Mensch. So wie der Geist Gottes im menschlichen Herzen Wohnung nimmt, ist ihm aber auch im Innersten seines Wesens die Welt eingeschrieben. Deshalb gilt für Gregor: „Ist der Mensch erst in Korrelation von Leib und Geist Mensch, dann muss sich auch die Gotteserfahrung in der *Contemplatio* ganzheitlich gestalten" (69).

Die damit gesetzte Spannung zwischen Ewigem und Zeitlichem erlebt der Mensch in der Sehnsucht, die empirische Wirklichkeit zu übersteigen, äußerlich scheinenden Ballast abzuwerfen und sich auf das Wesentliche zu besinnen. Ausdruck findet diese Sehnsucht im Gebet, und sie drängt immer wieder zum Schweigen. Sich den Tod ständig vor Augen zu halten und der Welt zu sterben bedeutet, sich zwar vom Vordergründigen, nicht aber von der Welt und dem Geschaffenen insgesamt zu befreien. *Contemplatio* verwirklicht sich vielmehr als *Missio*, „indem sie nicht auf einen bestimmten Zustand festgelegt bleibt, sondern durch ein Ausgreifen charakterisiert ist, das auf Gott geht und ihn auch in den Menschen und Dingen sucht" (81). Nur so kann die Gottsuche eine christliche sein und ihr Weg nicht in eine leiblose Weltflucht führen: es ist ein „Weg der Demut" (233–239), der sich in der Umkehr (*Conversio*) konkretisiert und insbesondere durch Vorbilder wie den Heiligen Nahrung findet. Es ist ein Weg, der die Welt wahrnimmt und in ihrer wahren Berufung, die nur durch die

göttliche Offenbarung verstehbar ist, sieht. Das Paradox des Glaubens bringt es eben mit sich, dass dies erst in Distanz zur Welt möglich ist: „Der Mensch hat gelernt, den Spannungsbogen seiner Sehnsucht nicht mehr auf das eigene Ich zurückzubiegen, sondern auf den Schöpfer auszurichten" (407). Dazu dient nicht zuletzt die Askese: das Freisein von ablenkenden Gedanken, die innerste Absicht des Herzens auf Gott auszurichten. Die *Scientia* bietet dafür das notwendige Unterscheidungspotential. „Wahres Wissen ist deshalb für Gregor Weisheit, wenn es durch die Schule der Disziplin und des Schweigens gegangen ist, wie die Weisheit die Wurzel der Gelehrsamkeit darstellt" (343). Es geht nicht um ein bloßes Für-Wahr-Halten von Glaubensinhalten, sondern um die Fähigkeit der Gottesbegegnung. Die *Contemplatio* ist ein Weg, der sich in tugendhaftem Leben, in guten Werken ausdrückt und sich zugleich am Menschen durch Gottes Heils Handeln ereignet, also passiven Charakter hat.

Diese Bewegung der *Contemplatio* wäre aber durch die Ursünde verunmöglicht, wenn sie sich nicht im Christusereignis neu verwirklichte, wie Schambeck in ihrem christologischen Kapitel „Der Inkarnierte als Konvergenzpunkt der gebrochenen Welt und der Wirklichkeit Gottes" ausführt (102–155). In Jesus hat sich die Gottesfähigkeit des Menschen in uneinholbarer Art und Weise ereignet; in der Teilhabe am Christusmysterium wird sie in einzigartiger Form ansichtig. Christus ist so der Weg des menschlichen Aufstiegs zu Gott und die verbindliche Antwort darauf, wie geglücktes Menschsein aussieht. Weil sich in Christus „das Gottsein unlösbar mit dem Menschsein verbunden hat, weist das Sehen des gestaltgewordenen Wortes Gottes schon in das Geheimnis der *Contemplatio*. Für den Menschen ergibt sich daraus der Appell, sich in das Leben des Erlösers zu vertiefen, um so in sein Geheimnis eindringen zu können" (420f). Indem der Mensch den Weg Gottes in die Welt nachvollzieht, sieht er plötzlich den eigenen irdischen Bereich mit neuen Augen. Womit wir wieder beim Leitthema der *Contemplatio als Missio* sind: Gregor macht uns klar, „dass das Sein bei Gott dem Menschen erst ermöglicht, die Welt wahrzunehmen und in ihrer Größe zu schauen" (390). Der kontemplative Mensch, der sich in ganz neuer Weise der Welt zuwendet, weiss darin freilich nicht schon die endgültige Gottverbundenheit verwirklicht; die eschatologische Dimension fehlt bei Gregor keineswegs: „*Contemplatio* lässt den Menschen in dieser Zeit schon anfanghaft erfahren, wovon er einmal ganz erfüllt werden wird" (434).

Wenn das in und durch Christus in die Welt eingebrochene Heilsgeschehen die Grundlage,

gleichsam das Drehbuch des menschlichen Eingehens in Gott ist, welches sind dann aber die Zugänge zum Christusereignis? Neben der Glaubensgemeinschaft, der Taufe und der Predigt besteht dieser Zugang für den Kirchenlehrer vor allem in der Heilige Schrift (178–224). Im Anschluss an Origenes sieht Gregor die ganze Bibel vom Christumysterium durchwirkt. Schriftinterpretation bedeutet daher, in den Worten der Heiligen Schrift Christus zu begegnen und dieses immer tiefere Kennenlernen des Herrn für die eigene Existenz auszulegen. Das „Geheimnis“ der *Moralia* liegt tatsächlich darin, dass Gregor hier Theologie betreibt, indem er die Bibel auslegt: die Schrift gibt ihm das Material, mit dem er assoziativ theologische Inhalte erläutert, ohne jemals die Welt der Bibel zu verlassen. Sie wird so zum bewohnbaren Haus, in dem sich der Gläubige selbst auf Gott hin überschreitet, weil das Wort Gottes in ihm Gestalt annimmt. Die alte monachische Praxis der *Lectio Divina*, die nicht beim Literalsinn stehen bleibt, sondern typologisiert und allegorisiert, erscheint dadurch neu als gelebte Theologie und insofern zugleich als Einübung in die *Contemplatio*, die eben den ganzen Menschen, die gesamte Welt erfassen will und sich nicht im Schwebezustand einiger Stunden erschöpfen kann.

Die in dieser Rezension angesprochenen Gedanken vermögen nur einen vagen Eindruck zu vermitteln, mit welcher großen Aufmerksamkeit und nachhaltiger Substanz Mirjam Schambeck die Leser beschenkt. Gerade weil es sich bei diesem umfangreichen Buch um einen bedeutsamen Beitrag für die ganze Theologie handelt, den insbesondere die Gregor-Forschung nicht unbeachtet lassen kann, ist es bedauerlich, dass ein Personenindex oder auch Sachindices fehlen. Nichtsdestoweniger kann es auch der Seelsorgerin und dem Religionslehrer wertvolle Gedankenanstöße und ein einprägsames Grundgerüst der Verzahnung von dogmatischen und spirituellen Themen bieten. Schließlich verstärkt Schambecks tiefe Durchdringung der *Moralia in lob* den Wunsch nach einer deutschen Ausgabe dieses patristischen Meisterwerks, in der sie selbst maßgeblich an Übersetzung und Kommentar mitwirken sollte.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

stens zwei Bücher enthalten. Auf den ersten sechzig Seiten wird eine Einführung in die kulturgeschichtlichen Zusammenhänge Athens zur Zeit des Sokrates geboten, die nicht nur überaus kenntnisreich, sondern streckenweise geradezu literarisch gehalten ist und das Lesen zum Vergnügen macht. Darauf folgend werden einzelne Dialoge Platons nicht minder gekonnt vorgestellt, sodass auch das Denken Platons in seiner Entwicklung nachgezogen und – darin liegt ein großes Verdienst – mitvollziehbar gemacht wird. Auf die Ausführungen zu „Phaidros“ sei ausdrücklich hingewiesen (146ff). Als große Klammer dient hierbei die Thematik des Eros, der zum Auftakt eingeführt, dann aber im Rahmen der kulturgeschichtlichen Erörterung vorerst nicht weiter behandelt wird, um in der Auseinandersetzung mit den Schriften Platons immer stärker durchzuscheinen und in der Besprechung der Dialoge „Symposion“, „Phaidros“ und „Philebos“ ausdrücklich thematisiert zu werden. In einem knappen, wenn auch weitreichenden geistesgeschichtlichen Ausblick auf die weitere Verwandlung des Eros wird die Klammer geschlossen und das Buch beendet.

Der Verf. verbindet mit seinem Buch folgendes Ziel: „Ich wäre schon zufrieden, wenn eine kurzweilige Leseanleitung für die wichtigsten Texte Platons gelungen wäre, die einen ‚roten Faden‘ erkennen lässt und die die gegenwärtige Welt mit Hilfe der Erinnerung an die Anfänge der europäischen Kultur verständlicher macht.“ (198) Angesichts des ersten Teils dieser Absichtserklärung kann der Verf. auch tatsächlich zufrieden sein. Der Absicht zweiter Teil, unsere Welt mit Rücksicht auf Platon verständlicher zu machen, betrifft Verf.s Lesart des Eros und deren erläuternde Kraft. Hier wird deutlich, dass der Verf. aus dem Vollen schöpft, zugleich aber angesichts des zur Verfügung stehenden Raums die diesbezüglichen Passagen – nicht nur, aber auch für eine Einführung – allzu knapp bemessen sind und lediglich Hinweise bieten. Insofern dürfte für einen Leser mithilfe dieser Ausführungen zu Platon und Eros unsere Welt nicht gleich verständlicher werden, aber er könnte stutzig werden aufgrund der Problemanzeige und mehr wissen wollen. Und nach Platon beginnt damit die Philosophie. Was wünscht man sich also mehr für eine Einführung?

Linz

Michael Hofer

PHILOSOPHIE

■ BRAUN BERNHARD, *Das Feuer des Eros. Platon zur Einführung*. Ontos-Verlag, Heusenstamm 2004. (199) Kart. € 28,00 (D). In diesem schmalen Büchlein, das die Selbstkennzeichnung „Einführung“ trägt, sind wenig-

■ MACHOVEC MILAN, *Der Sinn menschlicher Existenz*. Hg. Gerhard Loettel/Wilhelm Zauner. Tyrolia, Innsbruck 2004. (126) Brosch. € 12,90 (A). Der Prager Philosoph Milan Machovec (1925–2003) führt in fünf Kapiteln über den Aufstieg des Menschen beziehungsweise der Menschheit

Phantasievolle Gottesdienste im Jahreskreis



Dienst am Wort,
Band 98.
Erscheint
im August 2004

Hans Freudenberg (Hg.)

Mitmach- und Familiengottesdienste

2004. 164 Seiten mit zahlr. Abbildungen,
Format 14,8 x 23,2 cm, kart. € 19,90 D;
bei Abnahme der Reihe € 17,90 D
ISBN 3-525-59506-9

Die im Jahreskreis immer wiederkehrenden kirchlichen Feste, aber auch profane Anlässe stellen einen besonderen Reiz und eine Herausforderung an die Kreativität vieler Pfarrerrinnen und Pfarrer dar. Wie lassen sich die Kinder des Kindergottesdienstes, die „Kerngemeinde“ und andere Gruppen gleichermaßen in das gottesdienstliche Geschehen einbeziehen?

Diese in der Praxis erprobten Modelle für Mitmach- und Familiengottesdienste bieten zahlreiche Anregungen für die Gottesdienstgestaltung.

Ideen für Begrüßungen, meditative Texte und Kopiervorlagen für Handzettel sind eine praktische Unterstützung für die Vorbereitung in der eigenen Gemeinde. Aber auch Aktionen verschiedener Art wie z. B. ein Rollenspiel oder spirituelle, Gemeinschaft stiftende Elemente werden vorgestellt.



Dienst am Wort,
Band 99.
Erscheint
im August 2004

Werner Milstein / Heinz-Hermann Grube

Gottesdiensteingänge in Gebeten und Liedversen

2004. 167 Seiten, Format 14,8 x 23,2 cm, kart.
ca. € 20,90 D;
bei Abnahme der Reihe ca. € 18,80 D
ISBN 3-525-59508-5

Die Erneuerte Agende lädt die Gemeinde zu einer lebendigen Gestaltung des Gottesdienstes ein. Bereits die Eröffnung des Gottesdienstes bietet die Möglichkeit, einen besonderen Akzent zu setzen.

Ziel dieser Sammlung von Gottesdiensteingängen ist es, Tradition und Gegenwart miteinander zu verbinden, aber auch die Eröffnung des Gottesdienstes zu einem gemeinsamen Geschehen von Liturg und Gemeinde werden zu lassen.

Die Gottesdiensteingänge enthalten Gebete zu den Wochenpsalmen nach dem Evangelischen Gottesdienstbuch. Die eingängigen Melodien helfen, dass die kurzen Verse haften bleiben.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht
Theologie
37070 Göttingen
Internet: www.v-r.de

hin zu einer Betrachtung des Dialogs. Dieser ist zu unterscheiden von einer Diskussion und einer Gesprächsroutine, die am Ende vergeblich ist. „Der echte Dialog ist neben der inspirativen Arbeit ... die anspruchsvollste Anforderung an den Humanismus, ist ‚das Ziel‘ und zugleich ‚das Instrument der Humanisierung‘ ... Die erste Voraussetzung des Dialogs ist es, selbst den Mut haben, ‚sich zu öffnen‘ ... Die zweite Forderung ... (ist), ‚all sein Wissen dem anderen zur Disposition zu stellen, möge es um Freund oder Feind gehen!‘. Die dritte Voraussetzung ist das konkret gezielte Interesse vor allem am Menschen, dem Partner meines Dialogs“ (90–92).

Ohne den wirklichen Dialog können wir nicht human miteinander leben, werden wir keine humanen Menschenwesen. Machovec, ein Meister des Dialogs, führte Wissenschaftler zu einem jahrelangen Dialog zwischen marxistischer Philosophie und christlicher Theologie zusammen. Das brachte ihm freilich jahrzehntelange gesellschaftliche Isolierung und Bedrückung in elenden Verhältnissen in Prag ein. Aber er ließ sich nicht beirren und führt uns über den Dialog „Ich – Du“ zum „inneren Dialog“ (103ff), zur bewussten Reifung des Individuums in einem „nichtmystifizierten inneren Dialog“ (107). Das ist nicht mehr ein Gebet zu einem vorgestellten Gott, obwohl dies unsere Kultur und Humanität durch Jahrhunderte bereichert hat. „Ein ‚moderner Mensch‘, der gemeinhin entweder nicht mehr oder nicht wirklich tief an Gott glauben kann, weil die Einwände des nüchternen Verstandes und der Beschaffenheit seines realen Lebens zu stark sind, kann naturgemäß auch nicht mehr zu Gott beten.“

Im Sinn der Religion mag Machovec als Atheist zu bezeichnen sein – vermutlich hat er dies, als anscheinend immer marxistischer Philosoph, auch mit Recht und Selbstbewusstsein getan. Aber er führt glasklar die (menschengemachten) Vorstellungen von Gott vor, die aus menschlichen, vergänglichen Quellen kommen und nicht die unabhängige Wirklichkeit erreichen können, obwohl sie – einmal in die Welt gesetzt – unser menschliches Denken und Handeln durchaus beeinflussen und uns zu einer gewissen Reifung führen. Als gelehrte Christen mag uns das erschrecken, doch kann es uns zur Bekehrung führen (wie wir es bei den christlichen Mystikern wie Meister Eckhart, Angelus Silesius und Johannes vom Kreuz ebenso finden wie bei den Meistern, die aus anderen Religionen herausgewachsen sind).

Machovec führt uns weiter zum Dialog mit dem „Nicht-Ich“, der Welt ohne uns, also mit unserem Tod, dem „Nicht-mehr-Ich“. Nicht als ob ein Nicht-Sein überhaupt möglich wäre, vielmehr

zeigt er den Prozess der Menschwerdung über das Sterben hinaus, in die Ewigkeit. Mit größtem Respekt schauen wir die Wege eines alten Mannes, durchgehalten in Gelassenheit bei aller Bedrückung. Der Weg des inneren Dialogs (des Menschen mit sich selbst) wird an einem Gebet (dem Psalm 119) eingehend gezeigt – und der Innere Dialog mit dem Unaussprechlichen in uns, der uns zur höchsten Menschlichkeit führt, mit der Bhagavadgita belegt. Das Leben wird hier jetzt „in Kleinarbeit“ gelebt, „aber es lebt zugleich mit der Zeitlosigkeit in brüderlicher Eintracht. Endlich ist ‚alles eins‘ ..., im Sinn der Erhebung zum Menschen als dem beachtlichsten und außerordentlichsten aller Ereignisse im Weltall“ (122).

Machovec führt uns über unsere herkömmlichen religiösen Bahnen und Begriffe hinaus in das Eine Notwendige. Dass wir als Einzelne, als Europa und als Menschheit diesen Weg gehen, steht außer Zweifel. Wie weit wir dabei kommen, ist eine andere Frage.

Die ersten fünf Kapitel dieses Werkes lassen da Zweifel aufkommen. Wir können sie mit Respekt lesen als die Ansichten eines alten Mannes, selbstverständlich begrenzt durch seine Lebenserfahrung und seine Lehrweise. Manches uns längst bekannt Scheinende funkelt neu auf, alles führt uns zu der Betrachtung des Dialogs und zur Neueinstellung unserer Gedanken- und Lebensbahnen. Es hat mir viel Freude gemacht, dieses erstaunliche Buch gründlich zu lesen.

Bamberg

Hannjörg Neundorfer

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ FIGL JOHANN (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft*. Religionen und ihre zentralen Themen, Tyrolia, Innsbruck-Wien/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. (880) Ln., € 79,00 (D). Die Globalisierung bedeutet auch für die Religionen eine neue Herausforderung: Wie nie zuvor in der Geschichte rücken sie einander näher. Die modernen Kommunikationstechniken und Migrationsströme bringen eine Durchmischung der religiösen Traditionen mit sich. So unverzichtbar die direkte Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen ist, so unersetzbar ist die kognitive Auseinandersetzung mit ihnen. Wem kompakte Lexika zu den Weltreligionen zu wenig und umfassende Monografien zuviel Information bieten, der ist mit dem vom Wiener Religionsphilosophen und Religionswissenschaftler Johann Figl herausgegebenen Handbuch bestens bedient. Es ist ein wertvolles Instrument und ein hervorragendes Nachschlagewerk für Wissenschaft, Religionsunterricht und Seelsorge. Das Handbuch

entspricht dem aktuellsten Stand der Religionswissenschaft, die Beiträge sind von einem kompetenten Team von Fachleuten verfasst worden. Ausführlich wird in einer religionswissenschaftlichen Einleitung in die Geschichte des Faches, seiner Methoden und Grundkonzepte des Religionsbegriffs eingeführt. Wer kein explizites religionswissenschaftliches Interesse mitbringt, kann sich auch sofort den Beiträgen der beiden Hauptteile zuwenden: Teil I erfasst die Religionen vergangener Kulturen und die Religionen der Gegenwart. Zu erwähnen ist, dass selbst aktuellste Entwicklungen berücksichtigt werden: Die Beiträge „Neue Religionen“ und „Alternative Formen des Religiösen“ liegen am Puls der Zeit und umfassen globale als auch Entwicklungen in den westlichen Kulturen, wie Esoterik, Hermetik und New Age. Die formale Einheit der Beiträge erleichtert es sehr, die komplexen und unterschiedlichen Erscheinungsformen der Religionen zu erfassen. Mehr oder weniger zeigt jeder Beitrag die Vorstellung des Absoluten, die sprachlich-mythische Konkretisierung religiöser Konzeptionen, die religiöse Praxis sowie die sozial-institutionelle Dimension auf.

Der zweite Teil entfaltet entlang dieses Schemas eine Reihe von Themen auf systematische Weise, vertieft und konzentriert somit viele der bereits im historischen orientierten Teil ausgeführten Aspekte. Einige Artikel seien ausdrücklich genannt: „Gott“; „Brahman-Nivran-Dao“; „Mythos“; „Schöpfungsvorstellungen“; „Ritual“; „Gebet/Meditation/Mystik“; „Ethik der Religionen“; „Recht und Religion“; „Menschenrechte/Religionsfreiheit“; „Religionen-Didaktik“; „Dialog der Religionen“; u.a.

Jeder Beitrag des Handbuches schließt mit ausführlichen Literaturangaben; ein umfangreiches Personen- und Sachregister hilft, die entsprechenden Texte rasch zu finden. Dieses Handbuch gehört zu den besten und handlichsten religionswissenschaftlichen Nachschlagewerken, die es derzeit gibt. Es sollte zur Standardausrüstung der Handbibliothek eines Seelsorgers, einer Religionslehrerin oder eines Theologen gehören.

Linz

Franz Gruber

EDITH STEIN

■ VOLEK PETER, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein*. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Band 564) Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1998. (245) Kart. Peter Volek wurde 1995 mit vorliegender Arbeit an der Theologischen Fakultät der Universität

Innsbruck zum Doktor der Philosophie promoviert und ist seither am Theologischen Institut der Universität Komenský in Banská Bystrica-Badin (Slowakei) tätig. Thema seiner Untersuchung ist die Grundlegung der Erkenntnistheorie bei Edith Stein (1891–1942), die 1913 – nach der Lektüre der „Logischen Untersuchungen“ – von Breslau nach Göttingen gekommen war, um bei Edmund Husserl zu studieren. Nach ihrer Promotion 1916 war sie zwei Jahre lang Assistentin bei Husserl in Freiburg. Die Hinwendung zum katholischen Glauben brachte für Edith Stein auch eine intensive Auseinandersetzung mit dem Werk des Thomas von Aquin nach sich sowie das Bemühen, *phänomenologische Methode* und *scholastische Denkform* zu verbinden.

Peter Volek hat die Schriften Edith Steins auf dem Hintergrund dieser spannungsreichen Beziehung untersucht und die Eigenart ihres erkenntnistheoretischen Ansatzes herausgearbeitet. Nach einem Blick auf Husserls Methodik, vor allem auf sein Verständnis der eidetischen und phänomenologischen „Reduktion“, geht Volek auf den Gebrauch der phänomenologischen Methode bei Edith Stein ein. Hier wird deutlich, wie sehr sie zu Husserls Annäherung an einen „transzendentalen Idealismus“ – vor allem seit den „Ideen“ (1913) – auf Distanz ging (wie der „Göttinger Kreis“ insgesamt). Wenn unter einem „transzendentalen Idealismus“ diejenige Position bezeichnet wird, „nach der die Dinge (oder die Welt“ erkenntnistheoretisch von der Subjektivität konstituiert werden (gemäßigte Form), oder die behauptet, dass die Welt von der Subjektivität seinsmäßig konstituiert wird (eigentliche Form)“ (61), dann – so Volek – ist Husserls (Transzendental)Philosophie als „erkenntnistheoretischer Idealismus“ (vgl. 66) anzusehen.

Edith Stein grenzte sich in ihrer „Einführung in die Philosophie“ (1917–1920) erstmals explizit von Husserls Idealismus ab, weil sie darin „eine subjektunabhängige Wahrheit und Wirklichkeit“ sowie „ein zureichendes Gottesverständnis“ (73) gefährdet sah. Zwar ist für ihre Konzeption der Erkenntnistheorie das Postulat der „Voraussetzungslosigkeit“ genauso entscheidend wie für Husserl, aber der Weg zu den Bedingungen der Erkenntnis versteht sich nicht als „transzendente Reduktion“ (Husserl), sondern als „transzendente Retorsion“ (87), das heißt als Aufweis, dass der Akt des Erkennens, vor allem des Urteilens, unweigerlich eine „Zuordnung von Geist und Seiendem“ (130) voraussetzt. Mit dieser Auffassung hat sich Edith Stein einem „metaphysischen Realismus“ (106) sowie einer „Korrespondenztheorie der Wahrheit“ (115) angenähert, wie Volek durch viele Textbeispiele belegt: „Nach Edith Stein sind die Kategorien als Formen der

Erkenntnis zugleich Formen des Seins" (141). Der „Sinn des Seins“ wird nicht – wie bei Husserl – vom Bewusstsein „bestimmt“, sondern im Sein „gefunden“ (vgl. 158).

Allerdings gibt es auch Hinweise auf eine deutliche Differenz zur Metaphysik des Thomas von Aquin, was vor allem in Edith Steins „Essentialismus“ (171) – also der Annahme eines wesentlichen Seins der „species intelligibilis“ – sowie in ihrer Ablehnung der „materia prima“ (vgl. 199–202) zum Ausdruck kommt. Vor allem aber erweist sich Edith Steins Philosophie als Fragment der Vermittlung zwischen dem „metaphysisch“-mittelalterlichen Paradigma des Thomas von Aquin und dem „idealistisch“-phänomenologischen Ansatz von Edmund Husserl. Peter Voleks Studie wirft ein erhellendes Licht auf das Werk einer der faszinierendsten Denkerinnen des 20. Jahrhunderts, in der eine selten erreichte Synthese von „professor“ und „confessor“ zum Ausdruck kommt.

Innsbruck

Franz Gmainer Pranzl

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke 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

■ GUARDINI ROMANO, „Damit Europa werde ...“ Wirklichkeit und Aufgabe eines zusammenwachsenden Kontinents. (Topos plus 505) Matthias Grünewald, Mainz 2003. (93) TB.

SALMANN ELMAR, *Zwischenzeit*. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute. Schnell, Warendorf 2004. (208) Geb.

ZILLOBER KONRAD, *Toleranz*. Vertrauen und Kommunikation. (Topos plus 508) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (168) TB.

BIBELWISSENSCHAFT

■ THEISSEN GERD, *Das Neue Testament*. (Wissen 2192) C.H. Beck, München 2002. (128) TB.

BIOGRAFIEN

■ FIETZEK PETRA, *Franziska Schervier. Worte allein vermögen nichts*. (Topos plus 502) Matthias Grünewald, Mainz 2003. (112) TB.

FINDEISEN JÖRG-PETER, *Birgitta*. Gottes Botin im mittelalterlichen Europa. (Topos plus 509) Lahn-Verlag, Limburg 2003. (112) TB.

SPINELLI MARIO, *Gaspare del Bufalo*. Evangelisierung, nicht Gewalt. (Topos plus 510) Tyrolia, Innsbruck 2003. (272) TB.

DOGMATIK

■ CHENU M.-DOMINIQUE, *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von Michael Lauble. (Collection Chenu 2) Morus-Verlag, Berlin 2003. (194) Kart. € 16,80 (D).

HELL SILVIA/LIES LOTHAR (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*. Ökumenische Perspektiven und Probleme. Tyrolia, Wien 2004. (262) Kart.

WEBER HUBERT PHILIPP, *Sünde und Gnade bei Alexander von Hales*. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalter. (IST 63) Tyrolia, Innsbruck 2003. (412) Kart. € 42,00 (A)/sFr 70,50.

ETHIK

■ NEUHOLD DAVID/NEUHOLD LEOPOLD (Hg.), *Fußball und mehr...* Ethische Aspekte eines Massenphänomens. (Theologie im kulturellen Dialog, Bd. 11) Tyrolia, Innsbruck 2003. (300) Brosch. € 24,00 (A)/sFr 41,50.

KIRCHENGESCHICHTE

■ SEPP PETER, *Geheime Weihen*. Die Frauen in der verborgenen tschechoslowakischen Kirche Koinötes. (Gott nach dem Kommunismus) Schwabenverlag, Ostfildern 2004. (176) Brosch.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Von Florian bis Jägerstätter*. Glaubenszeugen in Österreich. (Edition Kirchen-Zeit-Geschichte/Beiträge zur Landeskunde von Oberösterreich, Hist. Reihe, Bd. 16) Verlag Wagner, Linz 2004. (339) Geb. € 22,00 (A).

LITERATUR

■ KLAGHOFER-TREITLER WOLFGANG, *Shai'ul König von Israel*. Roman. Achinoam Verlag, Kirchstetten 2003 (234) Kart.

LITURGIE

■ ANTONI GERHARD/AUFENANGER DIETER/HÖVELBORN FRANZ-JOSEF, *Wo zwei oder drei...* 23 Gottesdienstmodelle für Wort-Gottes-Feiern ohne Priester. Bonifatius, Paderborn 2004. (340) Geb. € 24,90 (D)/€ 25,60 (A)/sFr 43,70.

KIRCHHOFF CHRISTOPH/GRUBE ANJA (Hg.), *Gottesdienst Impulse*. Konzepte, Modelle und Bausteine für eine situationsgerechte Gottesdienstarbeit. Verlag Biblioviel, Bochum 2004. (400) Kart. € 14,90.

KUNZLER MICHAEL, *Dienst am Leib Christi*. Praktische Anleitungen für den Kommunionhelferdienst. (Kontur 2595) Bonifatius, Paderborn 2003. Kart. € 12,90 (D)/€ 13,30 (A)/sFr 22,80.

MASSMANN MONIKA (Hg.), *Gottverbunden*. Lebensbilder, Lieder und Texte für Heiligengottesdienste.

Januar bis Juni. (Konkrete Liturgie) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (136) Kart. € 13,90 (D)/€ 14,30 (A)/sFr 24,60.

PARSCH PIUS, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang.* (Pius Parsch Studien Bd. 1) Echter, Würzburg 2004. (512) Kart. € 48,00 (D)/sFr 83,-.

REDTENBACHER ANDREAS (Hg.), *Die Zukunft der Liturgie.* Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Tyrolia, Innsbruck 2004. (205) Geb. €.

ÖKUMENE

■ KLAIBER WALTER/THÖNISSEN WOLFGANG (Hg.), *Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht.* Bonifatius/Paderborn und Edition Anker/Stuttgart 2003. (219) Kart.

OELDERMANN JOHANNES, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog.* Positionen, Probleme, Perspektiven. (Thema Ökumene, Bd. 3) Bonifatius, Paderborn 2004. (198) TB. € 13,90 (D)/€ 14,30 (A)/sFr 25,10.

PATROLOGIE

■ THOME FELIX, *Historia contra Mythos.* Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis. (Herdias 24) Borengässer, Bonn 2004. (XXXV + 252) Geb. € 32,00 (D)/€ 32,80 (A)/sFr 56,50.

PASTORALTHEOLOGIE

■ FUCHS OTTMAR, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift.* (Praktische Theologie heute 57) Kohlhammer, Stuttgart 2004. (480) Kart. € 30,00 (D)/sFr 52,40.

KNOBLAUCH HUBERT, *Qualitative Religionsforschung.* Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. (UTB 2409) Schöningh, Paderborn 2003. (199) TB. € 8,90 (D).

KRAML MARTINA, *Braucht das Fest einen Rahmen?* Annäherungen an Handlung und Kultur aus (mahl-)theologischer Perspektive. (KommTheolnt 3) Lit-Verlag, Münster 2004. (238) Kart. € 19,90.

PANHOFFER JOHANNES, *Hören, was der Geist den Gemeinden sagt.* Gemeindeleitung durch Nichtpriester als Anstoß zur Gemeindeentwicklung – Eine empirisch-theologische Studie zu can. 517 § 2. (S.Th.PS. 58) Echter, Würzburg 2003. (325) Kart.

PHILOSOPHIE

■ AUINGER THOMAS, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung.* Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes. (Epistemata Philosophie Bd. 342) Königshausen & Neumann, Würzburg 2003. (199) Brosch. € 34,00 (D)/sFr 59,50.

BRAUN BERNHARD, *Das Feuer des Eros.* Platon zur Einführung. Ontos Verlag, Frankfurt – Manchester 2004. (199) Kart.

HAUSER LINUS, *Kritik der neomythischen Vernunft.* Band 1: Menschen als Götter der Erde. 1800–1945. Schöningh, Paderborn 2004. (513) Geb. € 98,00 (D).

MACHOVEC MILAN, *Der Sinn menschlicher Existenz.* Hg. von LOETTEL GERHARD und ZAUNER WILHELM. Tyrolia, Innsbruck – Wien 2004. (126) Kart.

TRAPPE TOBIAS (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung.* Chancen der Transzendentalphilosophie. Echter, Würzburg 2004. (101) Kart. € 12,80 (D)/sFr 23,30.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Der Glaube der Muslime; Der Glaube der Hindus; Der Glaube der Buddhisten; Der Glaube der Chinesen und Japaner; Der Glaube der alten Griechen und Römer; Der Glaube in den alten Hochkulturen. Ägypter, Mesopotamier, Indoeuropäer, Altamerikaner.* (Grundwissen Religion; Topos plus, Bde. 468, 469, 470, 471, 472, 473) Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2003.

EDITH STEIN

■ INTERNATIONALES EDITH STEIN INSTITUT (Hg.), *Edith Stein Jahrbuch 2004* (Bd. 10) Echter, Würzburg 2004. (261) Kart. € 19,80/sFr 34,80.

SPIRITUALITÄT

■ BIELER ANDREA, *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel.* Jüdische und christliche Reflexionen zu Gottesdienstreform und Predigtkultur im 19. Jahrhundert. (Praktische Theologie heute, Bd. 65) Kohlhammer, Stuttgart 2003. (224) Brosch.

GOSEBRINK HILDEGARD, *Maria in der Theologie Hildegards von Bingen.* (StSStH 29) Echter, Würzburg 2004. (398) Kart. € 35,00 (D)/sFr 60,50.

GOSLICH ROSWITHA, *Orientierungssuche im Zeitalter der Angst.* Gertrud von le Forts Weg zur Mystik. (Germanistische Texte und Studien, Bd. 71) Olms, Hildesheim 2003. (245) Kart. € 20,00 (D).

WELTKIRCHE

■ LONGFEI XU, *Die nestorianische Stele in Xi'an: Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur.* (Begegnung 12) Norbert M. Borengässer, Bonn 2004. (286, Abb.) Geb. € 36,00 (D)/sFr 65,-.

UKWUEGBU BERNARD O., *The Emergence of Christian Identity in Paul's Letter to the Galatians. A Social Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way between Christianity and Judaism.* (Arbeiten zur Interkulturalität 4) Norbert Borengässer, Bonn 2003. (XVI + 480) Geb. € 42,00 (D)/€ 43,00 (A)/sFr 74,-.

YONG-MIN SONG JOHANNES, *„Glaubenssinn“ und „Inkulturation“.* Eine Studie zum „Glaubenssinn der Glaubenden“ (*sensus fidelium*) unter besonderer Berücksichtigung der Volksfrömmigkeit in Korea. (Begegnung Bd. 11) Borengässer, Bonn 2003. (307) Geb.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Achtsamkeit“
Fulbert Steffensky	Aufmerken ist besser als das Fett von Widdern
Michael von Brück	Achtsamkeit als meditative Praxis
Ilse Kögler	Du hörst mir nie zu
Christoph Freilingner	„Erhebet die Herzen!“

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 6700505292 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, Muttenerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	€ 32,00	€ 9,00
Österreich	€ 32,00	€ 9,00
Schweiz	sFr 58,50	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

*Glaube nicht an etwas, das du verstanden hast,
bevor du es nicht mit einfachen Worten sagen kannst,
sodass jeder es versteht.* Carl Friedrich von Weizsäcker



Dieser Grundsatz leitet die „Hinführung“, ja „Verführung“ zum Philosophieren, die Klaus Müller mit diesem Werk beabsichtigt. Die Themen, die zum Mit- und Weiterdenken anregen:

- Wie man in die Philosophie hinein kommt
- Vernunft und Glaube – Gegner oder Verbündete?
- Von der Wahrheit
- Die Kunst des Verstehens
- Was sollen wir tun?
- Rätsel des Ich-Seins
- Kann Hoffnung Gründe haben?

„Philosophie wird hier erfrischend nicht als fertiges Wissen, sondern als eine Lebenseinstellung nahe gebracht – als Einladung, nicht die letzten Antworten, sondern die richtigen Fragen zu suchen ... Was diesen Band besonders auszeichnet, sind die leicht verständliche Sprache, ein unterhaltender essayistischer Stil und die lebensnahen modernen Beispiele.“

Christ in der Gegenwart

Klaus Müller

An den Grenzen des Wissens
Einführung in die Philosophie
für Theologinnen und Theologen

128 Seiten, kart.

€ (D) 16,90/sFr 30,10

ISBN 3-7917-1886-X

Verlag Friedrich Pustet 

D-93008 Regensburg

Grundkurs Liturgie

- klar strukturiert
- didaktisch aufbereitet
- leserfreundlich gestaltet



Band 1

Martin Stuflesser/Stephan Winter

Wo zwei oder drei versammelt sind

Was ist Liturgie?

116 Seiten, kart.

€ (D) 13,90/sFr 25,10

ISBN 3-7917-1895-9

- Was geschieht in der Liturgie?
- Warum haben jüdisches und christliches Beten dieselbe Grundstruktur?
- Welche Rolle spielt die Bibel in der Liturgie?
- Warum ist Tradition für die Feier der Liturgie so wichtig?
- Wie müssen die liturgischen Riten „inszeniert“ sein, damit sie ihren Sinn entfalten?



Band 2

Martin Stuflesser/Stephan Winter

Wiedergeboren aus Wasser und Geist

Die Feiern des Christwerdens

116 Seiten, kart.

€ (D) 13,90/sFr 25,10

ISBN 3-7917-1896-7

- Wie wird man Christ – in der frühen Kirche und heute?
- Warum gibt es zwei bzw. drei Sakramente der Initiation?
- Was bewirken Taufe und Firmung und was ist ihre theologische Bedeutung?
- Entscheidung zum Glauben – das Problem der Kindertaufe
- Die Firmung – ein Sakrament in der Diskussion

Verlag Friedrich Pustet 
D-93008 Regensburg

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

ACHTSAMKEIT

Steffensky · Besser als das Fett von Widdern

Freiling · „Erhebet die Herzen!“

v. Brück · Achtsamkeit als meditative Praxis

Praetorius · Postpatriarchale Zukunft

Busek · Ein Europa der Nachbarn

Kögler · Du hörst mir nicht zu

Gabriel · Religionen im öffentlichen Raum

Boelderl · Nachtragendes Denken?

Kalb/Lederhilger · Römische Erlässe

Literatur:

Priester für das 21. Jahrhundert /
Aus der Mitte der Gemeinde (Walter Wimmer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik,
Festschrift, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte,
Lebensbilder, Literatur, Moralthologie,
Philosophie, Spiritualität

4 2004

152. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet



Schwerpunktthema: Achtsamkeit

Franz Gruber: Editorial	338
Fulbert Steffensky: Aufmerken ist besser als das Fett von Widdern (1 Sam 15,22)	339
Christoph Freilinger: „Erhebet die Herzen!“ – Zur Achtsamkeit in der Liturgie	346
Michael von Brück: Achtsamkeit als meditative Praxis	357
Ina Praetorius: Die postpatriachale Zukunft der Achtsamkeit	368
Erhard Busek: Ein Europa der Nachbarn. Achtsamkeit und Politik	376
Ilse Kögler: Du hörst mir nicht zu. Warum es so wichtig ist, „ganz Ohr zu sein“	385

Abhandlungen:

Karl Gabriel: Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven für Europa	394
Artur R. Boelderl: Nachtragendes Denken? Zur Möglichkeit von Theologie nach Jacques Derrida	408

Bericht:

Herbert Kalb/ Severin Lederhilger: Römische Erlässe	413
--	-----

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Walter Wimmer: Priester für das 21. Jahrhundert (Deutsche Regenkonzferenz)/ Aus der Mitte der Gemeinde (Paul Winninger)	418
--	-----

Besprechungen: Aktuelle Fragen (420), Bibelwissenschaft (421),
Dogmatik (424), Ethik (427), Festschrift (429), Fundamental-
theologie (429), Kirchengeschichte (432), Lebensbilder (435),
Literatur (436), Moraltheologie (438), Philosophie (438),
Spiritualität (440)

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 Univ.-Ass. Dr. Artur R. Boelderl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Michael von Brück, Schellingstraße 3 VG, D-80799 München
Dr. Erhard Busek, Wohllebengasse 9, A-1040 Wien
Univ.-Ass. Dr. Christoph Freilinger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Karl Gabriel, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
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
Dr. Ina Praetorius, Kirchenrain 10, CH-9636 Wattwil
Univ.-Prof. DDr. Fulbert Steffensky, Von-Melle-Park 8, D-20146 Hamburg
Dr. Walter Wimmer, Joh.-Seb.-Bach-Straße 27, A-4020 Linz

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

152. Jahrgang 2004

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG



„Das Einzige, was wir wirklich haben, ist das Hier und Jetzt.“ (Sogyal Rinpoche)

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Achtsamkeit“ ist ein Schlüsselbegriff jeder authentischen Spiritualität und eine Grundhaltung, in die jede kontemplative Tradition einübt. Heute erhält dieser Begriff aber eine weit darüber hinausgehende Bedeutung, vielleicht auch gerade deshalb, weil unser Lebensrhythmus immer mehr von der Zerstörung der Achtsamkeit im Handeln, Denken und Fühlen gezeichnet ist. Der Verlust der Achtsamkeit hat schwerwiegende Folgen: Er ist eine Ursache für ein unsolidarisches, gefühlloses und religiös entwurzeltes Leben. Wer unachtsam lebt, gibt die Fähigkeit preis, den Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen, dem guten und dem schlechten Leben zu erkennen; die Unachtsamen übersehen den „Kairos“, worin sich der Andere in seinem Leid oder in seiner Freude offenbart; sie übergehen die Dinge, wie sie sich uns zeigen, und sie verkennen den Augenblick, der den Zugang zur Transzendenz öffnet.

Gewiss spielt bei der Konjunktur dieses Themas auch die westliche Faszination gegenüber fernöstlichen Spiritualitäten mit, die der Ausbildung der Achtsamkeit seit jeher breiten Raum geben. Auch wenn das Wort als solches nicht diesen Stellenwert hat, die Haltung der Achtsamkeit ist nicht weniger zentral in den monotheistischen Heilslehren. In den Evangelien zum Beispiel wird Jesus von Nazaret als ein Mensch beschrieben, der eine hoch entwickelte Fähigkeit zur Achtsamkeit hatte, ja seine ganze Theologie und Frömmigkeit atmet aus dieser Tugend und Herzenshaltung. Man kann seine Seligpreisungen, die Heilungen und Einweisungen in das Reich Gottes nicht verstehen, ohne selbst von tiefer Achtsamkeit auf die vielfältigen Nöte und das zugesagte und erfahrbare Glück Gottes getragen zu sein.

So dürfen wir Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, wieder eine Reihe wertvoller Beiträge zu diesem aktuellen Thema anbieten. Das Themenheft eröffnet der Autor spiritueller Schriften *Fulbert Steffensky* mit einem inspirierenden Essay über die Achtsamkeit in der christlichen Tradition. Aus den eigenen Reihen der Redaktion bringt der Linzer Liturgiewissenschaftler *Christoph Freilinger* einen profunden Aufsatz zur Achtsamkeit in der Liturgie ein. Der Münchner Religionswissenschaftler und Buddhismusspezialist *Michael von Brück* erschließt die Relevanz der Achtsamkeit in der meditativen Praxis des Buddhismus. Drei weitere Aufsätze arbeiten die Relevanz von Achtsamkeit in verschiedenen „nicht-kontemplativen“ Kontexten heraus. Die ethische Dimension der Achtsamkeit innerhalb der Geschlechterfrage behandelt die evangelische Theologin *Ina Praetorius*. *Erhard Busek*, mit internationalen Aufgaben betrauter Politiker, erschließt das Thema aus der Sicht der EU-Integration. Last but not least zeigt *Ilse Kögler*, Rektorin und Religionspädagogin der Theologischen Fakultät Linz, wo Achtsamkeit im Alltag beginnen muss und eingeübt werden kann: im Zuhören.

Eine kleine Geschichte zum Schluss des Editorials: „Einst kam eine alte Frau zum Buddha und fragte ihn, wie sie meditieren solle. Er wies sie an, sich jeder Bewegung ihrer Hände bewusst zu sein, wenn sie Wasser aus dem Brunnen schöpfte, denn er wusste: Wenn sie darauf achten würde, wäre sie bald in jenem Zustand wacher und weit offener Ruhe, der Meditation ist.“

Ich wünsche Ihnen, geschätzte Leserin, werter Leser, diese Kunst des achtsamen Lebens. Denn in allen Dingen Gott finden vermögen jene, die im Hier und Jetzt zu leben verstehen. Im Namen der Redaktion

Ihr Franz Gruber

Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Topos plus-Verlagsgemeinschaft und des Verlages Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

FULBERT STEFFENSKY

Aufmerken ist besser als das Fett von Widdern (1 Sam 15,22)

Achtsamkeit ist ein Grundbegriff der fernöstlichen Religiosität, der auch im christlich geprägten Westen eine immer stärkere Resonanz auslöst. Lässt sich dieser Begriff und sein Inhalt in der biblisch-christlichen Existenzhaltung entziffern? Diese Fragen stellten wir dem renommierten Theologen und Autor Fulbert Steffensky. Der ehemalige Benediktinermönch und em. Professor für evangelische Religionspädagogik entfaltet in seinem Artikel eine inspirierende Betrachtung der Achtsamkeit. Der Autor zeigt, dass deren Gehalt als Aufmerksamkeit des Hörens, der Herrschaftsfreiheit oder der Gnade in unserer Tradition verankert ist. (Redaktion)

Achtsamkeit haben wir als Wort kaum in der christlichen Tradition, wohl aber die Sache, und versteckt ist sie am ehesten in den Wörtern Aufmerksamkeit, Hören und Gehorchen. Dies nun sind Grundwörter der jüdischen und christlichen Tradition. Ich versuche zunächst, die Bedeutung des Wortes Hören zu erschließen. Um die Missbrauchsgeschichte von Hören und Gehorchen will ich mich nicht kümmern. Es ist verboten, sie zu vergessen, zugleich haben wir keine Zeit mehr, uns in der Beklagung der Missbräuche zu erschöpfen.

1. Lob des Hörens und des Gehorchens

Das Auge hat das Ohr überwältigt, und das Sehen gilt heute als der privilegierte Sinn. Heidegger hat Platons Wende vom Hören zum Sehen als den Sündenfall des abendländischen Denkens begriffen.¹ Das Auge mache die Dinge zu Objekten, sagt er, zu Gegenständen der Feststellung und Herstellung. Mit der Wende zum Sehen beginne die

abendländische Rationalisierung, die alles Seiende berechenbar und benutzbar macht und für die das Leben nur noch kalkulierbarer Bestand ist. Sehend sind wir Täter, Feststeller, Fixierer. Das Auge hält auf Distanz und überwacht. „Ein Auge ist, das alles sieht.“ Wer, der in religiöser Enge erzogen ist, kennt nicht diesen panoptischen Schreckenssatz?

Das Ohr hält seine Objekte weniger auf Distanz als das Auge, es verschmilzt stärker mit ihnen. Wir haben Augenlider, aber keine Ohrenlider. So ist für das Ohr Eindringen, Verletzlichkeit und Ausgesetztheit charakteristisch. Vielleicht sind Hören und Gehorchen deswegen vergessene Fähigkeiten, weil die imperiale Geste des Auges vorherrschend geworden ist: Auf-Distanz-halten, Feststellen, Sich-vom-Leibe-halten, Beherrschen. Der Verlust der Verwundbarkeit, der Geduld, des Wartens, des Aufnehmens und Empfangens, also der Verlust der pathischen Fähigkeiten des Menschen diskreditiert zugleich das Organ des Empfangens und des Aufnehmens: das Ohr. Das Leben im

¹ Vg. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954.

Aktions- und Befehlsmodus misstraut dem Ohr, dem Hören und dem Gehorchen. Gehorsam kann nur noch als Hörigkeit gedacht werden.

„Wer Ohren hat zu hören, der höre!“, heißt es nach den Briefen an die Gemeinden in der Apokalypse des Johannes. Wo das Hören angemahnt wird, da wird es erwartet gegen die Verblendung und gegen das Getöse der Gegenwart. „Wisst ihr nicht, hört ihr nicht? ... Sogar die Steine hören die Stimme des Herrn, aber das Haus Israel will nicht hören ... Denn sie haben verstockte Ohren, und mit hörenden Ohren hören sie nicht“, heißt es bei den Propheten (Jes 40). Wer hören kann, hört die andere Stimme, die Stimme jenseits der Tür, wie die Johannes-Apokalypse sagt, die leise, die vom Getöse verschlungen zu werden droht. Wer hört, ist entrückt. Er ist nicht mehr ganz in seiner Gegenwart, er gehört nicht mehr ganz zu ihr, und er kündigt den blinden Glauben an sie auf. Damit haben Hörkulturen stärker als Sehkulturen etwas von der Kraft der Zersetzung – das jüdische und das protestantische Charisma.

Wer für das Hören und Gehorchen plädiert, will damit nicht einfach zurück in alte Welten, in denen die Toten die Tanzmeister aller Lebendigen waren und wo man ihr Denken, ihre Sitten, ihr Verhalten und den Stil ihrer Frömmigkeit einfach nachvollzog. Man müsste Autonomie und Mündigkeit wollen und gleichzeitig das Ungenügen an sich selbst lernen. In allen spirituellen Traditionen galt als Grundübel, sich selbst, den eigenen Willen, die eigene Ansicht zum Maßstab des Denkens und Handelns zu machen. Es geht dabei nicht um eine Selbstdemütigung,

sondern um die Entleerung vom Willkür-Ich, wie sie vielleicht am stärksten in der Benediktinerregel und im buddhistischen Mönchtum ein Ideal ist. In beiden Formen des Mönchtums gibt es eine merkwürdige Spannung zwischen fast absolutem Gehorsam und hoher Subjektivität. Der Buddhismus geht so weit, dass er die Ichhaftigkeit der Person beinahe auflöst. Aber als der Buddha in Kusinara starb, befahl er seinen Mönchen, ihn, den Erleuchteten, zu vergessen. Er wollte keine Figur sein, der man nacheifert. Er sagte: „Ihr selbst seid eure Leuchte. Strebt ohne Unterlass!“

In der Benediktinerregel gibt es Sätze wie diese: „Der erste Schritt zur Demut ist Gehorsam ohne Zögern. Er zeichnet die aus, denen die Liebe zu Christus über alles geht. Solche Menschen verzichten sofort auf ihre persönlichen Interessen, geben ihren eigenen Willen auf, legen gleich alles aus der Hand, lassen ihre Arbeit unvollendet liegen, und mit dem raschen Schritt des Gehorsams kommen sie durch die Tat dem Wort des Befehlenden nach.“²

Man kann jene Sätze aus der monastischen Tradition leicht entlarven, wenn man an die furchtbaren Folgen denkt, die sie oft genug hatten. Trotzdem gibt es einen Zusammenhang zwischen der Hörfähigkeit, der Weltaufmerksamkeit eines Menschen und der Stärke seiner Subjektivität. Es gibt offensichtlich die Innerlichkeit, die Stärke, die geistige Unabhängigkeit und Liebesfähigkeit, die entstehen, wenn Menschen sich selbst verlassen können; wenn sie ihre eigene Sicht nicht zur Generalregel der Welt erklären; wenn sie die Welt nicht ihrem eigenen Willen unterwerfen. Die Subjektivität des Menschen wird zer-

² Benediktusregel 5, 1–4.

stört, wenn er nichts anderes denken, lieben und beachten kann als sich selbst.

Den Begriff Gehorsam denken wir oft für Kinder und Unmündige, also für das vorautonome Subjekt. Nur wenn man Gehorsam im Rahmen eines Oben-Unten-Verhältnisses versteht, fallen einem zuerst die Unmündigen ein. Wenn man aber Gehorsam als Aufmerksamkeit und Nähe versteht, Ungehorsam aber als imperiales Distanzverhältnis und taube Selbstverschlossenheit, dann sind die ersten Adressaten die Erwachsenen. Denn erst sie haben die Macht, Zärtlichkeit in Kalkül zu verwandeln und Aufmerksamkeit in Siege.

Am besten lässt sich Gehorsam übersetzen mit dem Wort Aufmerksamkeit. Es ist eine Grundkategorie bei der französischen Philosophin und Jüdin Simone Weil, die in ihrem Leben bis an die Schwelle des Christentums gekommen ist, es aber nie betreten hat. Den Begriff Aufmerksamkeit hat sie wohl aus dem Buddhismus übernommen, und der folgende Satz klingt auch buddhistisch: „Die Aufmerksamkeit besteht in der Tat darin, das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten.“³

Aufmerksamkeit ist nicht nur eine Technik der Selbstbildung. Sie ist zärtlich, sie sieht von sich selber ab und ist Dingen und Menschen zugewandt. Gehorsam, Zugewandtheit und Aufmerksamkeit sind sich niemals selbst Ziel. Sie sind die innere Haltung der Hinwendung und der Zärtlichkeit. Fatal war der Gehorsam in der Geschichte der Religionen immer da, wo er Ziel war, nicht aber ein Weg zu den Kreaturen, mit denen wir leben. Es gibt

keine Tugenden, die in sich selbst begründet wären. Wenn es nicht Ausformungen der Liebe und der Gerechtigkeit sind, dann taugen sie nichts, und sie sind gefährlich.

2. Aufmerksamkeit und das zweite Gesicht

Von Franz von Assisi wird eine Legende erzählt, von der ich einen kleinen Ausschnitt berichte. Franz hatte angefangen, in allen Dingen Gott zu lieben, und sein Herz war voll Freude. Eines Tages kam er zu einer Quelle und sprach zu ihr: „Schwester Quelle, erzähle mir von Gott!“ Die Quelle sprudelte auf, als ob sie reden wollte. Dann wurde sie ruhig, und auf dem Grund des Wassers erkannte er das Bild Klaras, der Frau, der er in Liebe verbunden war. Er ging weiter, und er kam zu einem Mandelbaum. „Bruder Mandelbaum, erzähle mir von Gott!“, bat er. Die Zweige des Mandelbaums rauschten auf, als ob sie reden wollten, und der Baum fing an zu blühen, obwohl es nicht seine Zeit war.

Ich füge eine Legende hinzu, die von Elisabeth von Thüringen erzählt wird. Auf ihrem Weg nach Eisenach sah Elisabeth mitten in einem Unwetter auf einem Holzstoß ein Kind sitzen, das in Lumpen gekleidet war und das sie mit Augen anblickte, als ob die Not der ganzen Welt aus ihnen spräche. Sie neigte sich zu dem Kind und fragte: „Kind, wo ist deine Mutter?“ Die Legende fährt fort: Da wuchs an dieser Stelle ein Kreuz empor, an dem mit ausgespannten Armen Christus hing, der sie mit den Augen des Kindes ansah.

³ Simone Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 99.

Dies sind zwei Beispiele der Aufmerksamkeit oder der Achtsamkeit. Elisabeth liest in den Augen des Kindes die Augen Christi. Sie hat eine „Legende“, eine verpflichtende Lesart, nämlich die Augen Christi in den Augen des Kindes zu lesen, die Wunden Christi in den Wunden des Aussätzigen, die Not Christi in den Gefangenen und Fremden. Aufmerksamkeit ist eine Lesekunst. Es ist die Fähigkeit der Liebe, das zweite Gesicht der Dinge wahrzunehmen: das Gesicht der geliebten Frau auf dem Grund der Quelle, die Blüte des Mandelbaums als das Lied auf Gott, die Augen des Kindes als die Augen Christi. Nicht religiös-separatistische Entrissenheit, sondern Anwesenheit und Aufmerksamkeit ist die Art jener Spiritualität. Sie ist keine ungestörte Entweltlichung und keine Einübung in Leidenschaftslosigkeit. Sie ist lumpig, erotisch und anarchisch, weil sie auf die Straße geht und sieht, was dem Leben geschenkt ist und was ihm angetan wird. Sie ist fähig, wahrzunehmen und zu vermissen. Diese Aufmerksamkeit ist mystisch, weil sie von der großen Vereinigung ausgeht, die Menschenglück Gottesglück nennt und Menschenleiden Gottesleiden. Sie liest Christus in die Welt hinein und die Welt in Christus. Sie ist zugleich prophetisch, weil in ihr das Nein zu den Zuständen des Unrechts und der Armut enthalten ist.

Wer die Augen Christi in den Augen des Kindes liest, der sagt damit zugleich: Dies soll nicht sein, dass eine seiner Kreaturen missachtet und entwürdigt wird. Zur prophetischen Begabung gehört der Zorn über das Unrecht. Achtsamkeit ist gelegentlich in der Gefahr, ein Begriff matter Leidenschaft zu werden. Zorn macht einseitig, und Einseitigkeit öffnet die Augen. Wer ohne Verdacht nach Südamerika

fährt, kann wundervolle Strände sehen und betörende Sonnenaufgänge erleben, aber er ist nicht in der Lage, einen Armen zu sehen. Er sieht nicht, wo das Recht verletzt wird, oder er sieht nur mit einem konstatierenden Blick, nicht aber mit Leidenschaft.

Es gibt eine unerlässliche Voreingenommenheit, welche die Augen öffnet. Wenn ich nicht voreingenommen bin von dem Wunsche nach Gerechtigkeit, wenn ich nicht voreingenommen bin für das Leiden der Gequälten, dann nehme ich es nicht einmal wahr. Voreingenommenheit ist die Bildung des Herzens, die uns das Recht der Armen vermissen lässt. Es ist der prophetische Teil der Achtsamkeit. Ein Urteil zu haben, ist nicht nur die Sache des klugen Verstandes und der exakten Schlüsse, es ist eine Sache des gebildeten Herzens. Das gebildete Herz aber ist nicht neutral. Es fährt auf, wenn es die Wahrheit verraten sieht. Es schreit auf und schweigt nicht in ausgewogener Neutralität, wenn es sieht, wie Kinder verhungern und wie die Welt verwüstet wird. Der prophetische Zorn ist eines der Charismen des Herzens.

3. Aufmerksamkeit und Herrschaftsfreiheit

Eine Voraussetzung jener Aufmerksamkeit oder Achtsamkeit ist der herrschaftsfreie Umgang des Menschen mit sich selber, mit seinesgleichen und mit der außermenschlichen Natur. Elisabeth sieht die Augen des Kindes und in einem zweiten Gesicht die Augen Christi. Franz sieht die Quelle und in einem zweiten Gesicht die Augen der Freundin. In einem zweiten Gehör hört er das Lied des Baums. Dieses Hören und Sehen sind nicht neutrale Sinneswahrnehmungen. Es ist nicht der be-

rechnende Blick, der den Baum als verkaufbares Holz sieht und das Wasser als profitables totes Ding. Das Wasser und der Baum, die Franz sieht, sind für sich da und zum Lobe Gottes. Sie sind nicht zum Nutzen des Betrachters da. Sie haben ein Nicht-Verkäufliches.

Das Auge, das schaut, lobt die Dinge selbst, nicht allein ihre Verwendbarkeit. Alles hat eine Nachricht vom Ganzen des Lebens, alles hat Stimme – das Wasser, die Vögel, die Bäume, die Nacht und das Morgenrot. Sie spielen vor Gott. Sie sind Sakramente, die vom Ganzen des Lebens singen.

Man kann nicht am Leben vorbei ein spiritueller Mensch sein. Man kann die Achtsamkeit nicht auf die religiöse Innerlichkeit beschränken. Der todes-süchtige Unendlichkeitwahn und der Zwang, alles zu beherrschen, sind die eigentliche Zerstörung unserer Innerlichkeit. Welche Freiheit liegt darin, nicht alles sein zu müssen; nicht alles benutzen und der eigenen Kontrolle unterwerfen zu müssen! Welche Freiheit liegt darin, die Stelle anzunehmen, die Franz uns nahe legt: Teil eines Ganzen zu sein in lebendiger Verbundenheit mit allem anderen.

Man muss wohl wirklich an Gott glauben, um dem rasenden Bemächtigungswahn zu entkommen. Wir haben die Tugenden der Passivität verlernt. Eine Aktivität, welche die Kunst der Passivität nicht kennt, wird gedankenlos, ziellos, erbarmungslos. Kann man in einer solchen Kultur auf etwas anderes hoffen als auf die eigene Stärke? Kann man sich hergeben und entlassen in das große Geheimnis der Welt? Sich ins unendliche Geheimnis sagen können, heißt auch, befreit sein zur Endlichkeit; davon befreit sein, selber Gott spielen

zu müssen. Nur Wesen, die sich ihrer Endlichkeit bewusst sind, können geschwisterlich und ohne Herrschaftszwänge miteinander umgehen und ihren eigenen Siegeszwängen entsagen. „Wenn ihr aufhören könnt zu siegen, wird diese eure Stadt bestehen.“⁴

4. Aufmerksamkeit und Askese

Achtsamkeit und Aufmerksamkeit, diese langsamen und zärtlichen Töchter der Liebe, haben es schwer in Zeiten, in denen Menschen *alles sofort* wollen, die Erdbeeren im Dezember, den Spargel im Januar, den Wein aus Australien, die Blumen aus Kolumbien, die T-Shirts aus Mexiko und die Sonne auf Jamaika. In der neuen Blitzartigkeit sind vor allem die „Hinreisen“ zu Menschen und Dingen weggefallen, die langen Anwege, die Mühen der Ebene und die Sehnsucht, anzukommen. Saint Exupéry schreibt: „Die Erde lehrt uns mehr über uns selbst als alle Bücher, da sie sich uns entgegenstellt. Der Mensch entdeckt sich, wenn er sich an Widerständen misst.“

Was wissen und lernen wir über uns selbst, wenn in der neuen Blitzartigkeit und in der übereilten Welt der notwendige Widerstand der Dinge aufgehoben wird? Die Vermeidung der Anwege und Umwege wird zur jägerhaften und beutemacherischen Grundeinstellung zur Welt. Es ist der Triumph des „instant“ und der Geraden gegen die angemessene Zeit und gegen jeden spielerischen Umweg. Es ist der Triumph der Effizienz gegen jede andere Lebensqualität. Die Welt wird zur Beute, und so ist sie nicht länger Schwester, Trösterin und Schönheit.

⁴ Christa Wolf, *Kassandra*, Darmstadt 1983, 132.

Von der Blitzartigkeit und der Bewegung des unmittelbaren Zugriffs bleiben natürlich die Beziehungen der Menschen zueinander nicht verschont. Was wird aus Freundschaft, Erotik, Ehe, wenn die umweglose und plumpe Direktheit die Beziehung der Menschen zueinander diktiert? Wird es das schöne Wort Liebesspiel noch geben, oder wird auch die Erotik begradigt und kanalisiert aufs Miteinanderschlafen? Wir sind dabei, uns auf allen Gebieten als große Don Juans des Lebens einzuüben. Aber Don Juan war kein Liebhaber. Er war manisch getrieben und von Todesangst besessen. Von ihm ist nichts zu lernen.

Vielleicht muss man dem alten Wort Askese eine neue Ehre geben. Ich meine damit nicht die alte Opferaskese, in welcher der Mensch das Beste aus seinem Leben schneidet, um es einem hungrigen Gott zu geben. Ich meine die Einfachheit, die uns die erotische Zuwendung zum Leben ermöglicht. Dass geistige, physische und lokale Immobilität den Menschen kurzsichtig und plump machen kann, wissen wir. Dass aber auch die gottgleiche Blitzartigkeit und Allgegenwärtigkeit die Seele wegessen kann, das müssen wir erst lernen. Überfluss zerstört Intensität. Dieser Satz gilt überall. Auch die grenzenlose Möglichkeit stört die Lebensintensität, die Wahrnehmungsfähigkeit, die Beziehungsfähigkeit und die Genussfähigkeit. Sie entsinnlicht das Leben. Eine unsinnliche Welt aber ist eine sinnlose Welt.

Die rasende Mobilität hat kein Ziel. Die Bewegung selber gilt schon als Ziel und Inhalt. Die Bewegung ersetzt den Geist. Rasen ist nicht zufällig ein Ausdruck für die schnelle Fortbewegung, es ist auch ein Ausdruck für Wahnsinn. In dieser neuen Blitzartigkeit gehen die passiven Stärken des Menschen verlo-

ren: die Geduld, die Langsamkeit, die Stillefähigkeit, die Hörfähigkeit, das Wartenkönnen, das Lassen, die Gelassenheit; um zwei alte Worte zu nennen: die Ehrfurcht und die Demut. Wir sind zum Siegen verdammt; zu Siegen, die uns selber und die Welt unserer Kinder zerstören.

Das Plädoyer für eine neue Askese bleibt hilflos, wenn es nur ein Appell an viele Einzelne ist. Aber wir sind ja Kirche, und wir haben eine Kirche. Lange Zeit war Aggiornamento, Berücksichtigung der kulturellen Lagen einer Zeit das Gebot der Stunde. Könnte Aggiornamento, Aufarbeitung der Gegenwart, heute nicht die Gründung einer Gegenkultur gegen die Kultur tödlicher Fülle und Raschheit bedeuten? Askese ist für unsere Gegenwart ungefähr das fremdeste Wort, das sich denken lässt, vielleicht gerade darum eines der notwendigen. Einzelne Menschen können neue moralische Horizonte kaum entwickeln und tragen. Dazu braucht man Institutionen und Gruppen. Wir haben sie in unseren Kirchen, wenn diese nur wach werden und wenn sie sich endlich lösen von den zu kleinen Fragen und von den schon lange emeritierten Problemen fremder Zeiten.

5. Aufmerksamkeit und der Glaube an die Gnade

Es gibt Regeln auf dem Weg zur Aufmerksamkeit, aber eigentlich ist sie nicht durch Techniken zu verfertigen. Aufmerksam und in Freiheit von sich selber ist der Mensch, der weiß, dass er sich nicht selber verdankt. Der Hinwendung und der Zärtlichkeit wird man fähig, wenn man nicht dauernd sein eigenes Leben bezeugen, erjagen und rechtfertigen muss. Aufmerksam vermag der zu werden, der von sich

absehen kann, weil er weiß, dass er schon lange angesehen ist im Blick der Güte. Seine Freiheit besteht in der Überzeugung, dass er sich nicht selber besorgen muss – nicht seine Ganzheit, nicht seine Schönheit, nicht seine Tugendhaftigkeit, nicht seinen Reichtum. Gott ist ganz – das genügt. Gott ist schön und reich – das genügt. Wir haben einen Namen, bevor wir uns namhaft gemacht haben. Das ist der Grund aller Lebensheiterkeit und der Freiheit des Herzens, das anderes ins Auge fassen kann als sich selber.

Wer sich beabsichtigt, wird sich verfehlen. Er wird nicht nur sich verfehlen, sondern auch seine Geschwister, auf die er doch achten soll. Er wird die Welt verfehlen, auf die er doch aufmerksam sein soll. Wer sich von der Güte hat ansehen lassen, wird gütig. Wer dankbar ist, schlägt nicht. Achtsam wird man nicht auf dem Weg anstrengender moralischer Selbsteroberung, man wird es durch die Fülle, die man selbst erfahren hat.

CHRISTOPH FREILINGER

„Erhebet die Herzen!“

Zur Achtsamkeit in der Liturgie

Der Vollzug der Liturgie steht und fällt mit der Aufmerksamkeit aller Beteiligten am liturgischen Geschehen der Gemeinde. Achtsamkeit ist hierbei aber gerade die Möglichkeitsbedingung liturgischen Handelns. Doch wie steht es um diese Wachheit und Gegenwärtigkeit in unseren Gottesdiensten? Wie bewusst ist den Liturgen und den Feiernden, dass erst ihre innere Sammlung der Präsenz Gottes Raum gibt? Der Autor, Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Linzer Theologischen Fakultät, arbeitet in seinem aufschlussreichen Beitrag die heute oft zuwenig bedachte Relevanz der Achtsamkeit in der Liturgie heraus. (Redaktion)

„Sursum corda!“, „Erhebet die Herzen!“ – diese Aufforderung gehört nach ältester christlicher Überlieferung zum Eröffnungsdialo g des eucharistischen Hochgebets. Wenngleich in der Tradition der Ruf allein für diese Stelle in der Liturgie reserviert blieb,¹ besprach ihn Cyprian als Ausdruck einer Grundhaltung, mit der Christen jedes Gebet beginnen sollten: Jeder fleischliche und weltliche Gedanke sollte zurücktreten und der Geist einzig das denken, was er betet.² Versteht man „Herz“ hier im biblischen Sinne nicht allein als Mitte der geistigen Fähigkeiten des Menschen, sondern auch seiner personalen und psychischen, so kann die Formel als Inbegriff für die Achtsamkeit in der Liturgie gelten, für das Hinlenken der sinnlichen Wahrnehmung und aller Gedanken auf Gott,

der in den liturgischen Vollzügen mit seinem Heilshandeln gegenwärtig ist.

In unserer Tradition wurde diese Grundhaltung im Gottesdienst in der Vergangenheit und heute unterschiedlich wahrgenommen und bezeichnet. Der Sache nach aber – so soll gezeigt werden – zielt die Frage nach der Achtsamkeit in der Liturgie in das Zentrum unseres gottesdienstlichen Feierns. Ausgehend von einem Blick auf die „Andacht“ werden die „aktive Teilnahme“ am Gottesdienst und die aus der evangelischen Praktischen Theologie eingebrachte Formel von der „Liturgischen Präsenz“ unter dem Fokus der Achtsamkeit in den Blick genommen, um nach einigen liturgietheologischen Anmerkungen praktische Überlegungen anzuschließen.

¹ Vgl. Balthasar Fischer, *Sursum corda – Habemus ad Dominum*. Warum will Hippolyt diese Akklamation auf das Eucharistische Hochgebet beschränkt sehen? (Trad. Ap. 25), in: Erich Renhart/Andreas Schneider (Hg.), *Sursum Corda*. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag, Graz 1991, 28–30. Neben diesem besonderen Ruf zum Aufmerken erfüllt auch der Grußdialo g „Der Herr sei mit euch ...“ allein eine ähnliche Funktion; deutlicher blieb dies über die Jahrhunderte ungebrochen in der ostkirchlichen Tradition, wo an hervorragenden Stellen der Liturgie der Diakon ausdrücklich zur Achtsamkeit mahnt, etwa vor der Schriftverkündigung: „Haben wir acht!“ (vgl. Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus im byzantinisch-russischen Ritus. Kirchenslavisch – Deutsch, Essen/Recklinghausen o.J. [1979], 26).

² Vgl. Cyprian, *domin. or.*, c. 31 (CSEL 3/1, 289). Vgl. zur Herkunft der Formel Josef Andreas Jungmann, *Missarum sollemnia II*, fünfte verb. Auflage Freiburg 1962 (ND Bonn 2003), 139, Anm. 6.

1. Zum Verständnis der Andacht

„Du sollst an Sonn- und Feiertagen der heiligen Messe *andächtig* beiwohnen“³. Dieses zweite der Fünf Kirchengebote, die Petrus Canisius erstmals 1555 in der geläufigen Form zusammenstellte, wurde den kirchlich Sozialisierten unter den heute über 60-Jährigen tief eingeprägt. Es fand Eingang in einen Wunsch, den Menschen dieser Generation bisweilen auch heute noch auf den Weg in die Kirche mitgeben: „Eine gute Andacht!“ Spätmittelalterliche und barocke Gebetbuchliteratur enthielt sogenannte „Andachtsgebete“, zur Andacht stimmende Gebete.⁴

Andacht als Verbalabstractum von „Denken“ bedeutet zunächst ganz allgemein-menschlich das Sammeln der Gedanken auf einen Gegenstand, ein inniges Andenken; dahinter stehen die lateinischen Worte *attentio* und *intentio*, die eine Anspannung des Geistes und der Seele auf ein bestimmtes Ziel hin ausdrücken. Bereits seit dem Mittelalter wurde der Begriff auf die Ausrichtung auf „fromme Gedanken“ eingengt und über eine bloß intellektuelle Aufmerksamkeit hinaus bedeutungs-

gleich mit dem lateinischen *devotio*, das eine ganzheitliche Hingabe bezeichnet.⁵

Mit Leib, Geist und Seele ganz dabei zu sein und sich in das gottesdienstliche Feiern hineinzugeben, war also über die Jahrhunderte ein wesentliches Element für die liturgische „Pflichterfüllung“. In Zeiten, da die Liturgie als reine Klerusliturgie vollzogen wurde und sowohl sprachlich wie auch teilweise akustisch für die „Beiwohnenden“ unverständlich war, bestand die geforderte Hingabe darin, dass die Gläubigen ihre „Messandacht“⁶ hielten, also die Inhalte der jeweils vom Priester ausgeführten Texte und Vollzüge meditierten – sei es in privaten oder gemeinsamen Gebeten, sei es im muttersprachigen Gesang in den Betsing-Messen oder dem „Deutschen Hochamt“⁷; sei es auch dadurch, dass sie parallel zur Feier von Tod und Auferstehung als zentralem Inhalt der Messe die Passion und die Erhöhung Jesu Christi im Rosenkranz betrachteten. Zusätzlich wurde in den – nahezu obligaten – Nachmittagsandachten in „meditierender Ergriffenheit ... das Geheimnis der Opferfeier des Tages noch

³ Vgl. *Petrus Canisius*, Der große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555). Ins Deutsche übertragen und kommentiert von Hubert Filser/Stephan Leimgruber (Jesuitica 6), Regensburg 2003, 126. Das „andächtig“ in der deutschen Fassung dieses Gebotes vermittelt freilich eine wesentlich andere Bedeutung als die lateinische Formulierung des Petrus Canisius: „Sacrum missae officium diebus festis reverenter audito.“ Während das lateinische „reverenter“ gemeinhin eher mit ehrfürchtig übersetzt wird, entsprechen dem Wort „andächtig“ ansonsten die lateinischen Formen „attente“, „intente“ und „devote“, auf die noch einzugehen sein wird.

⁴ Vgl. statt anderer: Tägliche Andachtsübungen eines katholischen Christen auf die Morgen- und Abendzeit, bey der heiligen Messe, zur Beicht, Communion dann Tagzeiten von der unbefleckten Empfängnis Mariä sammt Litaney, verschiedenen sehr guten Gebethen und Kreuzweg, Mühldorf 1805, 11f: „Bey Anfang der Messe. O heiliger allwissender Vater im Himmel! Ich knie nun da vor deinem Angesichte, um dich demüthigst anzuflehen, und dieser heiligen Messe beyzuwohnen, um mich an deinen Sohn Jesum, an sein Lehren, an sein Beispiel, an seinen großmüthigen Tod zu erinnern. Mit Andacht will ich dieser Handlung gegenwärtig seyn; nachdenken will ich, was nun geschieht; so will ich nun mich betragen, wie es sich auf einen guten Christen, auf dein Kind geziemt!“

⁵ Vgl. zu diesen und noch weiteren Wortbedeutungen Art. „Andacht“, in: Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch 1 (1984) (= ND Leipzig 1854), 302f.

⁶ Vgl. Theodor Schnitzler, Messopferfeier und Nachmittagsandacht, in: Franz Xaver Arnold/Balthasar Fischer (Hg.), Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen, Freiburg 1950, 354–363, hier 354.

⁷ Vgl. Johannes Overath/Balthasar Fischer, Art. „Deutsches Hochamt“, in: LThK 3 (1959), 277–279.

einmal vor den Augen des Beters entfaltet“, und in Verbindung mit einem katechetischen Anliegen haben diese Andachten „den Glauben in das Herz des Volkes hineingebetet“⁸.

2. Von der Andacht zur „actuosa participatio“

Die Rede von der Andacht als Gesinnung im Gottesdienst ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weitgehend verschwunden.⁹ Heißt das, dass damit auch die Achtsamkeit im Gottesdienst selbst verloren gegangen ist?¹⁰ Bereits der enge Zusammenhang zwischen dem vorkonziliaren Andachtswesen und der unverständlich gewordenen Klerusliturgie deutet darauf hin, dass die „Andacht“ im Gottesdienst durch die Liturgiereform nunmehr anders aufgehoben ist: Papst Pius X. wird das Diktum zugeschrieben, dass die Menschen nicht *in der Messe*, sondern *die Messe beten* sollen.¹¹ Nicht zufällig taucht in einem *Motu proprio* zur Kir-

chenmusik eben dieses Papstes das erste Mal amtlich jenes Prinzip auf, das die Liturgiekonstitution – vorbereitet durch die Liturgische Bewegung – schließlich wie einen Kehrvers wiederholt und für die Gesamtkirche verbindlich festlegt: die tätige Teilnahme der ganzen Gottesdienstversammlung.¹²

Statt der ausschließlich innerlichen und individuellen Teilnahme können alle nunmehr auch durch äußerliches Tun unmittelbar und unvermittelt an der liturgischen Handlung Anteil nehmen: durch muttersprachige Texte, durch Akklamationen und verschiedene Formen des Gesangs, in gemeinsamen Körperhaltungen und Gebärden, durch das Ausüben besonderer Dienste. Dokumente der Reform legen Wert darauf, Altar und Ambo so anzuordnen, dass sich ihnen „die Aufmerksamkeit [*attentio*] der ganzen Gemeinde von selbst zuwendet“¹³. Gedacht ist dabei freilich an die jeweiligen Vollzüge; die Handelnden sollen von allen gut gesehen und gehört respektive verstanden werden, die Feiernden durch nichts eine

⁸ Theodor Schnitzler, Messopferfeier (s. Anm. 6), 362. Schnitzler unterscheidet diesen Typ der Andacht als „Meditationstyp“ vom „Officiumstyp“; durch letzteren lässt sich zeigen, dass das Andachtswesen insgesamt, als Tagzeitengebet der Laien, im Stundengebet wurzelt (vgl. ebd. 356–360).

⁹ Dafür gibt es wohl verschiedene Gründe: vgl. etwa Wolfgang Ratzmann, Der kleine Gottesdienst im Alltag, Theorie und Praxis evangelischer Andacht (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 3), Leipzig 1999, 22; Ratzmann ortet einen Grund in der starken „Verbindung von religiöser Gefühligkeit und Andacht, es sind vor allem die Traditionen von Pietismus und Romantik, die es nüchternen Zeitgenossen bisweilen schwer machen, sich dieser Worte [Andacht, andächtig] zu bedienen.“ Daneben kann im katholischen Bereich wohl als Grund die starke Verknüpfung der Andacht mit der vorkonziliaren Klerusliturgie angenommen werden. Ludwig Mödl, Art. „Andacht. I. Allgemein“, in: RGG⁴ 1 (1998), 460f, hier 461 hingegen wertet die Verschiebung der Rede von der „Andacht“ hin zu „Spiritualität“ und „Frömmigkeit“ als Indiz dafür, „daß die Fähigkeit zu Sammlung und konzentriertem ‚Verweilen in der Gegenwart Gottes‘ heute bei vielen Menschen geschwunden ist“.

¹⁰ Vgl. Manfred Probst, Die Liturgiereform des II. Vatikanums – Eine Reform gegen die Frömmigkeit? In: *memoriam Emil Joseph Lengeling*, in: LJ 36 (1986), 222–237.

¹¹ Vgl. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie, Mainz/Paderborn 201997 (= ND Freiburg 1918), 16, Anm. 1.

¹² Vgl. Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* [SC] 11, 26–31, 48, 50, 53–56, 79, 99, 107, 110, 113f, 118; vgl. zum Begriff und zur hier sehr vereinfacht dargestellten geschichtlichen Entwicklung: Stephan Schmid-Keiser, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Teil I (Europäische Hochschulschriften XXIII/250), Bern/Frankfurt/New York 1985.

¹³ Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, in: Messbuch. Die Feier der heiligen Messe. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes ... Kleinausgabe für alle Tage des Jahres, Einsiedeln u. a. 1975, 23*–73* [AEM], Nr. 262.272.

Ablenkung ihrer Konzentration auf das Geschehen erfahren.¹⁴ Die Bestimmungen lassen deutlich erkennen, dass dieses (wieder gewonnene) äußere Mittun in der Liturgie nicht einen „pädagogischen Trick“ darstellt. Die Konzilsväter ließen keinen Zweifel daran, dass die volle (*plena*), bewusste (*conscia*), tätige (*actuosa*) Teilnahme zum innersten Wesen der Liturgie selbst gehört¹⁵ und sich nicht im äußerlichen Tun erschöpft: Sie ist Ausdruck und Mittel für das innere Mitfeiern, bei dem das „Herz mit der Stimme zusammenklinge“ und welches „Frucht bringe“ (*fructuose*)¹⁶ im „frommen“ Vollzug (*pie ... participant*)¹⁷.

3. Andacht als „liturgische Präsenz“

War bislang der Blick auf die Andacht aller in der Fei ergemeinschaft gerichtet, soll der Fokus noch speziell auf die „Andacht“ derer gelenkt werden, die einen besonderen Dienst in der liturgischen Feier ausüben. Eine fruchtbare, weil andächtige Teilnahme ist gerade für die nicht selbstverständlich, die einen besonderen liturgischen Dienst ausüben, da leicht „über die Sorge um

die äußere Teilnahme die innere Mitfeier zu kurz kommt“¹⁸. Deshalb enthält das Messbuch für den Vorsteher Stillegebete, die er nur im eigenen Namen – und eben deshalb still – spricht, „um seinen Dienst mit größerer Sammlung und Andacht zu erfüllen“¹⁹. Dieses Beten etwa vor der Verkündigung des Evangeliums, nach dem Bereiten der Gaben oder für den Kommunionempfang will die Aufmerksamkeit während der liturgischen Handlungen selbst je neu aktualisieren und schärfen.

Dem voraus geht eine entsprechende Grundhaltung, die unter dem Begriff „Liturgische Präsenz“ Eingang gefunden hat in die evangelische Praktische Theologie. „Präsenz“ als alte pastoraltheologische Kategorie meint(e) immer, „daß die Person ganz da ist, aber nicht als Privatperson, sondern in ihrer Funktion“²⁰. Ausgangspunkt für die Rede von der „Liturgischen Präsenz“ ist ein vom Schauspieler und Regisseur Thomas Kabel erarbeitetes Trainingsprogramm, durch das Liturgen von der Kunst des Schauspielens lernen und trainieren können, ganz in dem präsent zu sein, „was doch nicht von der Person konstituiert wird, sondern allem

¹⁴ Vgl. AEM 272f; vgl. auch *Institutio generalis Missalis Romani*, in: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. Editio typica tertia. Città del Vaticano 2002, 18–103 [IGMR 2002], Nr. 303, wonach ein allfälliger weiterer Altar als der Zelebrationsaltar nicht auf besondere Weise geschmückt werden solle, damit die Aufmerksamkeit der Gläubigen nicht vom neuen Altar abgelenkt wird („Ne fidelium attentio a novo altari distrahatur“); nach Nr. 318 sollen auch Zahl und Platzierung von Bildwerken nicht die Aufmerksamkeit der Gläubigen von der Feier selbst ablenken („ne fidelium attentionem ab ipsa celebratione avocent“).

¹⁵ Vgl. SC 14.

¹⁶ Vgl. SC 11.

¹⁷ Vgl. SC 48. Vgl. zum Begriff „fromm“ Walter Dürig, *Pietas liturgica*. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie, Regensburg 1958, hier 90: „Die liturgischen Begriffe *pietas-pius* drücken ..., auf Gott gerichtet, immer eine Einheit von Gesinnung und Handeln aus.“ Vgl. ebd. 220: „Die *pietas* der älteren liturgischen Texte ist ... [– gegen den üblichen Sprachgebrauch –] nicht nur innere Frömmigkeit, sondern betätigt sich auch nach außen in kultischen Akten.“

¹⁸ *Pastorales Schreiben Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie*. 24. Juni 2003. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn 2003, 24.

¹⁹ AEM 13.

²⁰ Michael Meyer-Blanck, *Inszenierung und Präsenz*. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie, in: WzM 49 (1997), 2–16, hier 12.

Bemühen um Darstellung und Vermittlung uneinholbar vorausliegt“²¹. Eine solche Präsenz ist für Schauspieler und liturgische Rollenträger „eine Sache gesteigerter, konzentrierter, präziser Selbst- und Fremdwahrnehmung“²². Hingespant ist diese Aufmerksamkeit auf das Stück, die Rolle, die eigene Person und die Mitspielenden samt dem Publikum; zwei Gefahren kann diese Achtsamkeit widerstehen helfen: Die eine ist, sich selbst in der Rolle zu verlieren, und die zweite, sich in der Rolle bloß selbst zu inszenieren. „Ein schlechter Liturg handelt im geistlichen Triumphalismus übersteigerten Rollenbewußtseins oder in geschwätzig-plaudernder Verleugnung seiner Liturgenrolle.“²³ Achtsamkeit im Sinne der liturgischen Präsenz heißt ganz bei sich und zugleich ganz in der Rolle zu sein, gleichzeitig mit einem Ohr nach innen zu lauschen – auf die innere Bühne des Ich, „auf der die dort agierenden Figuren, Kräfte, Bilder, Geschichten ihren eigenen Tanz aufführen“ – und mit einem Ohr nach außen: „Das meint die Bereitschaft und die Fähigkeit, ebenso konzentriert auf das fremde Stück, den fremden Text zu hören, die in ihm agierenden fremden Figuren, Kräfte, Bilder, Geschichten wahrzunehmen und gelten zu lassen.“²⁴ Das muss erlernt und trainiert werden; das setzt voraus, dass die Handlungsträger sich die oft fremden „Rollentexte“, das liturgisch Vor-

Gegebene, zu Eigen machen und eine „Aufmerksamkeit für jedes einzelne Element ... wie einen Sinn für die Gestalt der gesamten Feier“²⁵ mitbringen. Die Herausforderung, auf die referierte Weise präsent zu sein, gilt zunächst etwa für den Leitungsdienst, für die Verkündigungsdienste, für jene, die die Kommunion austeilen; im Gegenüber zur Gemeinde bringen sie „mit Hilfe ihrer Person“, aber nicht „garantiert durch ihre Persönlichkeit“ die Zuwendung Gottes ins Spiel. Wenn sie diese „inszenatorisch gebrochene Personalität“ wahrnehmen, nötigt „das zugleich Vertraute und Fremde ihres Agierens ... die anderen zur Aufmerksamkeit und eigenen Wahrnehmung“; es eröffnet letztlich allen Mitfeiernden ihrerseits eine liturgische Präsenz, „das Bewußtsein, an einer anderen Realität durch eigenes Mitspielen Anteil zu gewinnen“²⁶.

4. Von der Andacht zur Tugend – eine theologische Zwischensumme

Nach den bisherigen Ausführungen kann in Anlehnung an die klassisch gewordene Definition des Thomas von Aquin „Andacht“ in der Verbindung von *attentio/intentio* und *devotio* zusammengefasst werden als Willensbestrebung, mit Herz und Sinnen Anteil zu nehmen an verdichteten Akten, die

²¹ Karl-Heinrich Bieritz, Spielraum Gottesdienst. Von der „Inszenierung des Evangeliums“ auf der liturgischen Bühne, in: Arno Schilten/Joachim Hake (Hg.), Drama „Gottesdienst“. Zwischen Inszenierung und Kult, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 69–101, hier 76.

²² Ebd., 78.

²³ M. Meyer-Blanck, Inszenierung und Präsenz (s. Anm. 20), 14.

²⁴ K.-H. Bieritz, Spielraum Gottesdienst (s. Anm. 21), 79.

²⁵ Mitte und Höhepunkt (s. Anm. 18), 19. Die deutschen Bischöfe verweisen in diesem Abschnitt (17–20) zudem ausdrücklich auf die notwendige Vorbereitung und Übung zum richtigen Wahrnehmen der liturgischen Rolle. Jüngst tat dies auch der in der österreichischen Bischofskonferenz für Liturgiefragen zuständige Bischof – vgl. Egon Kapellari, Was heute Not tut. Sechs Desiderate für die Zukunft der Liturgie, in: Gd 38 (2004), 57–59, hier 59 ist als 6. Desiderat das „Prinzip der ‚Einübung‘“ genannt.

²⁶ M. Meyer-Blanck, Inszenierung und Präsenz (s. Anm. 23), 14f, vgl. ebd. 13.

Gottesbeziehung zu leben.²⁷ Das ist ein eminent personaler Vollzug, der sich je neu in Einzelakten realisiert und in unterschiedlichen Gestalten Ausdruck findet: beim privaten persönlichen Beten als „heilige und innige Einsamkeit, die Gott und den Menschen ... umschließt“²⁸; bei Andachten (im Sinne der *sacra* und der *pia exercitia*), die aus der Vereinzelung und Intimität in den Ausdruck einer größeren Gemeinschaft führen. Die Andachten kommen dem Bedürfnis nach Emotionalität und stärkerer Unmittelbarkeit zum Alltagsleben entgegen; in stark beschaulichem Zug meditimieren sie oft kreisend einzelne Aspekte göttlichen Heilshandelns in unmittelbarer Verbindung mit menschlichen Grundthemen wie Dank, Lob, Erfahrung von Schuld und Versagen oder unverschuldetem Leid wie auch Sehnsucht nach Geborgenheit und Erlösung.²⁹ Je nach Ausrichtung auf bestimmte Heilige oder Heilsgeheimnisse können

sie der Andacht³⁰ und Frömmigkeit der einzelnen eine bestimmte Farbe geben. Im Unterschied zu den Andachtsübungen charakterisiert die Liturgie im engeren Sinn des Wortes³¹, wie etwa die Feier der Eucharistie oder der Tagzeiten, ein „beständiges Voranschreiten des Gedankens, der Stimmung, der Willensentschließung“³²; sie ist ihrem Wesen nach „actio“, – wenngleich dazu selbstverständlich auch Phasen des Innehaltens und der Ruhe gehören – fortschreitendes Handeln, das von der Gemeinschaft der ganzen Kirche getragen ist.³³ Angelpunkt der Aufmerksamkeit sind die liturgischen Vollzüge, der innere Mitvollzug: horchen auf Gottes Heils-Ansage, das Heilswort aufnehmen und sich von ihm betreffen lassen und betend darauf Antwort geben; sich im lobpreisenden Dank mit der eigenen, persönlichen Geschichte hineinzu-bergen in den „mystischen Leib Christi“ und in das große Drama der Erlösung, in die Verwandlung vom Tod

²⁷ Vgl. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, II^o II^o q. 82 art. 1: „voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum“. Vgl. auch Émile Bertaud/André Rayez, Art. „Dévotion“, in: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrines et Histoire* 3 (1957), 747–778, hier 748; hier wird in Zusammenschau der thomistischen Behandlung ergänzend differenziert zwischen der Andacht als „innerlich und äußerlich geschuldetem“ Kult sowie zwischen einzelnen Akten des Andächtig-Seins und der Andacht als Tugend/Haltung.

²⁸ Vgl. Romano Guardini, Der Gesamtzusammenhang des christlichen Gebetslebens, in: Karl Borgmann (Hg.), *Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*, Kolmar o.J., 18–24, hier 18. Vgl. auch Winfried Haunerland „Du aber geh in deine Kammer!“ Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde, in: *HID* 57 (2003), 8–22.

²⁹ Vgl. R. Guardini, Gesamtzusammenhang (s. Anm. 28), 21; Eduard Nagel, Alter Wein in neue Schläuche. Andachten als Chance in der heutigen gottesdienstlichen Situation, in: *AnzS* 112 (2003), 18–22, hier: 20.

³⁰ Vgl. die Zusammenschau der „Principales Dévotions“, der Hauptinhalte von Andachten, in: É. Bertaud/A. Rayez, *Dévotion* (s. Anm. 27), 761–778.

³¹ Die Liturgiekonstitution unterscheidet in SC 13 zwischen „liturgia“, „sacra exercitia“ und „pia exercitia“. Zur Geschichte der begrifflichen Unterscheidung vgl. Kurt Kiippers, Verarmt unser Gottesdienst? Zur Vorgeschichte und Wirkung des Artikels 13 der Liturgiekonstitution, in: Theodor Maas-Ewerdt (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg/Basel/Wien 1988, 248–264.

³² R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (s. Anm. 11), 27, Anm. 9.

³³ Vgl. Odo Casel, *Actio* in liturgischer Verwendung, in: *JLw* 1 (1921), 34–39, hier v.a. 39.

³⁴ Vgl. Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Ecclesia orans 9), 3.–5. verb. Auflage, Freiburg 1923, 64f: „Die Gläubigen ... vereinigen sich geistig aufs innigste mit dem Tun ihres ... Herrn; sie opfern sich mit ihm und durch ihn und eignen sich die von Christus objektiv vollzogene Erlösung an... Sie leiden mit ihm, stehen mit ihm auf, werden mit ihm verklärt und treten ein in sein himmlisches Sein. Sie führen also mit ihm ein heiliges, gnadenbringendes Drama auf ... Jeder Teilnehmer der eucharistischen Feier ist ein Mitspieler des göttlichen Protagonisten Christus“.

zum unzerstörbaren Leben.³⁴ Das ist kein Selbstzweck. Sinn³⁵ und Ziel der Andacht ist die persönliche Verwandlung: Das „Hineinspielen“³⁶ in die neue Schöpfung Gottes, die Verwandlung hin zu einem Leben, das geprägt ist von der Haltung der Dankbarkeit, dem existenziell verorteten Wissen darum, dass alles Leben auf anderes Leben angewiesen ist, sich nicht selbst in der Hand hat, sich Gott verdankt; Verwandlung hin zur Bereitschaft, das Leben zu teilen – auch dort, wo es etwas kostet – in der gefeierten und verbürgten Gewissheit, dass das Leben gerade darin eine heilvolle Zukunft hat. Das Ziel der liturgischen Achtsamkeit ist – kurz gesagt – die Tugend der Achtsamkeit als lebensprägendes Bezogen-Sein auf Gott und die Welt.

Die so verstandene Achtsamkeit ist Geschenk und Frucht des Gottesgeistes, die in der Liturgie etwa bei den Schlussoratorien immer neu erbeten wird.³⁷

Im Blick auf einige praktische Anregungen zur Förderung der Achtsamkeit in der Liturgie ist dieser Geschenkcharakter der Achtsamkeit³⁸ unbedingt zu betonen. Bei aller Notwendigkeit, sich um die rechte (Mit-)Feier der Liturgie nach Kräften zu bemühen, kann Liturgie zutiefst nicht „gemacht“

werden, ist „andächtiges“ Dabei-Sein-Können weniger ein „Ergreifen“ als ein „Ergriffen-Werden“.

Noch ein Zweites gilt es in diesem Zusammenhang klärend festzuhalten: Liturgie ist ein Ritual; und als solches kann sie auch ihre Kraft entfalten, wenn nicht jede/r zu jeder Zeit mit angespannter geistiger Wachsamkeit mitfeiern kann, sondern im symbolisch handelnden Vollzug der Gemeinschaft als Ganzer mitgetragen wird.³⁸

5. Von der Fähigkeit, gegenwärtig/präsent zu sein

Liturgie ist symbolisch verdichtetes und verbürgtes Gegenwärtig-Werden des transzendenten Gottes. „Aber“ – so kann man mitunter zu Recht fragen – „könnte denn die göttliche Gegenwart ihrerseits nicht ein seinerseits präsent Gegenüber gebrauchen? Was nützt es, wenn Gott gegenwärtig ist, Pfarrer und Gemeinde aber mental und leiblich weitgehend abwesend, halbpräsent, taub und wie betäubt bleiben?“³⁹ Die Achtsamkeit in der Liturgie fördern, heißt sich darum bemühen, dass die Mitfeiernden selbst gegenwärtig werden können, in ihren Gedanken, in ihrem Körper, in ihrer ganzheitlichen leiblichen Existenz.⁴⁰ Dafür gibt es

³⁵ Zur Unterscheidung von „Sinn“ und Zweck“ vgl. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (s. Anm. 11), 59.

³⁶ Vgl. „Liturgie als Spiel“, in: R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (s. Anm. 11), 63f.

³⁷ Vgl. die umfassende systematische Auswertung der Gebetstexte bei Winfried Haunerland, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum* (LQF 71), Münster 1989, hier etwa 369–380 (Eucharistie und Lebensgestaltung).

³⁸ Zur Liturgie als Ritual vgl. Andreas Odenthal, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen* (Praktische Theologie heute 60), Stuttgart 2002, hier v.a. 194f aus der zentralen These: „Das Ritual ist ein Symbolgeschehen, das in einem eigenen Wirklichkeitsbereich ... seinen Ort hat. Es vermittelt zwischen den subjektiven Erfahrungen des Menschen und den im Symbol ‚geronnenen Erfahrungen‘, die Menschen mit ihrem Gott gemacht haben ... Das Ritual dringt bis zu den Tiefenschichten der Seele ... vor.“ So kann sich auch, wer dem liturgisch-rituellen Tun nur am Rande folgt, durch die vielschichtigen Wahrnehmungsebenen der Symbol-Zeichen unmittelbar eingebunden erleben (vgl. ebd. 216).

³⁹ Gerhard Marcel Martin, *Liturgie und Leben. Herausforderungen heute an den Gottesdienst*, in: PTH 83 (1994), 498–508, hier 507.

⁴⁰ Vgl. ebd.

mehrere komplementäre Ansatzpunkte, von denen wenige hier skizziert werden sollen.

1. Die geistige Präsenz in der Liturgie, das Andächtig-Sein im ganz ursprünglichen Sinn des Wortes, nämlich als das Sammeln der Gedanken auf die Vollzüge der Liturgie hin, setzt die Kenntnis um deren Bedeutung voraus. Mit gutem Grund haben daher die Konzilsväter die liturgische Bildung zur „vornehmsten Aufgabe“⁴¹ der Seelsorger erklärt. Dabei geht es nicht um eine einseitig intellektuelle Informationsweitergabe. Das Auseinandersetzen mit biblischen Texten, das Erschließen der historischen und theologischen Bedeutung des Gottesdienstraumes und seiner Funktionsorte, der Liturgie und einzelner ihrer Vollzüge und Texte wird – richtig verstanden – zu einer ganzheitlichen spirituellen Vertiefung, einer Bildung im ursprünglichen Sinn des Wortes. Eine solche Mystagogie, ein Führen in das und im Mysterium, ist eine Kernaufgabe in unseren Gemeinden, die dem spirituellen Hunger unserer Zeit entgegen kommen könnte und dennoch meist uneingeholt bleibt. Für die konkrete Umsetzung muss man nicht immer an zusätzliche Fortbildungstermine im Rahmen des Bildungswerkes oder an ein regelmäßiges Angebot an thematischen Gesprächskreisen denken. Dankbar angenommen werden weiterführende Impulse und Erläuterungen in Liturgie-Vorbereitungsgruppen, wenn sie von konkreten Ge-

staltungselementen ausgehen. Eine solche Erschließung kann auch davor bewahren, dass unverstandene Elemente mit Liturgiefremdem überlagert werden und damit erst recht der Zugang zu einer andächtigen Feier der Liturgie verstellt wird.

Abgesehen von der Vermittlung einschlägigen Wissens im Vorfeld liturgischen Feierns ist zudem daran zu erinnern, dass die gottesdienstliche Homilie sich außer auf die biblische Verkündigung auch auf liturgische Texte und Handlungen beziehen kann, um zu einer tätigen Mitfeier hinzuführen.⁴²

2. Mit der Möglichkeit, Liturgie in der Muttersprache zu feiern, sind herkömmliche Andachten häufig aus der Mode gekommen. Die in katholischen Pfarrgemeinden weitgehend üblich gewordene „eucharistische Monokultur“ ist jedoch ein Verlust. Zu Recht weisen die deutschen Bischöfe darauf hin, dass die Messe als Höhepunkt des Lebens einer christlichen Gemeinde und als Mitte christlicher Spiritualität der Vorbereitung und eines Umfeldes bedarf.⁴³ Zeitgemäße Formen der Andacht⁴⁴ wären eine wichtige Ergänzung: Sie kämen einerseits dem Bedürfnis nach mehr Emotionalität und stärkerer Unmittelbarkeit zum Alltagsleben entgegen; zugleich erfüllten sie eine propädeutische Funktion: Sie könnten – entsprechend gestaltet⁴⁵ – den Zugang zum liturgischen Feiern vertiefen und zur „andächtigen“ Teilnahme daran füh-

⁴¹ SC 19; vgl. insgesamt SC 14–19.

⁴² Vgl. AEM 41, PEML 24.

⁴³ Vgl. Mitte und Höhepunkt (s. Anm. 18), 36.

⁴⁴ Vgl. Guido Fuchs, Die Andacht ist tot – es lebe die Andacht. Plädoyer für kleine gottesdienstliche Formen im Alltag, in: AnzS 112 (2003), 5–8, hier v.a. 7f.

⁴⁵ Vgl. die Anregungen bei Diana Güntner, Ein Kranz von Rosen. Andachten in der Liturgie von Frauen, in: AnzS 112 (2003), 15–17, hier 17: „Trotz aller Gestaltungsfreiheit sind gewachsene liturgische Grundschemata ein wertvolles Erbe. Der in sich variable liturgische Grundbaustein Lesung-Gesang-Gebet ist wohl konfessionsübergreifend. Ernst genommen sichert er in jeder Andacht die zwei Grundelemente der Liturgie: die Lesung aus der Bibel und das antwortende Gebet des Menschen.“

ren, indem sie mit Texten der Heiligen Schrift, mit zentralen Glaubenswahrheiten, liturgischen Symbolen, Haltungen und Handlungen vertraut machen.⁴⁶

3. „Ich habe das Knie gebeugt, sagst du; aber dein Geist flog vor den Toren davon; dein Körper war in der Kirche, aber deine Gedanken streiften draußen herum; dein Mund sprach Bitten, aber dein Geist berechnete Zinsen, beschäftigte sich mit Verträgen und Abmachungen, mit Äckern und Besitzungen, dachte an das Zusammensein mit Freunden.“⁴⁷ Diese „Andachtslosigkeit“ konnten offenbar auch schon unsere Vorfahren im Glauben. Sie reagierten darauf, indem sie sehr bewusst die Übergänge von draußen hinein in die Kirche gestalteten: Das bewusst gestaltete Atrium vor den meisten römischen Kirchen hatte die Aufgabe, „die Teilnehmer am Gottesdienst einzustimmen, ihre Seele zu läutern und so auf das Mysterium vorzubereiten“⁴⁸. In Ordensgemeinschaften ist es ein alter Brauch, sich in Stille auf die Liturgie vorzubereiten, und in manchen Klöstern traf man sich vor dem Chorgebet im *Præparatorium*, dem Vorbereitungsraum,

oder im Kreuzgang. „In dieser ... gleichsam als raum-körperlich erfahrbaren *statio* zwischen dem Lärm des (Kloster-)Alltags und der Sammlung beim Chorgebet wird ... [zudem] schon ein Wesenszug der Liturgie, nämlich als ‚Handeln einer Kirche aus aufeinander zugehenden Menschen‘, erfahrbare.“⁴⁹

Im Blick auf die Andacht der ganzen Fei ergemeinde gilt es zu überlegen, in welcher Form Räume oder Zeiten des Übergangs in die gottesdienstliche Feier geschaffen werden können.⁵⁰ „Wer Gottesdienst feiert, muss sich auch selbst bereiten, damit er frei ist für das, was sich in der Liturgie ereignet.“⁵¹ Für alle, die einen Dienst in der Feier ausüben, braucht es daher ganz besonders Zeit für die unmittelbare Vorbereitung. Eine solche „Schleuse der Stille“⁵² vor dem Gottesdienst setzt eine entsprechende Planung, rechtzeitiges Eintreffen aller Dienste, klare Absprachen und Kompetenzaufteilungen voraus und bedarf daher der Erklärung und Einübung; sie fördert allerdings nicht nur die liturgische Präsenz der Dienste, sondern darin auch die der ganzen Fei ergemeinde.

⁴⁶ Vgl. Kurt Küppers, Heute noch Andachten feiern? Zur Bedeutung der Andachten in Geschichte und Gegenwart, in: AnzS 112 (2003), 11–14, hier 14; E. Nagel, Alter Wein (s. Anm. 29), 20–22. Vgl. aber auch bereits SC 13 der Liturgiekonstitution: Diese Übungen und Feiern sollen ... so geordnet sein, daß sie mit der heiligen Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen.“

⁴⁷ Vgl. Johannes Chrysostomos, De Chananaea 10, (PG 52, 458).

⁴⁸ Adolf Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus, Freiburg u.a. 1984, 23.

⁴⁹ Roberto Maria Pirastu OCD, Das Schweigen als Ort der *actuosa participatio*. Zum frommen Vollzug der Stundenliturgie nach dem II. Vaticanum. Diplomarbeit (masch.), Linz 2002, 33 (unter Aufnahme eines Zitats von Angelus Häußling). Vgl. ebd. 31–35 andere Beispiele für das „vorbereitende Schweigen“.

⁵⁰ Abträglich ist einer solchen Sammlung vor der Liturgie sicherlich, wenn unmittelbar vor Beginn noch Kerzen entzündet, Bücher aufgelegt oder letzte Gesangproben der Schola abgehalten werden.

⁵¹ Mitte und Höhepunkt (s. Anm. 18), 46. Vgl. ebd.: „Der Wegfall vorgeschriebener Gebete sollte nicht zum Verlust der Vorbereitung führen. Vielmehr sind alle ... eingeladen, nach den für sie hilfreichen Formen zu suchen, sich in rechter Weise zu bereiten.“ In manchen Gemeinden etwa entzündet der Vorsteher 10 Minuten vor Beginn der Feier eine Kerze in der Sakristei: Ministranten und übrigen Diensten ebenso wie den Mesnern ein Zeichen, still zu werden und sich auf die Feier einzustimmen.

⁵² Räume der Stille. Gedanken zur Bewahrung eines bedrohten Gutes in unseren Kirchen, 14. Februar 2002, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe – Liturgiekommision 26), Bonn 2003, 30.

4. Wenngleich die Liturgie im engeren Sinn als fortschreitendes Handeln der versammelten Gemeinde charakterisiert wurde, gehören zum Verlauf dieses „Dramas“ auch die Stille und das Schweigen. Dabei geht es freilich keineswegs darum, das gemeinschaftliche Tun zeitweise gleichsam zu unterbrechen, um die Einzelnen in die private Andacht zu entlassen. Zur richtigen Zeit eingehalten, ist das Schweigen⁵³ in Gemeinschaft überhaupt erst die Möglichkeitsbedingung für das achtsame Mitfeiern: Nur im Schweigen kann sich der Mensch auf Gottes Gegenwart besinnen, das heißt seine Sinne darauf hin ausrichten; es ist u.a. Voraussetzung zum Zuhören und verstehenden Aufnehmen des Schriftwortes. Deshalb ermutigt das Missale Romanum 2002 in einem eigenen Absatz dazu, in der Feier des Wortes Gottes – gegen jede Eile – Momente der Stille zu halten nach dem Hören der Schriftworte, ggf. auch nach der Homilie.⁵⁴ Denn hier „tritt der Mensch mitsamt der in seiner Person zusammengefassten Welt in Beziehung mit einem persönlichen Gott, der ihn in der Verkündigung seines Wortes angesprochen hat und auch jetzt ansprechen will.“⁵⁵

5. Seit dem Ausgang des 20. Jahrhunderts erleben Symbol und Ritual in der

Inszenierung verschiedenster Lebensbereiche eine wahre Renaissance. Dennoch scheinen viele Liturgen der Symbolkompetenz heutiger Menschen wenig zu trauen. Das zeigt sich einerseits darin, dass immer neue „katechetische Zeichen“ für den Gottesdienst erfunden werden, die notwendigerweise einer verbalen Ausdeutung bedürfen;⁵⁶ andererseits werden in wohlmeinender Absicht die genuinen liturgischen Symbole und Symbolhandlungen vor deren Vollzug wortreich dargelegt und zerredet⁵⁷. Dieser Überfluss an Worten ist einer achtsamen Mitfeier eher ab- als zuträglich. Ein andächtiges (Mit-)Feiern der Liturgie bedarf außer den Phasen der ausdrücklichen *Besinnung* einer radikalen „Umkehr vom Übergewicht des Wortes zugunsten einer reichen Symbolik ...“, die in gekonnter Präsentation wortlos und selbstverständlich sein und daher sprachlos in Zeichen und Vollzug wirken (!) könnte, ohne in ... katechetischer Anstrengung um ihre Prägnanz und Aussagekraft gebracht zu werden.“⁵⁸ Echte Symbole und Symbolhandlungen – und die liturgische Tradition birgt einen reichen Schatz an solchen – „geben zu denken“⁵⁹, wenn sie entsprechend gesetzt und nicht nur stilisiert „erledigt“ werden. Als Beispiele aus einem umfassenden

⁵³ Vgl. AEM 23.

⁵⁴ Vgl. IGMR 2002 Nr. 56; zu den verschiedenen Arten des Schweigens (beim Schuldbekenntnis, nach den Gebetseinladungen bei Orationen, beim Allgemeinen Gebet, bei der Geistesepiklese in Sakramentenfeiern) vgl. *Andreas Heinz*, *Schweigen – Stille*, in: *Rupert Berger* u.a., *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GdK 3), Regensburg 1992, 240–248 sowie *Räume der Stille* (s. Anm. 52), 13f und *R. Pirastu* (s. Anm. 49), 23–30.

⁵⁵ *Räume der Stille* (s. Anm. 52), 13.

⁵⁶ Vgl. etwa die Beliebtheit von Sammlungen mit Modellen für „Symbolgottesdienste“, „Symbolpredigten“ u.ä.

⁵⁷ Nach *Johannes Anderegg*, *Symbol und ästhetische Erfahrung*, in: *Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast* (Hg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 46–54, hier 50 haftet jedem Symbol wesentlich die Unausschöpfbarkeit seiner Sinnbedeutung an, sodass jede Interpretation notwendig hinter der unmittelbaren Erfahrung des Symbolischen zurückbleibt.

⁵⁸ *Arno Schilson*, *Das Verhältnis von Liturgie und Kult heute, 80 Jahre nach Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie“* (1918) und 75 Jahre nach „*Liturgische Bildung*“ (1923), in: *Arno Schilson/Joaquim Hake*, *Drama „Gottesdienst“* (s. Anm. 21), 13–67, hier 60.

⁵⁹ Vgl. *Paul Ricoeur*, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg/München 1971, 27 u.ö.

den Bemühen um eine liturgische Ästhetik⁶⁰ sei hier lediglich auf die Verwendung einer dem symbolischen Vollzug angemessenen Materie hingewiesen: Die Praxis zeigt, dass etwa große Brothostien, die wirklich gebrochen werden müssen, dass wohlriechendes Öl, das – vielleicht sogar tatsächlich – gegossen wird, dass in reicher Fülle verwendetes Wasser wie von selbst die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und mitten in das Tun hineinnehmen.⁶¹ Der Mut zu einer sachgerechten Inszenierung der Liturgie fördert unmittelbar die Präsenz der Anwesenden.

6. Eng mit der Ermutigung zum erlebnisnahen Ritual verbunden ist ein Letztes, worauf noch das Augenmerk gelegt werden soll: die leibliche Präsenz in der Liturgie. Für uns Menschen ist der Leib das sinnlich wahrnehmbare In-der-Welt-Sein der Person. Im Leib finden die Herkunft und die individuelle Geschichte ihren Niederschlag, in ihm erhalten Empfindungen und Emotionen ihren Ausdruck. Umgekehrt wirken – das machen sich diverse Formen der Therapie zu nutze – Körperbewegungen und Körperhaltungen zurück auf die Seele. Ganz in diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn das Messbuch in seiner Allgemeinen Einführung feststellt, die gemeinsame Körperhaltung „drückt die geistige Hal-

tung und Einstellung der Teilnehmer aus und fördert sie“⁶². Die Grundhaltung in der Liturgie ist das Stehen;⁶³ das entspricht einerseits dem Betenderer, die mit Christus auferstanden sind, der Freude und der Freiheit; andererseits ist es allgemein-menschlich die Haltung der Bereitschaft zum Hören und Gehorchen, des Wachens, der Aufmerksamkeit und der Achtsamkeit. Diese Bedeutung der Leiblichkeit wahr- und ernstnehmen legt sich schon durch das ganz säkulare Körperbewusstsein unserer Zeit nahe; sie den Mitfeiernden als wesentlichen Ausdruck der Liturgie erschließen, dient dem andächtigen Mitvollzug.

Die Begriffe *Andacht*, *tätige Teilnahme* und jüngst auch *Liturgische Präsenz* lassen sich in vielerlei Hinsicht durchaus mit dem heute gerne gebrauchten Begriff der Achtsamkeit in Einklang bringen. Das ermöglicht einerseits, die theologischen Fachwörter in neuer Weise zugänglich zu machen; andererseits erschöpfen sich diese nicht in einer unspezifischen Rede von der Achtsamkeit: Sie beinhalten nämlich darüber hinaus die symbolisch verdichtete Feier der Heilszuwendung Gottes sowie bestimmte gemeinschaftliche Vollzüge, die die Mitfeiernden in eine neue Beziehung führen wollen zu Gott und zur Welt.

⁶⁰ Eine echte liturgische Ästhetik geht mit *Edward Schillebeeckx* davon aus, dass die liturgische Feier selbst schon die konkrete Gnadengabe ist und deshalb in ihrer Feiergestalt künstlerisch und dramaturgisch hochwertig sein muss; dieser Ansatz ist mit *Josef Wolmuth* zu unterscheiden von einer ästhetischen Liturgie, bei der es vordergründig um die schöne Inszenierung ginge (vgl. *A. Odenthal*, *Liturgie als Ritual*, [s. Anm. 38], 218f).

⁶¹ Vgl. weitere liturgie-praktische Anregungen etwa in *Guido Fuchs*, *sinnenfällig*. Eucharistie erleben (Konkrete Liturgie), Regensburg 2003.

⁶² AEM 20.

⁶³ Vgl. AEM 21.

MICHAEL VON BRÜCK

Achtsamkeit als meditative Praxis

Achtsamkeit spielt in allen Religionen und Kulturen der Menschheit eine ganz wichtige Rolle; sie ist eng damit verbunden, wie Menschen die Wirklichkeit ihrer Lebenswelt in ihrem Bewusstsein wahrnehmen und in gewissem Sinne auch erst erschaffen. Welche Dimensionen jedoch dieses bewusste Wahrnehmen der Wirklichkeit erreichen kann, wenn ein Mensch bestimmten religiösen Traditionen folgt, entfaltet im folgenden Beitrag der bekannte Theologe und Religionswissenschaftler Michael von Brück. Er zeigt zunächst auf, warum das menschliche Bewusstsein für eine achtsame Wahrnehmung der Wirklichkeit einer Schulung bedarf und verdeutlicht dann diese Schulung vornehmlich am Beispiel des Zen-Buddhismus. (Redaktion)

1. Achtsamkeit als Pforte zu sich selbst und zur Welt

Achtsamkeit (Pāli *sattipathanā*) ist im Buddhismus der Schlüssel für alle Psychologie, und das ist das Kernstück der buddhistischen Daseinsanalyse überhaupt. Achtsamkeit ist eine Art und Weise des konzentrierten Bewusstseins, in der es sich selbst und alle Außenindrücke wahrnimmt. Achtsamkeit ist reines Beobachten oder Gewahrsein,¹ ohne dass mentale oder kognitive Projektionen die Wahrnehmung und die mentale Wahrnehmungsverarbeitung trüben würden. Die normale Aufmerksamkeit des Menschen ist eher diffus. Diese diffuse Präsenz bündelt sich in achtsamer Wahrnehmung, wenn ein Objekt erscheint, registriert und dann begrifflich gedeutet wird. Achtsamkeit ist damit der Kern jeder Wahrnehmungstheorie, jeder Ästhetik. Und da alles, was für den Menschen geschieht, im Bewusstsein repräsentiert beziehungsweise konstruiert wird, ist Achtsamkeit die Pforte des Menschen zu sich selbst und zur Welt. Alle Religio-

nen und Kulturen haben Techniken entwickelt, mit denen Achtsamkeit geübt, gepflegt und stabilisiert werden kann. Übungen des Gebetes, der Meditation, des kultischen Tanzes, des Singens usw. haben alle den Zweck, das Bewusstsein zu fokussieren, entweder auf einen gegebenen Gegenstand, ein Objekt also, oder auf sich selbst, wobei im Selbst-Bewusstsein bestimmte Aspekte des Bewusstseins selbst zum Objekt werden.

Wie ich schon dargelegt habe, ist alles, was wir tun und wie wir es tun, in unserem Bewusstsein vorgebildet. Die Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken, die wir im Augenblick hervorbringen, sind geprägt von früheren Wahrnehmungen, Gefühlen und Gedanken sowie von gegenwärtigen Eindrücken. Wir nehmen nichts wahr, wie es ist, sondern eingefärbt durch den Charakter, den unser Bewusstsein bereits ausgebildet hat. Alles ist „gefiltert“. Diesen Filter genau kennen zu lernen, zu verstehen und zu „reinigen“, ist eine unabdingbare analytische Aufgabe, wenn wir in unserem Denken und

¹ *Nyanaponika*, Geistestraining durch Achtsamkeit, Konstanz 1984, 26ff.

Handeln klarer werden wollen. Was aber ist Bewusstsein, und was ist „Wirklichkeit“, die dem Bewusstsein erscheint, die dieses aber offensichtlich selbst bildet und prägt? Natürlich wissen wir spätestens seit Kant, dass wir die Dinge nicht erfahren, wie sie selbst sind, sondern sie erscheinen uns entsprechend den Bedingungen unseres Bewusstseins. Das Bewusstsein aber kann in verschiedenen Modifikationen auftreten, zum Beispiel als Wachbewusstsein, Traumbewusstsein oder Schlafbewusstsein, oder eben auch als diffuse Aufmerksamkeit oder als zielgerichtete Achtsamkeit.

2. Bewusstsein und Wirklichkeitswahrnehmung bedingen sich wechselseitig

Wirklichkeit ist nicht ein „An sich“, das außerhalb des menschlichen Bewusstseins existieren würde. Vielmehr ist das wirklich, was *Menschen* als wirklich *wahrnehmen*, was also durch Bewusstsein und seine Erwartungs- und Verarbeitungsmuster geschaffen wird. Die *Wahrnehmungsbereitschaft* hängt an vorgegebenen Werten: Wirklich ist für den Menschen vor allem das, was für ihn wirksam ist, was also seine Interessen und Wünsche positiv oder negativ beeinflusst. Die Wirklichkeit ist mithin ein Resultat interaktiver Wahrnehmungsprozesse zwischen Individuum, Gesellschaft und ökosphärischer Mitwelt. Infolgedessen ist nicht nur die Kultur, sondern auch die Natur ein Produkt geschichtlicher Gestaltungsprozesse.

Daraus folgt, dass der Mensch der Natur nicht als Fremder gegenübersteht, sondern Teil eines Kommunikationsnetzes ist, in dem Wirklichkeit erst entsteht. Damit ist die Verantwortung des Menschen eine Antwort auf sein Ge-

schick, selbst schon immer die Frage seiner Existenz zu sein. Das heißt: Die Werte, durch deren Muster hindurch wir Wirklichkeit wahrnehmen, werden stets in geschichtlichen Veränderungsprozessen erzeugt, die wiederum das, was sie schaffen, gleichzeitig voraussetzen. Was wirklich ist, wird also durch den Konsens gesellschaftlicher Werte bestimmt. Dieser Konsens ist von vielem, jedenfalls aber auch von den interreligiösen Verständigungsprozessen über die religiösen Wahrnehmungsstrukturen abhängig.

Wirklichkeit ist also nicht einfach gegeben, sondern wird von uns geschaffen. Damit ergibt sich die Frage, in welcher Wirklichkeit wir leben *wollen*! Wir können beispielsweise erkennen, dass der Zwang zu quantitativem wirtschaftlichem Wachstum in einem begrenzten System von Ressourcen beendet werden muss, damit wir die Grundlagen unserer Existenz nicht zerstören. Welche Grundwerte sind dann aber nötig, um diesen Zwang zu überwinden, ohne dass der Gesellschaft die Arbeit ausgeht und damit der soziale Frieden gefährdet wird? Ist zum Beispiel eine „asketische Kultur“ (C. F. v. Weizsäcker), die ökologisch geboten zu sein scheint, ökonomisch vernünftig?

Wirklichkeit ist das, was wirkt. Sie ist dynamisch, sich entwickelnd im Zusammenspiel mit unserer Wahrnehmung, also nicht einfach das Gegebene oder Statische. Dies hatte wohl Meister Eckhart im Sinne, als er den lateinischen Begriff *realitas* mit Wirklichkeit übersetzte und damit diesen Begriff in die deutsche Sprache einführte. Das, was wir als Wirklichkeit wahrnehmen wollen und können, wird *erzeugt* – durch eine Wahrnehmung, einen Willen, ein *Interesse*. Wir brauchen nur in die Geschichte zu blicken, auch in die Geschichte der Wissenschaften, um zu

erkennen, dass die jeweiligen Wissenskulturen Wirklichkeit als die Macht des Faktischen oder der Sachzwänge erfahren haben, dass aber im Rückblick auf frühere Epochen jene Konstruktionen von Wirklichkeit keineswegs so unausweichlich waren, wie sie den Zeitgenossen erscheinen mochten. Wirklichkeit ist vielmehr abhängig davon, wie wir die Dinge betrachten und bezeichnen wollen. Die *Bezeichnung* schafft die Wirklichkeit und nicht eine bloße Sachlichkeit. Viel hängt also davon ab, wie wir mit unserem Bewusstsein umgehen, das Wirklichkeit erkennen kann, soll und muss.

Das, was wir als Wirklichkeit erfahren, steht im Wechselspiel mit allen Faktoren dessen, was ist. Was ist, ist abhängig von der bewussten Vergegenwärtigung des Vergangenen als Möglichkeit für die Zukunft.

Bewusstsein ist das, was wir die Wahrnehmungsmuster von Wirklichkeit nennen können. Dabei wird angesichts des zuvor Gesagten deutlich, dass Bewusstsein weder ausschließlich individuell noch allein gesellschaftlich noch nur global-ganzheitlich ist, sondern es ist der Kommunikationsprozess von Mensch-Mitmensch-Mitwelt. Auch der Begriff „Umwelt“ greift zu kurz, denn die Wirklichkeit, in die der Mensch gestaltend eingreift, ist Natur, an der er selbst Anteil hat. Dabei weicht aufgrund der Einsicht in die Vernetztheit aller Phänomene (einschließlich der wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Prozesse) ein hierarchisches Modell von Machtstrukturen immer mehr dem kooperativen Modell von Kommunikationsstrukturen.

Bewusstsein ist kein „Ding“, sondern ein Prozess sich ständig neu erzeugender Wahrnehmungsmuster, der spontan, vernetzend und unendlich kreativ abläuft, gleichzeitig aber Strukturen erzeugt, die Halt und Stabilität geben

und den weiteren Prozess selbst erzeugen. Die „Plastizität des Gehirns“ besonders in den frühen Entwicklungsjahren des Kindes besagt, dass das Bewusstsein im Gehirn die Formen und Vernetzungen selbst anlegt, nach denen es später arbeitet, wobei die Festlegungen in den ersten Lebensjahren (etwa auf die Denkformen in der „Muttersprache“) unwiederholbar prägend sind. Das Bewusstsein erzeugt sich dabei nach ihm inhärenten Mustern stets neu, ist lernfähig und in Veränderung begriffen. Es ist damit einerseits die ständige Vergegenwärtigung seiner eigenen Geschichte, und zwar sowohl der Geschichte der Gattung als auch der Individualgeschichte. Andererseits entstehen durch neue Eindrücke neue Verknüpfungen und Strukturen, das heißt das Bewusstsein arbeitet kreativ. In diesem doppelten Prozess der aktiven Vergegenwärtigung bestimmt sich das Bewusstsein selbst, es prägt sich und bildet sich, es formt Bilder und Begriffe, in denen es sich selbst spiegelt und erkennt, und zwar in den zwei Formen sprachlicher und eher bildhafter Gestaltmuster. Sprache entfaltet sich sequenziell in der Zeit, sie ist analytisch. Gestaltwahrnehmende Bilder ermöglichen eher einen synthetischen Gesamteindruck, der erst sekundär in Einzelempfindungen und nacheinander abfolgende Wahrnehmungen zerlegt wird.

3. Bewusst wahrnehmen lernen

Ich möchte in systematisierter Weise eine Möglichkeit vorstellen, wie wir das Sollen beziehungsweise das notwendige Handeln nicht nur durch eine Ansammlung von Imperativen beschreiben können, sondern vor allem als eine genauere Beschreibung des Indikativs, das heißt des Zustandes un-

seres Bewusstseins, aus dem heraus alles weitere folgt. Damit lassen sich nicht alle Probleme ansprechen, aber der Versuch könnte bedeuten, einige Schneisen in das Dickicht zu schlagen. Wir gehen von den vier grundlegenden Aspekten oder Funktionen des Bewusstseins aus. Dabei steht die empfindende Wahrnehmung an übergeordneter erster Stelle. Denn von der Achtsamkeit und Genauigkeit, das heißt von der Konzentration des Bewusstseins auf den gegenwärtigen Augenblick, hängt die ungetrübte und klare Aktion und Reaktion des Bewusstseins ab. Wir können nicht „angemessen“ handeln, wenn das Maß von vornherein nicht stimmt und alles nur verzerrt durch den Spiegel unserer Wünsche oder Ängste erscheint. Die Ästhetik im weitesten Sinne, also die neue staunende Wahrnehmung der Menschen, der Dinge, der Natur, der Kunstwerke, der eigenen Bewusstseinsfunktionen usw., scheint mir Möglichkeiten zur Bildung des Menschen zu eröffnen, die noch längst nicht ausgeschöpft sind. Eine veränderte und achtsame Wahrnehmung beeinflusst unmittelbar das Gefühl und die Affekte, die stabiler und kontrollierter werden. Das urteilende Denken wird aufgrund konzentrierter Wahrnehmung nicht nur ausgewogener, sondern es urteilt nicht vorschnell, kann viele Vorurteile als ich-zentrierte Projektionen erkennen und die Folgen einzelner Gedanken und Handlungen umfassender abschätzen als ein Denken, das aufgrund einseitiger Interessen durch Engführungen irregeleitet wird. Das Handeln wird dann entsprechend sein: *vernünftig*, weil alle oder jedenfalls viele unterschiedliche Aspekte einbezogen werden, *besonnen*, weil die Affekte kontrolliert werden, *realitätsbezogen*, weil ich-hafte Wunsch- und Angstmuster durchschaut werden.

Ich schlage also eine gezielte Bewusstseins-schulung vor, um das Handeln des Menschen neu zu motivieren, zu strukturieren und bewusst zu gestalten. Es geht um den Aufbruch aus festgefügt und starr gewordenen Mustern des Wahrnehmens, Fühlens, Denkens und Handelns, wobei wir diese Muster oft gar nicht mehr als geworden und damit veränderbar, sondern als „Sachzwänge“ empfinden. Das ist die Falle, denn sie beruht auf einer völlig falschen statischen Interpretation der Wirklichkeit.

Erst wenn ich erkannt habe, wer ich bin und was meine Potenziale sind, kann ich entsprechend handeln. Ich *werde* nicht *durch* mein Handeln, sondern mein Handeln gestaltet sich nach dem, was ich *bin*. Das, was ich bin, erschließt sich aber erst durch genaue Wahrnehmung der *solidarischen Kreativität*, die in mir lebendig ist, wenn auch meist verborgen. Solidarische Kreativität ist die Erfahrung, dass sich die kreativen und beglückenden Impulse in meinem Leben nicht dem Rückzug auf mich selbst, sondern der Öffnung zu Anderen und zu Anderem verdanken. Erst wenn ich erkenne, dass mich das Anderssein des Anderen nicht bedroht, sondern bereichert, weil es ein Aspekt meiner selbst ist, kann ich solidarisch sein, nicht unter Druck, sondern in selbstverständlicher Antwort auf das Lebendige in mir. Erst wenn ich weiß, dass der Andere und das Ich ein Netz bilden, in dem Eigensein und Anderssein die notwendigen Pole sind, vermeide ich die einseitige Egozentriertheit und werde frei zur Liebe. Das aber ist eine Aufgabe der Bewusstseins- und Herzensbildung, weniger poetisch: der vernünftigen Erkenntnis der interrelationalen Struktur des Menschseins, eine Aufgabe des Erkennens also.

Das alles ist nicht neu: Ein alte Weisheit lautet: Ich bin nicht, was ich tue, sondern was ich bin, gestaltet sich in meinem Tun. Anders ausgedrückt: Sei, und alles andere folgt daraus.

Die Übung von Achtsamkeit und Konzentration kann, muss aber nicht als formale Meditationsübung aufgefasst werden. Meditationsübungen kennen wir aus allen Kulturen, und sicherlich hilft das Meditieren in einer Übungs-tradition, die sich seit Jahrhunderten bewährt hat. Aber manche Menschen haben dazu aus unterschiedlichen Gründen vielleicht keinen Zugang. Für sie ist es sinnvoll, innezuhalten, die Natur und ein Kunstwerk zu betrachten oder bei den alltäglichen Verrichtungen genau wahrzunehmen, was man eigentlich tut. Dabei ist es wichtig, alle Sinne in der genannten Weise zu erproben und zu sammeln, also etwa den Klang eines rauschenden Baches in allen Details zu vernehmen, sodann das Bild des fließenden Wassers einzuprägen, die Augen zu schließen und das Bild im Innern wieder entstehen zu lassen, die Augen wieder zu öffnen und das innere Bild mit dem äußeren zu vergleichen usw. Der Geruch und der Geschmack des Wassers können daraufhin ebenso wie die Berührung mit den Händen und dem Mund genau wahrgenommen werden. Meditation ist Übung der Wahrnehmungsfähigkeit.

In unserer Bildung und Ausbildung werden uns vornehmlich Inhalte vermittelt, allenfalls beim Erlernen handwerklicher und künstlerischer Fertigkeiten liegt das Schwergewicht auf dem „Wie“ des Wissens. Was sollen wir tun? *Dafür sorgen, dass die Art und Weise des Lernens, der Wahrnehmungs- und Re-*

aktionsmechanismus im Bewusstsein selbst zur Praxis der Übung und Bildung gemacht wird. Dies beginnt in der frühkindlichen Erziehung, ist ein wichtiges Programm für die Schulen und Universitäten und kann eine Weiterbildung in Ökonomie und Politik werden, wobei die Fähigkeit, Eindrücke wirklich als neu wahrzunehmen, das Bewusstsein flexibel und „jung“ erhält.

Wenn man so will, ist dies eine innerliche Kosmetik (im wörtlichen Sinne, da Kosmos und Kosmetik die *Schönheit* der Welt ansprechen). Achtsamkeits-beziehungsweise Meditationsübungen haben verschiedene Wirkungen, ich möchte nur den Zusammenhang mit unserem Thema noch einmal verdeutlichen. Achtsamkeit erzeugt

- Langsamkeit und Genauigkeit beziehungsweise die Fähigkeit, bei einer Sache und im gegenwärtigen Augenblick zu verweilen. Dies fördert die Intensität der Wahrnehmungen einschließlich des Genusses. Damit wird die Gier nach ständiger Reizstimulation ganz natürlich vermindert, was wiederum den Verbrauch von immer neuen Ressourcen (Personen, Beziehungen, Dingen) minimiert, das heißt der Augenblick oder dieses Erlebnis kann wirklich ausgekostet werden. Statt Quantität lernen wir, Qualität zu genießen. Das wiederum hat unmittelbar zur Folge, dass wir uns selbst intensiver spüren, ganz dabei sind und das Gefühl bekommen, selbst zu leben und nicht gelebt beziehungsweise von außen gesteuert zu werden.
- Eine solche Haltung ist allmählich erlernbar, und sie schafft Selbstvertrauen und Gewissheit, im Jetzt² wirk-

² Dieses Jetzt hat eine Ausdehnung, die an unserer Wahrnehmungsgeschwindigkeit hängt. Vgl. Eva Ruhnau, Zeit als Maß von Gegenwart, in: K. Weis (Hg.), Was ist Zeit? Teil 2, München 1996, 63ff. Danach dauert die Verarbeitung und Koordinierung von Eindrücken, die als gleichzeitig empfunden werden, ca. 3 Sekunden. Dieses Zeitfenster der Gegenwart ist das, was man als Jetzt erlebt.

lich zu Hause zu sein. Wir sind dann nicht ständig auf der Flucht vor dem ungelebten Leben, das wir in uns ahnen, und wir lernen Geduld.

- Wenn wir nicht mehr vor dem Leben und uns selbst davonlaufen, können wir Angst und das Anhaften an Vergangenen, von dem wir Sicherheit erwarten, vertrauensvoll loslassen.
- Wenn Angst wirklich abgebaut wird, folgt daraus eine Verminderung von destruktiven Gedanken und Gewalt.
- Wenn Gewalt, in welcher Form auch immer, vermindert wird, können wir begründete Hoffnung haben.

Dieser Bewusstseins-Bildungsprozess kann sich nun allerdings gerade nicht im gewohnten Paradigma des technologisch Machbaren (schnell, sofort, Instant-Erleuchtung) vollziehen, sondern, traditionell gesprochen, nur durch das geduldige Annehmen von Sterben und Wiedergeburt, das heißt von kreativem Neuwerden, und zwar auf allen Ebenen menschlicher Beziehungen: zu sich selbst, im engeren zwischenmenschlichen Bereich, gesellschaftlich und global. Die Schönheit des Neuwerdens zu genießen, bedeutet, verfestigte Seh- und Lebensgewohnheiten loszulassen. Die Gewissheit liegt im Geschenk des sich bewegenden Lebens selbst, nicht in der Sicherheit, die wir vergeblich durch Anklammern an Gewohntes und Verbrauchtes suchen.

4. Die Schulung der Achtsamkeit in der Zen-Tradition

Nun soll kurz erläutert werden, wie die Achtsamkeit als Einung aller Bewusstseinskkräfte im Zen-Buddhismus praktiziert wird. Im Zen geht es darum, durch unmittelbare Einsicht in die „wahre Natur“ der Wirklichkeit beziehungsweise den Grund des Bewusst-

seins das Wesen des menschlichen Lebens direkt zu erfahren. Selbstdisziplin und achtsamer Umgang mit Lebewesen und Dingen sind Voraussetzung für die Zen-Praxis. Denn die spezielle Praxis der Meditation ist nur ein Aspekt der Lebens-Übung, das heißt jede Aktivität des Menschen wird zur konkreten und kreativen Einübung von Konzentration. Die Praxis besteht zunächst in fokussierter Konzentration (meist auf die Sitzhaltung und den Atem), welche die psychosomatischen Energien bündelt, um dann eine nicht-fokussierte Achtsamkeit des Bewusstseins zu erreichen, die nicht an irgendein Objekt mit räumlich oder zeitlich bestimmten Merkmalen gebunden ist, sondern einer über dem Raum ausgebreiteten Wachheit und einer Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit aller Erscheinungen entspricht. Ziel der Meditation ist Weisheit; Weisheit bedeutet, jenseits von mentalen begrifflichen und emotional gefärbten Projektionen eine Bewusstheit und Einsicht in die „Wirklichkeit wie sie ist“ zu erreichen. In einem meist plötzlich erlebten Durchbruch zu einer Erfahrung des Geistes seiner selbst (jap. *kensho*, *satori*) werden alle Widersprüche und Dualitäten aufgelöst, die das rationale Bewusstsein kennzeichnen, und alle Erscheinungen der Welt erscheinen in ihrer Einheit, ohne dass die Vielheit verschwinden würde. Diese Erfahrung zeichnet sich meist durch überdeutliche Klarheit der Wahrnehmung aus, sie wird als befreiend erlebt und ist von tiefen emotionalen Glücks- und Geborgenheitsgefühlen begleitet. Zen glaubt, dass sich dabei dem Bewusstsein das Wesen der Wirklichkeit jenseits der Zeit, jenseits von Leben und Sterben, eröffnet. Die Erfahrung selbst wird als Tod des Ichgefühls beziehungsweise der alten Identität des Menschen und als Wie-

dergeburt in einer anderen Bewusstseinsweise erlebt, und Zen deutet tatsächlich die indische Wiedergeburtstheorie um in die Vorstellung von der Wiedergeburt im Augenblick des Erwachens zur tiefen Schau des eigenen Wesens. Das ganze Leben wird nun durchdrungen von dieser Erfahrung, wobei diese Einwurzelung im Alltäglichen ein Hauptanliegen der Zen-Tradition ist.

Zen unterscheidet sich von anderen Formen des Buddhismus dadurch, dass alle konzeptuellen Unterscheidungen wie zum Beispiel von ruhiger geistiger Konzentration (*śamatha*) und verstehender Einsicht (*vipaśyanā*), von Ruhen des Geistes in sich selbst (*sa-mādhi*) und Weisheit (*prajñā*) als überflüssig aufgegeben wurden. Diese Unterscheidungen waren in Indien entwickelt worden und hatten zu einem komplexen System von geistigen Faktoren und Stufen geführt, die zu unterscheiden und nacheinander zu üben waren. Warum solle man zahlreiche Kleidungsstücke, die am Ende ohnehin abgelegt werden müssten, überhaupt erst anziehen, argumentiert der koreanischen Zen-Mönch Muyom (799–888), der in China bei Ma-ku Pao-ch'e (geb. um 720) aus der Hung-chou-Linie das Zen erlernt hatte.³ Stattdessen drückt sich Zen in den chinesischen Ausdrücken Nicht-Denken (*wu-nien*) und Nicht-Bewusstsein (*wu-hsin*) aus, die im indischen Buddhismus keine Vorbilder haben. Dazu heißt es im klassischen Text der Ch'an-Schule, der Hochsitzsātra des 6. Patriarchen (*Liu-tsu t'an ching*): „Nicht-Denken heißt nicht den-

ken, selbst wenn man in Gedanken ist“.⁴ Es kommt also nicht auf eine Gedankenleere an, sondern darauf, dass man die Gedanken vorüberziehen lässt, nicht bei ihnen verweilt, sie nicht für Abbilder der Wirklichkeit hält und sich darauf einlässt. Begriffsbilder und Konzepte entstehen, wenn Sinneseindrücke zusammengefasst und vom Bewusstsein in wiedererkennbaren Mustern verarbeitet werden. Sie repräsentieren Teilbereiche des Wahrgenommenen in einer Gestaltgebung (Begriffe), die vom Bewusstsein selbst hervorgebracht wird. Das Problem sieht nun nicht nur Ch'an, sondern erkennen fast alle Schulen des Buddhismus darin, dass Menschen ihre Gedanken und Begriffsbildungen (skt. *prapañca*, chin. *Hsi-lun*) für das Wirkliche halten und damit die Dinge verfälscht wahrnehmen, nämlich getrennt, in Dualitäten aufgerieben durch Urteile, die Einseitigkeiten und Verstrickungen bewirken. Begriffe sind zwar nützlich, um die Vielfalt der Sinneseindrücke zu ordnen und zu filtern, aber sie präsentieren nicht das „was ist“. Sie erzeugen vielmehr Stereotype und Projektionen, vor allem verhindern sie den Blick auf das Gegenwärtige und spontane Neue in jedem Augenblick, weil alles in Rastern des Gewohnten, Vergangenen und stereotyp Geordneten erscheint. Die Zen-Übung führt dazu, dass das Bewusstsein nicht mehr neuen Sinneseindrücken ausgesetzt wird, die es zu verarbeiten hätte, sondern konzentriert auf sich selbst gerichtet wird, auf einen in ihm selbst wirkenden Strom von achtsamem Gewahrsein. Andernfalls

³ *Muyom*, Musolt'o-ron (Abhandlung über den Sprachlosen Bereich), zit. bei Robert E. Buswell, The „Short-cut“ Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism, in: P. N. Gregory (Hg.), *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu 1987, 330.

⁴ *Liu-tsu t'an ching* T 48.338c5, *PH. Yampolsky*, The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, Abschn. Nr. 17, New York 1967, 138.

führen neue Sinneseindrücke zu neuen Begriffsbildungen, und die Begriffe und Gedanken werden „verdinglicht“, sie werden, wie ein Zen-Spruch sagt, für den Mond selbst gehalten, obwohl sie nur der Finger sind, der auf den Mond zeigt.⁵ Die Zen-Übung besteht darin, den Mond selbst beziehungsweise diesen jetzigen Augenblick projektionsfrei und direkt wahrzunehmen, frisch und ungetrübt durch die selbsterzeugten Begriffsnetze, damit die Wirklichkeit erscheinen kann, wie sie ist. So heißt es im Hochsitz-Sātra weiter:

Die Gedankenkette reißt nicht ab – vergangene, augenblickliche, zukünftige Gedanken folgen einander unablässig. Wenn (diese Kette) in einem Gedanken Augenblick durchtrennt wird, trennt sich der Dharma-Körper vom physischen Körper und inmitten des Gedankenstroms gibt es kein Anhaften mehr an irgendeinem Gedanken. Wenn ein Gedanken Augenblick festgehalten wird, setzen sich daran weitere Gedanken fest. Das ist das Gebundensein. Wenn bei allem die einander folgenden Gedanken nicht anhaften, bist du befreit. Deshalb ist das Nicht-Anhaften die Grundlage.⁶

Das Ideal des Zen besteht im Nicht-Anhaften. Nicht-Anhaften an Gedanken, Gefühlen, Handlungen. Diese Haltung teilt das Zen mit allen anderen Formen des Buddhismus, und auch in anderen Strömungen der indischen wie der chinesischen Religionsgeschichte (weite Teile des Hinduismus, Taois-

mus) galt das Lebensziel in der Entwicklung genau dieser Einstellung. Der anfangs zitierte Liang-chieh war Taoist. Die berühmte Formulierung des japanischen Zen-Meisters Hakuin (1686–1769) „Denke das Nicht-Denken“ taucht schon im Pāli-Kanon des frühen Buddhismus auf: „Gestützt auf dies alles (die vier Elemente, Geistesfaktoren usw.) denkt er nicht und denkt dabei doch“.⁷ Gemeint ist eine klare Bewusstheit und Aufmerksamkeit, die in sich selbst stabilisiert ist, ohne dass die Aufmerksamkeit einen Gegenstand des Denkens dabei festhält und sich durch dieses Festhalten stabilisiert. „Nicht-Denken“ ist ein Zustand frei von der Dualität von ja und nein, nicht die Abwesenheit von Gedanken – das wäre nur der geistlose Gegensatz zu Gedanken und bliebe auf der Ebene der Dualität –, sondern der freie Fluss des Bewusstseinsstromes ohne Bewertungen, die das eine ergreifen, das andere aber fallen lassen würden. Der in der Zen-Geschichte überaus einflussreiche Text *Hsin-hsin-ming* (jap. *Shinjinmei*), der Seng ts'an, dem 3. Patriarchen des Zen, zugeschrieben wird, setzt darum ein mit dem Wort:

Das höchste Tao ist gar nicht schwer, doch ohne jedes Auswählen.⁸

Nicht-Denken ist also alles andere als Aphasie, sondern vielmehr die Wiederherstellung der natürlichen Klarheit des Bewusstseins, und das nennt Zen die Buddha-Natur. Für Zen ist das Bewusstsein ein Strom von Energie, der sich selbst entfaltet und, wie das Lan-

⁵ Das Bild entstammt dem Lankāvatāra-Sātra und wird im Zen häufig zitiert.

⁶ Ebd. Die beiden Körper (*dharmakāya* und *nirmāṇakāya*) bezeichnen den befreiten Geist des Buddha (Dharmakörper) und den materiellen, zeitlich und räumlich begrenzten Körper der Erscheinungswelt. An einzelnen Gedanken anzuhaften und das Bewusstsein mit diesen Gedanken zu identifizieren (den Strom beziehungsweise das Meer für die einzelnen Wellen zu halten), wäre der gleiche Fehler, wie den begrenzten Formkörper mit dem unbegrenzten Dharma-Körper zu identifizieren. Aṅguttara Nikāya 324–25.

⁷ T.No.2010, engl. Übersetzung b. D. T. Suzuki. Essays in Zen Buddhism Bd. I, 182–87.

kāvatāra-Sātra vergleicht, in den „Wellenbergen“ (den Gedanken) fixiert, um sofort weiterzufließen. Hält sich das Bewusstsein an den „Wellenbergen“ fest, kann es seiner selbst nicht gewahr werden und sieht nicht den Zusammenhang. Ein anderes Bild geht auf Ma-tsu Tao-i (709–788) zurück⁹: Die vielfältigen Erscheinungen der Welt sind wie Wolken am Himmel, sie erscheinen plötzlich und lösen sich auf, ohne dass eine Spur zurückbliebe, das heißt die vielfältigen Dinge und der Einheitsgrund, auf dem sie erscheinen, sind nicht zwei Wirklichkeiten, sondern ganz und gar eins. Oder anders ausgedrückt: Die Zen-Übung will verhindern, dass man den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht, und zwar nicht dadurch, dass man die Bäume ignoriert, sondern indem man den Wald *in* der Vielzahl der Bäume wahrnimmt.

Die Übung selbst besteht im stundenlangen regungslosen Sitzen mit aufrechter Wirbelsäule, wobei der Atem völlig beruhigt wird. Gleichzeitig beobachtet das Bewusstsein das Auf und Ab von Gedanken und Gefühlen, ohne dieselben zu bewerten. Allmählich kommen alle Bewusstseinsvorgänge zur Ruhe, und nur die geschärfte Aufmerksamkeit bleibt übrig. Dieser Zustand ist keine Trance, sondern eine hellwache Bewusstheit, in der alle (von innen oder außen kommenden) Eindrücke wahrgenommen werden, wodurch aber die Bewusstseinsruhe weder gestört noch unterbrochen wird. Die Übung ist ein Ausbalancieren von aktiver Konzentration und passivem Loslassen aller Gedanken und Empfindungen. Die Konzentration im Ch'an ist mithin nicht bloß die Übung, das Bewusstsein über längere Zeit auf einem Objekt beruhigt verweilen las-

sen zu können, sondern es geht um eine sich einende Bewusstheit, die alle nur möglichen Objekte, die auftauchen können oder auch nicht, in sich vereinigt. Es geht um ein von allem Anhaften befreites Bewusstsein, ganz gleich, ob es an mehreren Objekten nacheinander anhaften oder bei der Anhaftung an einem Objekt verweilen würde. Das bedeutet auch, dass das Bewusstsein weder am Sitzen in Meditation noch am Nicht-Sitzen in Meditation, weder an Übung noch an Nicht-Übung anhaften darf. Es geht genau um die Überwindung dieses Gegensatzes, auch des Gegensatzes von Anstrengung und Passivität. Es handelt sich im Ch'an um aktive Passivität und passive Aktivität. Das Bewusstsein kann eine Balance finden, es ist wie eine dünne Membran zwischen beiden Bereichen des Aktiven und des Passiven, eine gelöste Haltung der Zügel, die weder angespannt sind noch schleifen. Anfangs tendiert das Bewusstsein dazu, in das eine oder andere Extrem zu verfallen. Die Ch'an-Praxis besteht darin, die stetige Aufmerksamkeit genau auf dem Punkt jener dünnen Membran halten zu können, wo jeder Eindruck in das Bewusstsein fallen kann, ohne auch nur die geringste Spur zu hinterlassen. Natürlich ist diese Praxis auch eine „Aktivität“, aber eine Aktivität des beständigen Sich-Lösens und Frei-Werdens von Aktivität und Nicht-Aktivität.

5. Das Ziel der Achtsamkeit

Was also kann die Übung der Achtsamkeit bewirken? *Aufbruch*, und zwar in allen Dimensionen, die unser Menschsein ausmachen: in der Wahrnehmung, im Fühlen, im Denken und im Handeln. Und dies wiederum in Bezug auf

⁹ B. Lievens (Ed.), *The Recorded Sayings of Ma-tsu*, Sect. 4, Lewiston 1987, 91.

uns selbst, in Bezug auf die nähere soziale Gemeinschaft, in Bezug auf die Politik großer sozialer Gruppen und in Bezug auf die Mitwelt alles Lebendigen. Dies betrifft alle personalen wie gesellschaftlichen Prozesse, ganz besonders auch die wirtschaftlichen. Denn kulturelles Handeln und wirtschaftliches Handeln sind eng miteinander verflochten, beide sind systemische Ausdrucksformen des gesellschaftlichen gestaltenden Menschen. Menschen produzieren, und in diesem Prozess produzieren sie ihre eigene Gestaltung. Die systemische Vernetzung aller Aspekte verlangt, dass wir ein linear-reduktionistisches Denken intelligent überwinden. Sie verlangt auch, dass langfristige Perspektiven und Strategien als weitaus rationaler begriffen werden denn kurzfristige Lösungen, die meist Scheinlösungen sind. Systemisches Denken bedeutet, Rückkopplungen von Projekt, Tat und Überprüfung

in angemessener Geschwindigkeit zu ermöglichen. Unsere heutigen Kosten-Nutzenrechnungen sind vorwiegend falsch, weil sie einerseits wesentliche Parameter (wie zum Beispiel die Nachhaltigkeit) ausblenden und Korrekturen von Fehlentscheidungen viel zu zaghaft umsetzen. Meist werden Fehler aus Hierarchiegründen gar verschleiert, weil Angst unser Denken und Handeln beherrscht. Das ist ein spirituelles Problem, und Angstfreiheit ein Prozess spiritueller und sozialer Reifung, der bewusst inszeniert werden muss: in den Bildungssystemen, den Wirtschaftssystemen, den politischen Systemen.

Aufbruch bedeutet Bewegung in zweifacher Hinsicht: sich aufbrechend auf einen Weg machen und aufbrechen, was verkrustet und begrenzt ist, was Möglichkeiten verhüllt. Aufbruch also aus festgefügtten Mustern oder aus erstarrten Gewohnheiten.

Literatur

- R. Panikkar, *The Law of Karma and Historical Dimension of Man*, in: *Ders., Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979, 362–389.
 A. Ayrookuzhiel, *The Sacred in Popular Hinduism*, Madras CLS 1983.
 M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1987.
 M. v. Brück, *Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis*, Gütersloh 1998.
 A. Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998.

Kohlhammer Aktuell



Michael Thiele

Geistliche Beredsamkeit

Reflexionen zur Predigtkunst

2004. 320 Seiten. Kart. € 20,-
ISBN 3-17-018352-4

Predigt ist Rede, virtueller Dialog mit der Zuhörerschaft. Sie fällt unter die Kategorie der Geselligkeit: Homilie ist in ihrer Grundbedeutung Zusammensein, durchaus mit erotischen Anteilen: der zündende Funke muss überspringen.

Aber auch Störungen der Predigtkunst, Kommunikationsprobleme während der Predigt, arbeitet der Autor auf, widmet sich ferner der politischen Predigt, dem Wort zum Sonntag, der Kasualpraxis, der Predigtvorbereitung und Predigtschulung.

Thieles Predigttheorie ist eine Praxistheorie im besten Sinne des Wortes; sie verschränkt Theorie und Praxis mit dem Ziel, die gängige Predigtwirklichkeit zu reflektieren und Vorschläge für überzeugende Predigtarbeit zu machen.

Der Autor

Dr. **Michael Thiele** ist Professor für Rhetorik an der Hochschule für Technik Karlsruhe und Privatdozent für Religiöse Rhetorik an der Universität Frankfurt/Main.



Ottmar Fuchs

Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift

2004. 480 Seiten. Kart. € 30,-
ISBN 3-17-017353-7

Praktische Theologie heute, Band 57

Christliche Gläubige und Kirchen benötigen die Heilige Schrift als elementare Basis ihrer Identität seit jeher und mehr denn je. Aber wie gelangen die biblischen Geschichten in das Leben der Menschen, sodass diese Geschichten Leben und Glauben mitgestalten? Wie erfahren die Gläubigen die Vor-Gegebenheit der Bibel nicht nur als Aufgabe, sondern als Gabe, nicht nur als ethischen Auftrag, sondern als göttliche Gnade? Die „Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift“ will Orientierung und praktische Anregungen für die Erkundungen des eigenen Lebens mit der Bibel sowie für die Erkundungen mit der Bibel selbst geben.

Der Autor

Prof. Dr. **Ottmar Fuchs** lehrt Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH

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

INA PRAETORIUS

Die postpatriarchale Zukunft der Achtsamkeit

Achtsamkeit ist gewiss nicht nur Inbegriff einer spirituellen Einstellung. Sie ist darüber hinaus eine wichtige ethische Haltung, die besonders von der feministischen Ethik herausgearbeitet worden ist. Nur: Man(n) macht es sich zu leicht, die Ethik der Achtsamkeit als spezifische Frauenethik zu betrachten. Ina Praetorius, evangelische Theologin und in der Schweiz lebende freischaffende Autorin, arbeitet in ihrem Beitrag heraus, worum es einer postpatriarchalen Kultur gehen soll: Dass sich Menschen aus den Vor-gaben unbedingten Wohlwollens verstehen. So wie das Kind bei der Geburt in ein Netz fürsorglicher Beziehungen aufgenommen werden muss, so spricht der biblische Gott von seiner Fürsorge und Achtsamkeit gegenüber dem menschlichen Geschöpf. (Redaktion)

Es gab eine Zeit, da galt alles, was nicht forsch prinzipientreu daher kam, als weiblich und schwach. Männer, die, aus welchen Gründen auch immer, nicht dem Ideal des harten Kriegers nachstrebten, nannte man „Schwächlinge“ und „weibisch“: Klosterbrüder zum Beispiel, die sich hinter schützenden Mauern Zeit nahmen, mit Gott, Tieren und Pflanzen ins Gespräch zu kommen. – Ist also die ganze Kirche weiblich, weil sie seit Jahrhunderten Liebe und Nachsicht predigt? Wird heute der (Sozial-)Staat, als säkularer Nachfolger der Kirche, zur fürsorglichen Ehefrau des starken Marktes? Es will fast so scheinen, denn wie die klassische Hausfrau soll er kostengünstig die Kinder und Alten versorgen, die im Krieg der Konkurrenten nicht mithalten können, gleichzeitig bekommt er viel Schelte und immer weniger Haushaltsgeld.

Der Zusammenbruch der statischen Geschlechterordnung

Es war vor allem die Frauenbewegung, die solche symbolischen Zuschreibun-

gen entlang der Geschlechtergrenze als Bestandteile einer Jahrhunderte alten zusammenhängenden Ordnung erkannt hat:¹ Bürgerliche Ehefrauen begannen, ihre Alleinzuständigkeit für Haushalt und Kinder in Frage zu stellen. Arbeiterinnen durchschauten den Trick, die Doppelbelastung der Frauen ideologisch zu verbrämen, um Männer ihre fragwürdige „Freiheit“ zelebrieren zu lassen. Krankenschwestern und Sozialarbeiterinnen verabschiedeten sich vom Ideal aufopfernder Mütterlichkeit und forderten angemessene Löhne. Politikerinnen gaben Zeitbudgetstudien in Auftrag, um den volks- und betriebswirtschaftlichen Spareffekt der Ideologie vom weiblichen Fürsorgeinstinkt ans Licht zu ziehen. Theologinnen erkannten die statische Zweiteilung der Welt als systematische Entstellung des Evangeliums von der erkennenden Liebe. Philosophinnen und Ethikerinnen schließlich entzogen dem vermeintlichen Gegensatz von weiblich-emotionaler Fürsorglichkeit und männlich-rationaler Prinzipientreue die denkerische Grundlage: Nur wer näm-

¹ Vgl. Art. Androzentrismus im Wörterbuch der Feministischen Theologie (Gütersloh, 2. Aufl. 2002). Vgl. auch Heidi Bernhard Filli u.a., *Weiberwirtschaft, Frauen – Ökonomie – Ethik*, Luzern 1994, Einleitung (9–28).

lich von vornherein glaubt, die Welt sei zweigeteilt in eine höhere, geistige, dominante, „männliche“ und eine niedrigere, körperliche, kontrollbedürftige „weibliche“ Sphäre, kann zum Schluss kommen, es gebe zwei Sorten von Moral: eine höhere, die sich an abstrakten Prinzipien wie Freiheit, Gerechtigkeit oder Marktgesetz orientiert, und darunter eine nicht ganz ernst zu nehmende, wenn auch dringend notwendige, die sich von der tatsächlichen Bedürftigkeit eines Gegenübers berühren und zum konkreten Tun bewegen lässt.

Zwar geben alle einschlägigen Statistiken bekannt, dass Hausarbeit und pflegende Tätigkeiten noch immer Frauensache sind, dass Diakonie von Männern geleitet, von Frauen geleistet wird und dass bis heute Kirchenmänner von den Kanzeln predigen, was Kirchenfrauen im Alltag leben. Aber die symbolische Ordnung, die solche Verhältnisse lange legitimiert hat, ist dank der feministischen Kritik in Auflösung begriffen: Es gehört heute zum politisch korrekten Ton, als Spitzenmanager öffentlich Trauer darüber zu bekunden, dass man so wenig Zeit für seine Kinder hat. Und Hausfrauen, die sich als Rabenmütter inszenieren, lösen kaum noch Entsetzen aus, im Gegenteil: sie können mit der Zustimmung vieler Nachbarinnen rechnen.

Auch wenn sich, vor allem im Weltmaßstab betrachtet, nicht viel daran geändert hat, was Frauen und Männer tatsächlich tun, so haben sich doch die Diskurse, innerhalb derer sie ihre Einstellung zur Welt beschreiben, deutlich

geändert: Sie sind aus den geordneten Bahnen des (bürgerlichen) Patriarchats gesprungen, und zum Teil auch schon aus denen der antipatriarchalen Opposition. Und sie enthalten die Forderung, Achtsamkeit, Fürsorglichkeit, Empathie und Sinnstiftung nicht länger als ausserhalb regulärer Moralität liegende, theoretisch nicht fassbare weibliche Natur zu mystifizieren², stattdessen eine umfassende Sicht menschlichen Daseins und Tätigseins zu entwickeln, die den tatsächlichen Motiven, Ressourcen und Inhalten guten Handelns gerecht wird.

Die Neuorganisation der Fürsorge als epochale Aufgabe

Jenseits der längst zu Tode diskutierten Fragen, ob fürsorgliche Achtsamkeit weiblich oder neutral sei, ob es dabei um eine (weibliche?) Eigenschaft, um einen Instinkt, eine Tugend, ein Gefühl, eine Praxis, eine Verhaltens- oder eine Handlungsweise gehe, jenseits auch der Frage, ob es eine spezielle feministische Ethik als Reflexion der sogenannten weiblichen Moral gebe oder geben solle³, stellt sich heute die Aufgabe, den Sinn des Ganzen neu zu bestimmen. Denn seit Frauen ihre Freiheit entdeckt haben, geht einiges drunter und drüber: Der sozialstaatlich ausgehandelte Generationenvertrag samt Renten- und Versicherungssystemen gerät aus den Fugen, wenn Frauen sich gründlich überlegen, ob sie das Armutsrisiko Kind noch eingehen wollen. Und wenn sie zu Recht feststellen, dass

² Vgl. Elisabeth Conradi, *Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt, New York 2001.

³ Vgl. zu dieser Debatte zum Beispiel Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt a.M./New York 1991; Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur Feministischen Ethik*, Frankfurt a.M. 1993.

es der (vermeintlich) verallgemeinerten Maxime der persönlichen Nutzenmaximierung zuwider läuft, gratis die eigenen alten Eltern oder zu einem Hungerlohn die Eltern anderer zu pflegen, die sich derweil mit Börsenspekulationen, Waffengeschäften oder Talkshows goldene Nasen verdienen, dann bricht aus, was wir den „Pflegenotstand“ zu nennen uns angewöhnt haben.

Wie Fürsorglichkeit, Pflege, Achtsamkeit in Zukunft gedacht und zur gängigen Moraltheorie der körperlosen Prinzipientreue in Beziehung gesetzt werden sollen, wie sie jenseits der Ideologie vom natürlicherweise pflegenden, praktischerweise zugleich unterordnungsbereiten schwachen Geschlecht gesellschaftlich neu organisiert werden sollen, das ist keine Studierstubenfrage, sondern das zentrale sozialpolitische Problem in der Zeit des ausgehenden Patriarchats.⁴

Wohin mit der Prinzipientreue?

Wer dualistisch entlang der Geschlechtergrenze denkt – und das tun wir alle, mehr oder weniger – fragt sich angesichts der verknappungsbedingten Konjunktur der Achtsamkeit reflexartig, was denn nun mit den moralischen Prinzipien – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit etc. – geschehen solle, von denen man annimmt, sie hätten sich seit Jahrhunderten als wesentlicher Maßstab unseres Handelns bewährt.

Sollen wir von nun an alle „nur“⁵ noch unseren Gefühlen gehorchen, uns rühren lassen von den menschlichen Hilfescreien, die uns aus unserem eigenen Inneren, aus den Fernsehnachrichten, den Alters- und Pflegeheimen oder auch aus den Psalmen erreichen? Sollen wir uns verabschieden von dem männlich-aufrechten Bemühen, eine freie gerechte Gesellschaft (von Brüdern) herzustellen und gerechte Kriege zu führen gegen alle, die sich uns in den Weg stellen?

Wer in Ansätzen gelernt hat, auch jenseits des phallischen Entweder-Oder denkerisches Land zu ahnen, sieht die postpatriarchale Zukunft der Moral weniger dramatisch. Denn es geht keineswegs darum, Rechte und Pflichten, Prinzipien, Normen und Werte durch Gefühlsduselei zu ersetzen. Es geht überhaupt nicht mehr darum, das Eine durch ein ganz Anderes zu ersetzen. Drehungen um 180 Grad waren schon immer nur scheinbar revolutionär, denn meist bleiben sie als Opposition der alten Ordnung verhaftet. Was in der Zeit des Zusammenbruchs der Geschlechterhierarchie nottut, ist eher der hausfraulichen Tätigkeit des Aufräumens vergleichbar. Aufräumen bedeutet, den Dingen ihren rechten Platz zurück zu geben: In die Mitte zu stellen, was sinnvollerweise in die Mitte gehört, und an den Rand, was besser am Rand stehen sollte.

Allgemeine Moralprinzipien gehören an den Rand, denn sie sind nicht, wie wir seit Platon anzunehmen geneigt

⁴ Reflexionen zur Vermittlung der Ethik der Fürsorglichkeit mit sozialpolitischen und -ökonomischen Entwicklungen finden sich zum Beispiel in: *Christof Arn*, HausArbeitsEthik. Strukturelle Probleme und Handlungsmöglichkeiten rund um die Haus- und Familienarbeit in sozialetischer Perspektive, Chur/Zürich 2000; *Maren A. Jochimsen*, Careful Economics. Integrating Caring Activities and Economic Science, Boston–Dordrecht–London 2003; *Selma Sevenhuijsen*, Citizenship and the Ethics of Care. Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics, New York 1998.

⁵ Zur systematischen Bedeutung des androzentrischen „Nur“ vgl. *Ina Praetorius*, Nicht trivial noch sentimental. Ein Versuch über Ent-Trivialisierung als Methode in der Frauenforschung, in: *Dies.*, Skizzen zur Feministischen Ethik, Mainz 1995, 58–65.

sind⁶, Teile einer unantastbaren „höheren“ geistigen Welt, die wir einer wankelmütigen Wirklichkeit implantieren müssten, sondern praktische Vereinbarungen, bestenfalls im Sinne von „Formalisierungen von Hilfe und Fürsorge“⁷. Meistens sind sie uns von unseren VorfahrInnen überliefert, weil die schon vor uns die Erfahrung gemacht haben, dass sich mit bestimmten Regeln gut leben lässt. Es gibt zwar auch überlieferte Normen, die man getrost abschaffen kann, weil sie sich überlebt haben oder weil ihre Bedeutung nie die Förderung des guten Zusammenlebens, sondern zum Beispiel die Disziplinierung bestimmter Menschen im Interesse anderer war.

Zwischen lebensförderlichen und lebensfeindlichen Regeln zu unterscheiden, ist eine von vielen Aufgaben der Ethik. Vielleicht mit Ausnahme des Satzes von der unantastbaren Würde jeder Kreatur⁸ gilt für allgemeine Prinzipien, dass sie nicht unveränderlich im Sinne einer ewig gültigen Idee des Guten, dass sie auch nicht überall und jederzeit mit Hilfe derselben gleichförmigen Rationalität begründbar, sondern verhandel- und revidierbar sind. Der Satz, mit dem Carol Gilligan, eine der wichtigen Pionierinnen der moraltheoretischen Rehabilitation der Achtsamkeit den Ertrag ihres Buches „Die andere Stimme“ zusammenfasst, ist prophetisch:

„... die ... Erkenntnistheorie verlässt ... das griechische Ideal des Wissens als

Übereinstimmung von Geist und Form und nähert sich der biblischen Auffassung von Wissen als einem Prozess menschlicher Beziehungen.“⁹

Wenn also nicht mehr wie bisher vergegenständlichte Normen und Werte den zentralen Orientierungspunkt des guten Handelns und die Mitte des ethischen Nachdenkens bilden, was soll dann in der Mitte stehen?

Die Moraltheorie der Geburtlichkeit

Das Erste, was ein Kind wissen muss, wenn es gut handeln lernen soll, ist dies: Ich bin ein einzigartiger Mensch, hinein geboren von einer Mutter in ein sinnvolles Bezugsgewebe ganz verschiedener einzigartiger Menschen, ausgestattet mit der Freiheit, einen unverwechselbaren Beitrag zum guten Zusammenleben in die Welt zu bringen.

Vielen Menschen wird dieses Basiswissen in die Wiege gelegt, weil sie mit Älteren aufwachsen, die sie und einander als einzigartige Wesen respektieren und lieben. Nicht alle werden mit derselben Herzlichkeit in der Welt willkommen geheißen. Aber für alle gilt: Sie hätten nicht überleben können, wäre da nicht ein gewisses Maß an Nährarbeit und liebender Aufmerksamkeit um sie gewesen. Laut Hannah Arendt entspricht das moralische Grundwissen von der Freiheit in Bezogenheit der Tatsache des menschlichen Geborenseins.¹⁰ Denn geboren zu sein heißt, in

⁶ Hannah Arendt spricht in diesem Zusammenhang von dem „Traum von einem zeitlosen, raumlosen, übersinnlichen Bereich als der eigentlichen Sphäre des Denkens, den die westliche Metaphysik von Parmenides bis Hegel geträumt hat“, in: *Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994, 15.

⁷ Ulrike Wagener/Dorothee Markert/Antje Schrupp/Andrea Günter, *Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn. Flugschrift über Weibervirtschaft und den Anfang der Politik*, Rüsselsheim 1999, 27.

⁸ Vgl. dazu: Ina Praetorius, *Die Würde der Kreatur. Ein Kommentar zu einem neuen Grundwert, in: Dies., Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang*, Mainz 2000, 97–137.

⁹ Carol Gilligan, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1984, 211.

¹⁰ Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (1958), München–Zürich 1981, v.a. Kapitel „Das Handeln“.

Form einer Beziehung als unverwechselbar Einzelne/r in die Welt eingetreten sein, an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit, die ganz und gar mir gehören und die Unverlierbarkeit meiner persönlichen Identität ausmachen. Meine Identität, meine Freiheit, meine Würde muss ich mir nicht erringen, denn sie sind mir in der Geburt geschenkt. Freiheit ist hier nicht die „innere Freiheit“ der Stoiker, auch nicht die Freiheit im Sinne eines Freiheitsrechts, auch nicht die Freiheit des gängigen Liberalismus, die im Wählenkönnen zwischen möglichst vielen Optionen besteht. Freiheit bedeutet vielmehr, die eigene Existenz wie einen Faden von unwiederholbarer Farbe und Konsistenz ins Gewebe des menschlichen Zusammenlebens einzuflechten, das nicht in höhere und niedrigere Sphären zerfällt, sondern eines ist.

Christliche Theologie, die ihrerseits im jüdischen Verständnis der Beziehung zwischen Gott und den Menschen wurzelt, enthält einen vergleichbaren Gedanken: Menschsein bedeutet hier, von Gott ohne Vorleistung geliebt und dadurch zum liebenden Handeln in Freiheit befähigt zu sein. Die Chiffre „Gott“ nimmt in der Tradition die Stelle ein, die bei Hannah Arendt von der mir vorausliegenden Welt besetzt ist. Gott ist mir nicht verfügbar, so wie diese Welt, in die ich hinein geboren wurde, mir nicht verfügbar ist; sie ist die Bedingung meiner Existenz, zu der ich selbst nichts beigetragen habe, die ich in Dankbarkeit und Staunen annehme. Gut zu leben und gut zu handeln bedeutet in beiden Fällen, das anfängliche Geschehen des Hineingeborens

in eine empfangende Welt tätig nachzuvollziehen, in Dankbarkeit gegenüber allem und allen, die meine Welt konstituiert haben, bevor ich zu existieren begann, in Achtsamkeit gegenüber dem Herkommen und dem konkreten Anderen gleichermaßen. Gut zu handeln bedeutet also nicht, der mütterlichen Bezogenheit ein väterliches Gesetz überzuordnen, sondern Bezogenheit weiter zu entwickeln, das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“¹¹ so zu nähren, wie auch ich genährt wurde, bevor ich anfangen konnte, „das Neue, das in die Welt kam, als ich geboren wurde, handelnd als einen neuen Anfang in das Spiel der Welt zu werfen.“¹² Ich glaube, dass Jesus von Nazareth dies gemeint hat, als er sagte: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“ (Mt. 18, 3).

In der Mitte der postpatriarchalen Moraltheorie, die sich jenseits des statischen Gegenübers von prinzipientreuer Mann-Menschlichkeit¹³ und fürsorglicher Weiblichkeit ansiedelt, stehen nicht „Werte und Normen“, sondern steht das schöpferische Tun einzelner in Bezogenheit. „Werte und Normen“ spielen auch in diesem Denken eine Rolle: als hilfreiche Regeln nämlich, die ich meinen Vorfahren verdanke. Dieses ausdrücklich welt-bezogene Verständnis des gesetzten Prinzips entspricht der ursprünglichen Bedeutung der Tora im Judentum und im Christentum: Die Tora nämlich ist kein zeitloses Ideal ohne Anfang und Ende, sondern die gute Weisung, die uns gegeben ist, damit wir gut zusammen leben können. An ihr Ziel kommt die Weisung

¹¹ Ebd. 171 und passim.

¹² Ebd. 199.

¹³ Zur gängigen Identifizierung der Konzepte „Mann“ und „Mensch“ vgl. zum Beispiel Ina Praetorius, *Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*, Gütersloh 1993, 2. Aufl. 1994.

dann, wenn jede und jeder sie in Liebe zu einer unverwechselbaren Gegenwart neu, „prophetisch“¹⁴ im Sinne des guten Zusammenlebens aller auslegt.¹⁵

Geburtsvergessenheit

Hannah Arendt stellt fest, dass die Tatsache des Geborens von der westlichen Philosophie Jahrhunderte lang vernachlässigt worden ist.¹⁶ Im Zentrum stand der Mensch als ein Sterblicher, das „Sein zum Tode“ (Heidegger), und damit eine tendenziell pessimistische Einstellung zu den schöpferischen Möglichkeiten menschlichen Handelns: Weil der Mensch schwach und vergänglich ist, deshalb braucht es diese ewige höhere Sphäre der „Normen und Werte“, die uns einen strengen Rahmen setzen und die oft dazu führen, dass wir gutes Handeln mit korrekter Normerfüllung verwechseln. Das Denken und die Ethik der Geburtlichkeit weisen einen anderen Weg.

Obwohl eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Konzepten der Geburtlichkeit und der Geschöpflichkeit besteht, wäre es allerdings voreilig, die philosophische Geburtsvergessenheit allzu sehr in die Nähe der modernen Tabuisierung eines religiösen Verständ-

nisses der *conditio humana* zu bringen. Denn die Religionen, zumindest ihre offiziellen Vertreter, haben ja selbst tatkräftig mitgewirkt an der Verdrängung der realen menschlichen Anfänglichkeit in weiblichen Körpern.¹⁷ Geschöpflichkeit als Bewusstsein der eigenen Herkunft aus einem unverfügbaren Anderen ist der Geburtlichkeit zwar verwandt, sie hat aber auch jahrhundertlang dazu gedient, das reale Geborens in einer allumfassenden männlichen Schöpferkraft verschwinden zu lassen. So wird die christliche Taufe häufig nicht als *Bestätigung* des Geborens, sondern als dessen geistliche *Überwindung* gedeutet. Und sich als Geschöpf eines allmächtigen Gottes zu wissen, führt nicht von selbst, wie Martin Luther meinte, zum kindlich vertrauenden schöpferischen Dienst am Nächsten.¹⁸ Es kann auch zur Folge haben und hat tatsächlich oft zur Folge, dass ich mich dem jenseitigen Gesetz Gottes ohnmächtig ausgeliefert sehe und aus Angst vor der göttlichen Strenge zur pedantischen Moralistin werde, die das wirkliche Gegenüber ebenso aus den Augen verliert wie die konkrete Mutter.

Ich meine dennoch, dass die Ethik der Geburtlichkeit, wie sie sich im An-

¹⁴ Zum Verständnis von Prophetie als geistesgegenwärtiger Gesetzesauslegung vgl. *Irmtraud Fischer*, Gotteskunderinnen. Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002; *Klara Butting*, Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie, Kneesebeck 2001.

¹⁵ Vgl. dazu die Vision von der demokratisierten Prophetie in Joel 2, 28f: „Und nach diesem wird es geschehen, dass ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch; und eure Söhne und Töchter werden weissagen, eure Greise werden Träume träumen, eure Jünglinge werden Gesichte sehen. Auch über die Knechte und über die Mägde will ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen“.

¹⁶ Hannah Arendt 1981, passim.

¹⁷ In der RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart), einem der bekanntesten deutschsprachigen theologischen Nachschlagewerke, zeigt sich die theologische Geburtsvergessenheit bis in die neueste Zeit: In der zweiten Auflage aus den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts findet sich ein langer Artikel zum Thema Tod, jedoch keiner zum Thema Geburt. Und auch in der neuesten Auflage aus dem Jahr 2000 umfasst der Artikel „Geburt“ nur eine Spalte und enthält keinerlei theologische oder philosophische Reflexion.

¹⁸ Vgl. zum Beispiel *Martin Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), zum Beispiel in: *Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling* (Hg.), Martin Luther. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a.M. 2. Aufl. 1993, 238–263.

schluss an Hannah Arendt entwickeln lässt, bestimmten theologischen oder religiösen Traditionen nahe kommen wird. Denn beiden geht es darum, die anfängliche freiheitsstiftende Liebe als wesentliche Quelle guten Handelns zu entdecken. Wir Feministischen Theologinnen sind seit vielen Jahren dabei, unsere religiösen Traditionen von patriarchalen Überformungen zu befreien. So schaufeln wir den Weg frei zu einer erneuerten Gottes- und Weltbeziehung, in der unsere Herkunft aus einem mütterlichen Körper/Geist und unsere Herkunft aus einer umfassenden Schöpferkraft nicht mehr im Gegensatz zueinander stehen.¹⁹

Die biblische Ethik der Geistesgegenwart

Man hat uns lange gelehrt und lehrt an theologischen und philosophischen Fakultäten bis heute, das Kerngeschäft der Ethik bestehe in der korrekten Begründung von Normen und Werten. Dieser ehernen Mitte gegenüber scheint sich das Nachdenken über Fürsorge und Achtsamkeit zu verhalten wie ein Häkeldeckchen zum Kölner Dom oder die Trachtenpuppe zum mathematischen Beweis.

In der Bibel steht aber nicht, gutes Handeln solle sich über die Köpfe realer Menschen hinweg an abstrakten Prinzipien orientieren und Achtsamkeit liege ausserhalb regulärer Moral im Bereich privater Gefühle. In der Bibel

steht zwar an einigen Stellen, Frauen sollten sich Männern unterordnen, aber nirgends steht, sie hätten die Aufgabe, mit ihrer angeborenen Achtsamkeit zu reparieren, was Männer in blinder Prinzipienverliebtheit zerstört haben.

Gut zu handeln bedeutet hier vielmehr, sich in Treue zur guten anfänglichen Weisung aufmerksam den Erfordernissen des jeweiligen Hier und Jetzt zuzuwenden. Jesus von Nazaret hat den prophetischen Aufruf, die Gerechtigkeit *fließen* zu lassen wie einen nie versiegenden Bach (Am. 5, 24), erneuert. Auch für ihn sind Moralprinzipien nur dann sinnvoll, wenn sie an der Wand stehen wie ein alter solider Schrank, aus dem ich mir jederzeit Rat und Hilfe holen kann. In der Mitte steht auch für Jesus von Nazaret und die frühen ChristInnengemeinden der Verhandlungstisch, um den sich die BewohnerInnen des Haushalts Welt²⁰ versammeln, um zu essen, zu trinken, zu spielen, zu feiern und gemeinsam immer neue schöpferische Lösungen auszuhandeln. Allerdings zeichnet sich schon bei Paulus und in den späteren neutestamentlichen Briefen die Tendenz ab, auch die Liebe wieder zu einem Prinzip zu vergegenständlichen, das wir mehr lieben sollen als konkrete Menschen, das wir in Ritualen, Dogmen und Kirchengebäuden einschließen und auf die Fahnen schreiben sollen, unter denen wir als Soldaten in die Welt hinaus ziehen, um alle realen Menschen zu vernichten, die unserem neuen Prinzip Liebe nicht „glauben“.

¹⁹ Das Nachdenken über die Bedeutung der Geburtlichkeit hat begonnen. Vgl. Sara Ruddick, *Mütterliches Denken. Für eine Politik der Gewaltlosigkeit*, Frankfurt a.M./New York 1993; Andrea Günter, *Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborenseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2000; Karin Ulrich-Eschmann, *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster 2000; Christiane Köhler-Weiss, *Schutz der Menschwerdung. Schwangerschaft und Schwangerschaftskonflikt als Themen evangelischer Ethik*, Gütersloh 2003.

²⁰ Ina Praetorius, *Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologisch-politischen Neuorientierung*, Mainz 2002.

Die Ethik der Propheten und Jesu von Nazaret zu verstehen, bedeutet heute nichts anderes, als sie aus solchen Versteinerungen herauszulösen, sich von der patriarchalen Zweiteilung der Welt mit ihren Phantasmen des selbstbeherrscht-rationalen Mannes und der emotional-achtsamen Frau ab- und der Entwicklung einer Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit²¹ zuzuwenden.

Was bisher „feministische Ethik“ genannt und, da es sich nicht mehr als

Weibergefasel verunglimpfen lässt, sorgsam in eine akademische Schublade gesteckt wurde, gewinnt so überraschend Anschluss an biblische Theologie. Biblische Theologie ihrerseits, die seit der Aufklärung als bloße Glaubenssache aus dem wissenschaftlich-ethischen Diskurs ausgeschlossen wird, gewinnt – in postpatriarchal transformierter Form – eine zukunftsweisende Bedeutung für das ethische Nachdenken.

²¹ Vgl. *Michaela Moser/Ina Praetorius* (Hg.), *Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat*, Königstein/Ts 2003, 152–156 und passim.

ERHARD BUSEK

Ein Europa der Nachbarn

Achtsamkeit und Politik

Der politische Horizont Europas erweitert sich zunehmend, aber die Seh- und Hörfähigkeit der alteingesessenen Bewohner passt sich den neuen Gegebenheiten nur schwer an. Unschärfen werden bemerkbar und bedürfen einer Nachjustierung sowohl individuell als auch gesellschaftlich. Es gilt, nicht mehr bloß um die Existenz angrenzender Völker und Kulturen zu wissen, sondern die Menschen in diesen Ländern als Hausgenossen eines sich neu formierenden „Europa“ wahrzunehmen. Der österreichische Vizekanzler a.D. Dr. Dr.h.c.mult. Erhard Busek gilt als engagierter Vermittler einer politischen Achtsamkeit vor allem gegenüber der Region des Alpen-Adria-Raumes, um dessen Spurensicherung er sich bemüht. Er ist seit 1996 als Koordinator der Southeast European Co-operative Initiative (SECI) tätig und wurde 2002 von der Europäischen Union zum Sonderkoordinator des Stabilitätspaktes für Südosteuropa berufen, um die Kooperation unter den Balkanstaaten in Form von grenzüberschreitenden Projekten zu fördern. (Redaktion)

Unser Kontinent verändert sich in Windeseile. Wo die längste Zeit ein Eiserner Vorhang Europa geteilt hat, wird mehr und mehr eine Verbindung sichtbar, welche traditionellen Situationen folgt, die wir nur noch aus den Geschichtsbüchern kennen. Mit der Erweiterung der Europäischen Union in der Mitte des alten Europa sind wieder natürliche Zustände hergestellt worden, die auch unsere Wirklichkeit verändern. Dabei geht es nicht um jene Fragen, die ohnehin in den Medien diskutiert werden wie Kosten, Landwirtschaft, Sicherheit, sondern auch um ganz praktische Veränderungen für die verschiedensten Wirtschaftszweige.

Längst können wir auf den Schilhängen Österreichs Besucher aus Polen, der Tschechischen Republik, der Slowakei, aus Ungarn und auch aus Slowenien finden, die ihrem Freizeitvergnügen genauso nachgehen wie wir oder wie jene Westeuropäer, die bei uns ebenfalls heimisch sind. Gleiches gilt für den Arbeitsmarkt, wobei die Besorgnisse nicht auf der Seite der Erweite-

rungsländer selbst sind, dass sie Fachkräfte verlieren könnten, sondern mehr auf unserer Seite, wie die politischen Diskussionen zeigen. Ist das nun ein außerordentlicher oder ein ordentlicher Zustand? In Wahrheit ist es eine Rückkehr zur europäischen Normalität, denn gerade unser Kontinent war durch die Entwicklung des 19. Jahrhunderts insofern gekennzeichnet, dass hier viele Menschen zusammenkamen und in durchaus fruchtbarem Austausch einiges im Bereich von Kultur, Wirtschaft und Wissenschaft zustande brachten.

Der Austausch war aber auch viel praktischer. Es war üblich, auf die Walz zu gehen und quer durch Europa Berufserfahrungen zu sammeln. Wenn ich daran denke, dass Fassbinder aus Vorarlberg nach Frankreich gingen, dass das Walsertal seine Bezeichnung der Verbindung mit den „Welschen“ verdankt, so erkennt man, wie selbstverständlich der Austausch gewesen ist. Auch heute ist dies wieder der Fall. Wer das Programm der Salzburger Festspiele, die

Akteure, aber auch die Besucher analysiert, der sieht, dass diese europäische Veranstaltung noch europäischer wird. Das gilt im Kleinen ebenso für die vielen Sommerfestspiele, Großausstellungen und Initiativen, die unser Land sehr reich gemacht haben und zur eigentlichen Attraktivität des neuen Europa führen.

Es sind aber noch andere Grenzen gefallen. Ich denke da etwa an Schengen und an den Euro, die uns zur Selbstverständlichkeit geworden sind und uns das Leben sehr annehmlich machen. Genauso hat die Mobilität unserer Zeit dazu geführt, dass wir über die Straßen Europas rasen, über Telekommunikation miteinander verbunden sind und hier eigentlich keine Grenzen mehr verspüren. Auch in der Sprache hat sich abgezeichnet, dass eine Art von Englisch die Lingua franca unserer Zeit ist, wenngleich wir uns schwer tun, jene zu verstehen, die wirklich Englisch sprechen. Hinsichtlich unserer Gefährdungen sind ebenfalls Grenzen gefallen. Es hat mich sehr beeindruckt, als ich beim Ausbruch von SARS in China am Flughafen in London ein Drittel der Passagiere mit Mundschutz angetroffen habe. Auch die Börsenindizes unserer Zeit sind ein Zeichen der gefallen Grenzen, weil wir ängstlich verfolgen, was sich in New York und Tokio getan hat.

Neue Grenzen

Andrerseits sind aber auch neue Grenzen entstanden. Vierzehn neue Staaten in unserer Nachbarschaft sind ein Zeichen dafür, wobei wir manche als

Bestandteile Zentralasiens bezeichnen, die ganz selbstverständlich zu europäischen Organisationen gehören wie der OSZE (Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) oder der Economic Commission for Europe der Vereinten Nationen (UNECE). Bis jetzt sind uns allerdings erst Teilantworten auf manche solcher Fragen gelungen. Die Integration Europas ist eine solche. Aber hier zeichnen sich verschiedene Modelle ab, die wieder von Grenzen leben. Etwa die „konzentrischen Kreise“¹ oder das Konzept eines variablen Europa. Die eigentliche Frage ist aber das Spiel zwischen der europäischen Ebene, den Nationalstaaten und dem Regionalismus. Das ist die große Aufgabe der Verfassung der Europäischen Union. Es ist die Frage, ob hier neue Grenzen entstehen oder verschiedene Verantwortlichkeiten zugewiesen werden.

Genauso gehören mentale Grenzen dazu. Etwa der Konflikt zwischen den Begriffen „wir“ und „die anderen“. Dahinter verbirgt sich die Auseinandersetzung mit dem Fremden, die Akzeptanz der Menschen, die zu uns kommen, aber auch unser Verständnis für jene Länder, die uns näher sind. Genauso ist es der Nord-Süd-Konflikt oder sind es die kulturellen Grenzen, die Samuel Huntington² aufgezeigt hat. Dahinter stehen zweifellos unterschiedliche kulturelle Traditionen. Der malaysische Ministerpräsident Mahathir hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass das Verständnis der Menschenrechte kulturell auf der Welt äußerst unterschiedlich sein kann. Ich teile die Meinung von Huntington nicht, glaube

¹ Das Konzept *Europa der konzentrischen Kreise* beschreibt ein Modell der Gliederung der EU in Staaten- und Gruppen mit unterschiedlichem Integrationsniveau.

² S. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993 p. 22; ders., *Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1998; ders., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1998.

aber, dass wir die unterschiedliche Tradition der Orthodoxie noch zu wenig verstehen, noch dazu, wo sie aus dem kommunistischen Joch befreit wurde und ein neues Selbstbewusstsein besitzt. Der Dialog der christlichen Konfessionen ist eines der schwierigsten Kapitel, weil es natürlich auch historisch lange Grenzen wie etwa die zwischen Rom, Byzanz und Moskau gibt. Eine weitere Grenze ist im Bereich des Wissens zu verzeichnen. War es früher die Arbeiterbewegung, die davon gesprochen hat, dass Wissen Macht ist, während die bürgerliche Welt einem Elitendenken verhaftet war, so ist es heute die Wissensklüft, die zur Machtklüft wird. Wer einfach mehr weiß, ist stärker, während sich jene, die mit dem Tempo der Entwicklung nicht mithalten können, ausgeschlossen fühlen. Das erzeugt ein Gefühl der Ohnmacht, die wieder in fundamentalistische Reaktionen mündet. Dies ist aber nicht der einzige Grund. Die Kritik von Paul Feyrabend an Sir Karl Popper wegen der Postulierung von „Anything goes“ mag in der Beliebigkeit unserer Zeit auch eine Sehnsucht dokumentieren, ordnende Gesichtspunkte zu haben, wobei die Radikalität der Durchsetzung eine der Problematiken ist.³

In der letzten Zeit ist uns die Abgrenzung zwischen den USA und Europa bewusst geworden. Die Amerikaner haben eine sehr klare Sicht der europäischen Union: „The European Union is a global payer but not a global player“. Aus den USA, die das westliche Europa nach dem Zweiten Weltkrieg geschützt und ihm geholfen haben, den Weg der Integration zu gehen, ist heute eine andere Welt geworden, wobei das größere Europa sicher den Weg zu einem neuen Europa, allerdings in einem

anderen Verständnis als jenem von US-Verteidigungsminister Donald H. Rumsfeld, gehen muss. Wir sind an einer Wegkreuzung, wo sich entscheidet, ob Europa für sich selbst handlungsfähig wird. Dass es in Europa einige Grenzen gibt, wurde auch sichtbar, als etwa die neuen Mitgliedsstaaten die USA im Irak-Krieg unterstützten, während die alten hier auf skeptischer Distanz blieben. Aber auch andere Erfahrungen müssen verwertet werden. Ein „Europa der 15“ unterscheidet sich von einem „Europa der 25“, wobei wir uns im Wettlauf mit der Zeit befinden, um europäische Handlungsfähigkeit zu gewinnen.

Die „finalité d'Europe“ wird aber auch sehr wesentlich von der Geographie des Kontinents bestimmt. Die „Osterweiterung“ ist eine Erweiterung in der Mitte des Kontinents, der noch der Weg nach Südosteuropa, aber auch die Auseinandersetzung mit Moldawien, der Ukraine und Weißrussland folgen muss. Bei diesen Staaten wird es davon abhängen, ob sie sich für Europa entscheiden, während die Russische Föderation eigentlich gar nicht daran denkt, Mitglied des Integrationsprozesses zu werden. Sie versteht sich als eine Supermacht, ökonomisch und militärisch suspendiert; der eigentliche Partner ist aber Washington.

Eine andere eher kulturelle Frage stellt die Türkei dar, die sich selbst entscheiden muss, ob sie einen europäischen und säkularen Weg geht, wobei als ein zusätzliches Hindernis die Tatsache erscheint, dass die Armee die Demokratie garantiert, was für das übrige Europa ganz und gar unverträglich ist. Das weist aber den Weg: Wir Europäer müssen uns mit den Nachbarn auseinandersetzen, wobei der südliche Rand

³ P. Feyrabend, *Against Method* (1974)/*Wider den Methodenzwang*, Frankfurt 1975 (©1999).

des Mittelmeers und der Nahe Osten hier eine entscheidende Frage darstellen. Der Zeitfaktor wird hier sicher noch eine große Rolle spielen.

Einstellungen und Antworten

Dazu braucht es aber auch einige Einstellungen und Antworten:

- Erstens muss man wissen, woher die Menschen kommen, damit man in der Lage ist, mit ihnen überhaupt ein Gespräch zu führen. Eine bessere Kenntnis der europäischen Geografie und Geschichte, wenigstens in einfachen Zügen, ist dazu notwendig. Da fehlt zweifellos einiges, denn lange Zeit wurde Slowenien mit der Slowakei verwechselt, wobei die Landschaft Slawonien noch das ihre zur Verwirrung beitrug.
- Ebenso empfiehlt es sich, über die Vielfalt der Sprachen Bescheid zu wissen, ja sogar die eine oder andere wenigstens in Grundzügen zu erlernen. Man muss darauf aufmerksam machen, dass mit der Erweiterung der Europäischen Union Länder mit slawischer Sprache nun auch bei uns einziehen, wobei das slawische Element ein traditionell europäisches ist.
- Gleiches gilt für kulturelle Sensibilitäten. Wie empfindlich sind wir Österreicher, wenn einige unserer Eigenheiten nicht verstanden werden. Man muss den anderen zugute halten, dass sie die gleichen Gefühle haben. Es ist viel von Multikulturalität die Rede. Wir haben uns ganz selbstverständlich beim Essen daran gewöhnt. Das gilt nicht nur für italienische Pizza und Spaghetti, sondern auch selbstverständlich für türkisches Kebab oder die japanische und

Thai-Küche, die in Europa inzwischen zu Hause ist; mit den Repräsentanten dieser Länder tun wir uns hingegen noch sehr schwer. Auch in anderen Ländern gedeihen auf diesem Gebiet Kuriositäten: So wurden beispielsweise wegen der französischen Kritik in der Irak-Auseinandersetzung die „French fries“ in den USA zu „freedom fries“ umbenannt. Ich meine, dass es schon genügt, soviel Einfühlungsvermögen in den anderen zu haben, wie wir es uns für unsere landestypischen Eigenschaften und Spezialitäten wünschen. Das hat gar nichts mit anbiedern zu tun, im Gegenteil, es verlangt auch einen gewissen Stolz auf unsere Errungenschaften. Nebenbei gesagt, wir haben von dieser Entwicklung Europas ungeheuer profitiert.

Reichweite des Wortes

Grenzen und Brüche gilt es allerdings ebenfalls zu überbrücken. Hier ist nicht von Ökonomie zu reden, die sich ganz selbstverständlich global entwickelt, sondern vielmehr von den menschlichen Aspekten wie etwa dem der Sprache. Die Zunge reicht weiter als die Hand, hat der Pole Stanislaw Jerzy Lec gemeint.⁴

Dieser von Karl Dedecius übertragene Satz zur Reichweite des Wortes erfasst aber eine unendlich wichtige politische Weisheit. Es steht außer Frage, dass Literatur viel von dem vermittelt, was moderne Gesellschaftswissenschaften trotz aller Raffinesse der heutigen Forschungstechnik nie transportieren können: das Gefühl für Atmosphäre, geschichtliche Wurzeln und Perspektiven von Entwicklungen und letztlich ein inneres Verstehen einer Situation. Dass

⁴ S. J. Lec (* 1909 in Lemberg; † 1966 in Warschau) war ein politischer Aphoristiker.

sich unser Zeitalter mit dem Emotionalen und daher auch oft mit dem Wort trotz der allgemeinen Logorrhöe schwer tut, wird niemand bestreiten. Darin ist wohl einer der Gründe zu sehen, warum sich niemand aus dem „Westen“ für jene an Literatur interessierte, die in reichem Ausmaß in Südosteuropa gediehen ist und gedeiht. Hätte man etwa rechtzeitig den serbischen Schriftsteller und Kurzzeit-Staatspräsidenten von Miloševićs Gnaden Dobrica Ćosić⁵ früher gelesen, wäre manches an unterschiedlichem Geschichts- und Weltverständnis zwischen Serbien und dem Rest von Europa früher sichtbar geworden, auch hätte man Strategien entwickeln können, um dem zu begegnen. Ćosić hat eine fast triumphalistische Geschichtsauffassung seines Landes präsentiert, die dem Leid der Serben eine moralische Überlegenheit gegenüber Europa zugrundelegt, eine sozialistische Gesellschaftsauffassung begründet und Kampf und Krieg rechtfertigt. Persönlich bin ich überzeugt, dass diese Ignoranz des freien Europa gerade gegenüber den „Schluchten des Balkan“ sehr stark war und ist. Wahrscheinlich wurde das Bild vieler von der Erinnerung an die Karl-May-Lektüre in der Jugend geprägt, vermehrt um Horrorbilder der elektronischen Medien; so wurde ein differenziertes Urteil über diese Region verhindert.

Zweifellos war der Eiserne Vorhang auch kulturell wirksam. Nicht zuletzt ist es ein Verdienst der Helsinki-Akte und des legendären „Korb drei“ und der darin verankerten Maßnahmen,⁶ dass die Ost-West-Teilung Schritt um Schritt überwunden werden konnte.

Die Wirkungen sind aber tiefgehend und heute noch spürbar. Für Wirtschaft und Tourismus bis hin zu den politischen Beziehungen war das Jugoslawien-Titos nämlich durchaus ein selbstverständlicher Partner, während kulturell vieles zurückblieb und nicht interessierte; daher blieb uns der Blick auf die reale Situation dieser Länder verborgen. Um so überraschter sind wir heute, als es seit dem Zerfall von Jugoslawien 1991 immerhin vier Balkankriege gegeben hat, die in unterschiedlichem Ausmaß nicht nur verheerende Opfer, sondern auch bleibende Instabilitäten und oft widerwillig wahrgenommene Verpflichtungen Europas und der übrigen Welt erzeugt haben. Wir hätten es voraussehen können, wäre die Literatur dieses Raumes gelesen und für das übrige Europa übersetzt worden. Ihre Aktualität ist bedrückender denn je.

Ein besonderes Kapitel ist das Verhalten der Intellektuellen der freien Demokratien. So sehr es eine entwickelte Sensibilität gegenüber der Vergangenheit des 3. Reiches gibt, so ist doch eine weitgehende Ignoranz gegenüber den Verwerfungen im Balkan festzustellen. Die großen Romane zur Situation des geteilten Europa sind überhaupt noch ausgeblieben, die Auseinandersetzung mit der Wiedergewinnung unseres Kontinentes und seiner Gestaltungsmöglichkeit fehlt völlig. Einzig die französischen Intellektuellen haben während des Bosnienkonflikts eine Haltungsänderung ihres Staatspräsidenten François Mitterand bewirkt. Auf eine eigenartige Weise hat es zweifellos Peter Handke getan, was grundsätzliche Anerkennung verdient, wenngleich ich

⁵ D. Ćosić beschäftigt sich in seinem gesamten Werk mit dieser Problematik. Vgl. Literaturliste.

⁶ Korb 3 der OSZE-Konferenz (1975) befasste sich mit humanitären Fragen: Menschliche Kontakte, Kultur- und Informationsaustausch, Erleichterung von Familienzusammenführung, Reisen, Arbeitsbedingungen etc.

mir persönlich mit seinen Befunden über Serbien äußerst schwer tue. Auch habe ich nicht verstanden, dass er nach einer langen Zeit der Zuwendung zur slowenischen Literatur sich quasi von diesem Land und seinen Schriftstellern abrupt verabschiedet hat, um vorurteilslos zum Mitstreiter der Politik von Milošević zu werden. Man muss ihm für sein Buch⁷ aber auch dankbar sein, weil es eine der wenigen Reaktionen der europäischen Schriftsteller zu dieser Situation darstellt. Ergänzend muss gesagt werden, dass, beginnend in den 1960er Jahren, auf dem Boden der alten Habsburger-Monarchie eine gewisse literarische Auseinandersetzung mit der Region begann und noch stattfindet, die Claudio Magris mit seinem Werk über den Habsburger-Mythos in der österreichischen Literatur begonnen hat.⁸ Er wie auch Peter Esterhazy⁹ haben über die Donau als verbindendes Element in unterschiedlicher Weise geschrieben, ebenso ist einiges in der polnischen und tschechischen Literatur erschienen, das darauf Bezug nimmt. Man kann es aber durchaus nicht als eine Auseinandersetzung mit der gespaltenen politischen Situation des Kontinents verstehen, es ist vielmehr eine Mischung von Aufarbeitung und Wiederentdeckung mit einem Schuss Nostalgie und für den Balkan irrelevant.

Warum aber hat das überhaupt Bedeutung in der gegenwärtig politischen Situation? Dieser Frage möchte ich mich nicht als Literaturwissen-

schafter nähern, der ich nicht bin, sondern durchaus aus einer politischen Perspektive. Es steht außer Frage, dass Literatur in Umbruchsituationen eine unendliche Bedeutung besitzt. Was Robert Musil¹⁰ und Stefan Zweig¹¹ über ein sich verabschiedendes Europa des 19. Jahrhunderts veröffentlicht haben, hatte durchaus auch eine Vorwarnfunktion für die Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Was Ivo Andrić¹² in „Wesire und Konsuln“ über die kulturellen Brüche in Südosteuropa geschrieben hat, würde auch heute noch manchen westlichen Diplomaten helfen, politische Unterschiede zu verstehen. Robert Musil hat in seinem Essay „Hilfloses Europa“ Hinweise auf eine Situation gegeben, der nach dem 2. Weltkrieg mit einigem Erfolg auf der einen Seite des Eisernen Vorhangs gesteuert wurde. Persönlich bin ich überzeugt, dass im deutschsprachigen Raum die Fixierung der „68er Generation“ auf die Vergangenheit und das Ringen um spätmarxistische Positionen bis heute den Blick auf die Wirklichkeiten in der europäischen Nachbarschaft verstellt hat. Mag es der Traum vom „dritten Weg“ gewesen sein oder andere gesellschaftspolitische Illusionen, jedenfalls existiert eine gewisse Blindheit gegenüber Ländern, die für die heutige europäische Befindlichkeit von unendlicher Bedeutung sind. Es ist aber nicht zu spät, um sich damit auseinander zu setzen.

Ihre Bedeutung hat der Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels Karl

⁷ P. Handke, Winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien, Frankfurt/M. 1996.

⁸ C. Magris, Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur, Wien 1966; Donau – Biographie eines Flusses, Wien 1988.

⁹ P. Esterhazy, Donau abwärts, Frankfurt/M. 1995.

¹⁰ R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg 1952.

¹¹ S. Zweig, Schachnovelle, Berlin 1941.

¹² I. Andrić, Wesire und Konsuln, Wien 1945.

Dedecius im Vorwort seines Polonica-Katalogs in genereller Gültigkeit treffend beschrieben: „Die Literatur eines Volkes ist wie ein Fenster, aus dem dieses Volk den Fremden ansieht, doch dass der Fremde in den Lebensbereich dieses Volkes Einblick gewinnen kann. Unser Blick durch das offene Fenster des Buches in die geistige Wirklichkeit des Nachbarn ist notwendig und nützlich.“¹³ Es verdient nachdenkliche Überlegung, warum in unserer Informationsgesellschaft vorhandene Literatur insbesondere im Hinblick auf menschliche Erfahrungen, Vorurteile und Gefühle so wenig herangezogen wird, um ein Verständnis für das Andere, das Fremde zu erzielen. Dabei ist gerade damit die Schlüsselfrage des Miteinanderlebens in Europa berührt. Die Veränderungen der letzten Jahre bringen es mit sich, dass wir auch an den Beziehungen unserer Nachbarn neue oder vielleicht auch alte kulturelle Mechanismen erleben. Das Hereinbrechen einer bisher hermetisch abgeschlossenen Welt, die nur wenige Spuren bei uns hinterließ, hat ein ganzes Areal von neuen Spannungsmöglichkeiten eröffnet. Minderheitenkonflikte (Kosovo) und „ethnic cleansing“ (Bosnien-Herzegowina, Kroatien, etc.) sind ein dramatischer Ausdruck dessen.

Fremde, Nachbarn, Freunde

Wer ist für uns ein Fremder? Was ist das „Andere“? Wer ist als Gastfreund wohlgekommen oder gar als Freund erwünscht? Ich erinnere mich gerne an meinen Unterricht in Griechisch, wo uns ein wohlmeinender Professor darauf aufmerksam machte, wie eng benachbart das Wort für Fremder und Gastfreund sei. Auch das Lateinische

unterscheidet den Feind und den Gastfreund nur mit einem Buchstaben.

Was wir für den heutigen Zustand Europas davon lernen können, ist wohl die Unterschiedlichkeit der Beziehungen zu den Mitmenschen. Wann bezeichnen wir heute jemanden wirklich als Nachbarn? Wenn wir Haus an Haus mit ihm wohnen? Oder ist auch einer ein Nachbar, der im Nachbarland zu Hause ist, der in der Geschichte möglicherweise oft unser Schicksal geteilt hat, und mit dem uns heute wieder ein gemeinsames Interesse verbindet? Was ist uns an ihm fremd und was kennen wir? Was lassen wir an ihm fremd sein, um uns nicht mit ihm auseinanderzusetzen zu müssen? Wer ist uns als Gastfreund willkommen, und wer ist willkommen, vielleicht bleibend unser Freund zu werden?

Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen war schon lange vor 1989 notwendig. Die Problematik der Begriffe ist schon anlässlich der Auseinandersetzung um die „korrekte“ Bezeichnung für die Arbeiter aus einem anderen Land sichtbar geworden: Sollte man „Fremdarbeiter“ oder „Gastarbeiter“ sagen? Sprachempfindlichkeit ist berechtigt, meist aber hat sie an der Art der Behandlung des Menschen nichts geändert.

Das Europa des 19. Jahrhunderts hat sich da in bestimmten Schichten leichter getan, weil das Zusammenleben von Menschen vieler Sprachen in einem größeren Raum dazu geführt hat, dass jemand, der etwa in der Verwaltung Erfolg haben wollte, ganz selbstverständlich einige dieser Sprachen beherrschen musste. Manche haben sie beim Militär gelernt, andere wieder haben durch Familie und Beruf zusätzliche Kenntnisse erlangt. Daher war

¹³ K. Dedecius, Überall ist Polen, Frankfurt/M. 1974.

auch die Übersetzung von Literatur dieser Sprache selbstverständlicher als heute, obwohl es Europa im heutigen Sinn noch nicht gegeben hat.

Für ein geeintes Europa kommen aber noch zusätzliche Aspekte dazu. Wer miteinander gestalten will, muss Gespür für die Sprache des anderen und damit für seine Befindlichkeit entwickeln. Wir können nicht mehr mit der Kavalkade von Dolmetschern durch dieses Europa gehen, sondern brauchen eine gewisse sprachliche Grundausstattung. Das „Weißbuch über Bildung“ der EU verlangt daher mit Recht, dass jeder Europäer drei Gemeinschaftssprachen beherrschen muss. Die Begrenztheit der EU wird darin sichtbar, dass in diesem Weißbuch keine einzige slawische Sprache erfasst ist.

Das „Andere“ muss aber auch in der medialen Wirklichkeit von heute sichtbar werden. Es gäbe einen faszinierenden Kontrast, wenn sich der Einheitsbrei der heutigen TV-Programme mit farbigen Flecken verschiedener Kulturen aus Europa schmücken könnte. Das Theater- und Musikleben ist vielfältiger, meist jedoch einer gewissen Schicht vorbehalten. Elektronische Massenkommunikationsmittel könnten hier weitaus mehr Möglichkeiten eröffnen. Ob nicht die unter dem Einfluss der Staaten stehenden Rundfunk- und Fernsehanstalten in einem richtig verstandenen „public broadcasting“ eine lohnende Aufgabe hätten?

Positives sei auch vermerkt: Wer heute an Festen in vielen Städten Europas teilnimmt, dem wird immer wieder die Präsenz von Musik- und Tanzgruppen aus den verschiedenen Teilen Europas auffallen. Damit ist nicht billige Folklore gemeint, sondern eine Präsentation europäischer Vielfalt, die zur Selbstverständlichkeit werden kann. Auch in der Gastronomie zeichnet sich das ab,

wenngleich es da und dort Modetrends gibt. Aber es wird üblicher, verschiedene europäische Küchen zu kennen und sie auch zu genießen. Wenngleich Essen und Trinken relativ primitive Lebensäußerungen sind, ist doch auch damit schon ein Bezug gegeben. Lesen und Verstehen ist eigentlich die nächste Stufe. Bei einer bewussten und sanft durchgezogenen Strategie können wir erreichen, dass uns das Fremde nicht mehr fremd und das Andere interessant erscheint, der Gastfreund zum Nachbarn wird und wir so eine Art von europäischer Freundschaft entwickeln, ohne die der Weg der Integration und damit der Stabilität Europas nicht möglich ist.

Karl Schwarzenberg, europäischer Aristokrat, Schweizer Staatsbürger und erster Kanzler der Tschechischen Republik unter Vaclav Havel, hat einmal das Bild von Europa als einem Dorf entworfen, in dem ein Teil durch eine Mauer abgetrennt war. Nun aber haben wir Gelegenheit, nicht nur gemeinsam Straßen und Märkte, Gassen und Plätze zu bauen, für Wasser und Kanal zu sorgen, über hinreichend Arbeitsplätze und Geschäfte zu verfügen, sondern auch die Schulen und Wirtshäuser zu gestalten, für Feuerwehr und Gendarmerie Sorge zu tragen und dabei nicht ganz auf die Kirche als Symbol der Werte zu vergessen, die eine Gemeinschaft braucht, um miteinander leben zu können. Der Vorteil dieses Bildes besteht darin, dass die Verschiedenheit bleibt, denn es gibt größere und kleinere Häuser, in die wir uns unter verschiedenen Umständen zurückziehen können. Wir wissen aber, dass wir mit dem Nachbarn leben müssen, wir sind sogar daran interessiert, dass es ihm gut geht. Der Prophet Jeremia meinte einmal: „Wollet der Stadt Bestes, dann wird es euch gut ergehen!“ (Jes 29,7).

Kann man davon einen Nachbarn ausschließen? Dass die Bewohner eines Dorfes miteinander reden können und füreinander eine Sprache finden, ist dafür eine Voraussetzung – Verständigung und Verstehen sind ein Begriffspaar.

Wenn heute Europa daran arbeitet, dass wir uns über alte Grenzen hinweg die Hände reichen können, haben wir als Voraussetzung die Notwendigkeit, die Zunge, also die Sprache des Anderen zu verstehen. Das alte biblische

Bild von der Babylonischen Sprachenverwirrung mag uns jene Mahnung sein, denn dem Turmbau von Babel gleicht unsere Welt allemal, erst recht Südosteuropa. Übersetzte Literatur aus schwierigen Räumen Europas kann einem Pfingsterlebnis ähnlich werden, nämlich, dass „ein jeder den anderen in seiner Sprache reden hört“. Voraussetzung ist aber, dass man von ihr überhaupt weiß. Literatur ist immer auch ein Protokoll über Landschaften und Zeitläufe.

Literaturliste:

S. Huntington (* 1921 in New York, amerikanischer Politikwissenschaftler): *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993 p. 22; *ders.*, *Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1998; *ders.*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1998.

D. Čosić (* 1921, serbischer Schriftsteller, Staatspräsident der Bundesrepublik Jugoslawien 1992–1993): schreibt seit Jahrzehnten in Fortsetzungen im Grunde an einem einzigen großen Roman. Bisher gibt es davon 25 Teile (jeder Band hat mehrere hundert Seiten): *Der Herd wird verlöschen*, Berlin 1958; *South to Destiny*, London 1981; *A Time of Death*, London 1983; *Die Zollerklärung*, Frankfurt/M.; *Into the Battle (This Land, This Time)*, London 1983; *The Break Up of Yugoslavia*, Lausanne 1992.

P. Handke (* 1942 in Griffen, Erzähler, Dramatiker, Lyriker, Hörspiel- und Filmdrehbuchautor, Übersetzer): *Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien*, Frankfurt/M. 1996; *In einer dunklen Nacht ging ich aus meinem stillen Haus*, Frankfurt/M. 1997; *Zurüstung für die Unsterblichkeit*, Frankfurt/M. 1997; *Die Fahrt im Einbaum oder Das Stück zum Film vom Krieg*, Frankfurt/M. 1999.

C. Magris (* 1939 in Triest): *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*, Wien 1966; *Donau – Biographie eines Flusses*, Wien 1988; *Triest*, München 1987; *Weit von wo – Verlorene Welt des Ostjudentums*, 1994.

P. Esterhazy (* 1950 in Budapest): *Donau abwärts*, Frankfurt/M. 1995; *Die Hilfsverben des Herzens*, 2004.

R. Musil (* 1880 in Klagenfurt, † 1942 in Genf): *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1952.

S. Zweig (* 1881 in Wien, † 1942 in Petrópolis): *Schachnovelle*, 1941; *Die Welt von gestern*, 1942.

I. Andrić (* 1892 in Dolac/Bosnien, † 1975 in Belgrad): *Die Brücke über die Drina*, München 1945; *Das Fräulein*, 1945; *Wesire und Konsuln*, Wien 1945.

K. Dedecius (* 1921 in Lodz), *Überall ist Polen*, Frankfurt/M. 1974.

ILSE KÖGLER

Du hörst mir nicht zu

Warum es so wichtig ist, „ganz Ohr zu sein“

„Ganz Ohr sein“ – das ist ein Ausdruck der Achtsamkeit im Zusammenleben und insbesondere in der Begleitung von Menschen. Ilse Kögler, Rektorin und Professorin für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, spürt der Kunst echten Zuhörens nach: Ausgehend von der Defiziterfahrung vieler heutiger Menschen skizziert sie Bedingungen einer solchen aufmerksamen Hinwendung zum Mitmenschen, zeigt deren wirklichkeitsverändernde Kraft auf und verortet die Möglichkeitsbedingung für ein Zuhören, das Menschen ihre befreiende Sprache finden lässt, im Hören Gottes selbst. (Redaktion)

*Wohl dem, der einen Freund fand
und der zu Ohren sprechen darf,
die hören. (Sir 25,9)*

Niemand hört mir zu, keiner versteht mich! Nicht einmal Du hörst mir zu!

Wer kennt diese Klagen nicht? Vorwürfe, ironisch, enttäuscht, wütend, verzweifelt, resigniert: wie oft, zu oft haben wir das schon erlebt. Hört mir denn keiner mehr zu? Werden meine Worte nur noch als Bausteinchen in ein längst vorhandenes Puzzle eingesetzt, wo ich nicht einmal hineinpasse?

Und statt dessen muss ich wolkenbruchartig Wortkaskaden über mich ergehen lassen, obwohl ich doch auch etwas sagen wollte. Warum jetzt „Wortdurchfall“ (Logorrhoe) beim anderen, und ich selbst kann und darf meine „Bedürfnisse“ nicht loswerden? Bin ich nur der Stichwortlieferant?

Gut gemeint ist oft daneben. Warum wollen die anderen so oft wissen, was ich sagen will, bevor ich etwas sagen konnte? Geht's überhaupt noch um mich oder um den anderen, der damit seinen Krämerladen an ungefragten Patentrezepten loswerden will: Ladenhüter also?

Wie mag es einem Menschen ergehen, der unter der oft kalten Brause eines solchen Wort- und Ratschwalls aushalten muss und gar nicht leicht davonstürmen kann?

Und umgekehrt?

Ertappen Sie sich dabei? In Diskussionen und Gruppengesprächen: Noch während jemand anderer redet, bereiten Sie sich mental, gefühlsmäßig und körperlich auf eine Entgegnung vor, bewerten die Worte des Sprechenden, beziehen Gegenposition, differenzieren oder stimmen zu, weil ein Reizwort Sie schon gekitzelt hat? Antworten also, noch bevor die Fragen formuliert sind! Was wird da oft alles Mögliche getan, bis auf eines nicht: Zuhören. Vor lauter Defensive, vor lauter „Eh-schon-wissen“, vor lauter Ich kein Blick und kein Ohr mehr für ein oder für das Du, das einem als Gegenüber begegnen will.

„Reden ist ein Bedürfnis, Zuhören eine Kunst“ mahnte Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832). Die Fähigkeit, „ganz Ohr zu sein“, dürfte zu keiner Zeit selbstverständlich gewesen sein. „Denn wer hört uns je in aller Welt, ob Freund und Lehrer, Bruder, Vater, Mutter, ob Schwester, Nachbar, Sohn...? Zu

wem kann jemand sagen: Hier bin ich? Sieh die Nacktheit, sieh hier Wunden, geheimes Leid, Enttäuschungen, Zagen, Schmerz, unsagbaren Kummer, Angst, Verlassenheit! Hör einen Tag mich, eine Stunde bloß, nur einen Augenblick, auf dass ich nicht vergeh im Grauen wilder Einsamkeit!"¹ Bereits im 1. Jahrhundert hat Seneca, Staatsmann, Philosoph und Poet zugleich, dieses Lamento verfasst. Er wusste, wovon er sprach.

Es geht doch darum – durch alle Zeiten hindurch: Wer hört und versteht mich, so wie ich bin? Wer hört, was ich sagen will, vielleicht auch das, was ich nicht ausspreche, noch nicht aussprechen kann? Wer begegnet mir, indem er mir zuhört und sich von meinem Wesen betreffen lässt, eine Stunde bloß, einen Augenblick? Ein Wunsch, dessen Erfüllung nicht selbstverständlich ist. Nicht einmal an den Orten, die sich dafür bevorzugt anbieten, also in der Familie oder im Freundeskreis, wenn es die überhaupt für alle gibt. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in verschiedenen Beratungsstellen können ein Lied davon singen und es mit Zahlen untermauern. Nur innerhalb von drei Monaten wählten beispielsweise 36 552 Kinder und Jugendliche die Nummer 142 der Österreichischen Telefonseelsorge, davon 6 615 in Oberösterreich. Ihre Klage: Niemand hört mir zu! Niemand nimmt mich ernst! Niemand hat Zeit für mich! Dahinter stehen

„Isolierungsgefühle und Beziehungsprobleme“. Schon 13-Jährige verzweifeln, „weil sie keinen Freund oder keine Freundin haben. Mit den Eltern können sie über ihre Probleme offenbar nicht reden“², berichtet Manja Lehner, die Leiterin der Linzer Telefonseelsorge.

Zuhören kostet Zeit

Und diese Ressource konkurriert mit den vielfältigen Arbeitsaufgaben im Berufsleben, den umfangreichen Lehrplänen in der Schule, dem Leistungsdruck in der Wirtschaft oder sonst wo, kurz: Zuhören steht in Konkurrenz zu jeglicher Funktionalität. Und wer von uns muss nicht funktionieren? Auch dieser Erwartungshaltung wegen haben wir das Sehen und auch das (Zu-)Hören verlernt oder schätzen es als sekundär, sogar als Luxus ein.³ In einer ausdifferenzierten, hektischen und kurzlebigen Welt ist die vielerorts beklagte Unfähigkeit des Zuhörens auch ein Symptom für den Verlust kommunikativer und kontemplativer Fähigkeiten in unserer Gesellschaft insgesamt. Verändern wird sich die Fähigkeit zum Zuhören weniger durch Absolvierung freiwillig besuchter oder verordneter Kurse als vielmehr durch eine Veränderung der Lebenseinstellung, verbunden mit Neugier und der Bereitschaft, sich auf das Entdecken des Anderen – auch des Fremden – einzulassen. Eine

¹ Zit in: Christine Knappert, Schwierigkeiten in der Kommunikation von Jugendämtern und Familiengerichten mit den streitenden Parteien, in: http://www.pappa.com/ja/bb_knapp.htm

² OÖN, 4. 6. 2004, 23.

³ Ich höre seit meiner Zeit als Schülerin Lehrer wie Lehrerinnen klagen, sie kämen mit dem Lehrplan „nicht durch“. Ob dies mit ein Grund ist, dass Äußerungen von SchülerInnen vom Lehrer/von der Lehrerin bloß selektiv gehört werden, nämlich nach brauchbaren Stichworten für den gegenwärtigen oder den nächsten geplanten Unterrichtsschritt?

Implizit ist der vorgegebene Lehrplan auch eine Entschuldigung dafür, störende, weil nicht zum unmittelbaren Sachinhalt gehörende Kommunikationsvorgänge im Klassengeschehen hintanstellen zu müssen. Die Spannung zwischen dem, was vorgegeben ist, und dem, was die Situation erfordert, ist nur schwer aufzulösen. Fest steht allerdings: Betroffenheiten und Störungen bahnen sich ihren Weg mit Vorrang.

Entschleunigung des eigenen Lebens (wenigstens partiell) wird dafür vonnöten sein.⁴ In den Worten von Thomas Mann: „Heilige den Augenblick! Gib ihm Helligkeit, Bedeutung, Gewicht durch Bewusstsein, durch redlich-würdigste Erfüllung.“⁵

Das Ergebnis? Sich für einen Menschen Zeit zu nehmen, zeigt, dass ich ihn sehe, ernst nehme und schätze. Auf der Basis dieses Beziehungsangebot wächst Vertrauen – ein Grundbedürfnis jedes Menschen.

Zuhören ist etwas Besonderes

Zuhören? „Das ist doch nichts Besonderes, wird nun vielleicht mancher Leser sagen, zuhören kann doch jeder. Aber das ist ein Irrtum. Wirklich zuhören können nur ganz wenige Menschen. Und so wie Momo sich aufs Zuhören verstand, war es ganz und gar einmalig.“

Momo konnte so zuhören, daß dummen Leuten plötzlich sehr gescheite Gedanken kamen. Nicht etwa, weil sie etwas sagte oder fragte, was den anderen auf solche Gedanken brachte, nein, sie saß nur da und hörte einfach zu, mit aller Aufmerksamkeit und aller Anteilnahme. Dabei schaute sie den anderen mit ihren großen, dunklen Augen an, und der Betreffende fühlte, wie in ihm auf einmal Gedanken auftauchten, von denen er nie geahnt hatte, dass sie in ihm steckten.

Sie konnte so zuhören, daß ratlose oder unentschlossene Leute auf einmal ganz genau wußten, was sie wollten. Oder daß Schüchterne sich plötzlich frei und mutig fühlten. Oder daß Unglückliche und Bedrückte zuversichtlich und froh wurden. Und wenn jemand meinte, sein Leben sei ganz verfehlt und bedeutungslos und er selbst nur irgendeiner unter Millionen, einer, auf denen es überhaupt nicht ankommt, und er ebenso schnell ersetzt werden kann wie ein kaputter Topf – und er ging hin und erzählte alles das der kleinen Momo, dann wurde ihm, noch während er redete, auf geheimnisvolle Weise klar, daß er sich gründlich irrte, daß es ihn, genauso wie er war, unter allen Menschen nur ein einziges Mal gab und daß er deshalb auf seine besondere Weise für die Welt wichtig war. So konnte Momo zuhören!“⁶

Was macht Momo, Michael Endes bezaubernde Romanfigur, so Besonderes? Sie signalisiert, dass sie hören will, was die Erzählenden ihr eröffnen. Sie akzeptiert sie mit ihren Empfindungen. Sie überlässt ihnen die Entscheidung, was sie mitteilen wollen. Bereits dieses *passive Zuhören*⁷ bringt Menschen dazu, über das zu sprechen, was sie bekümmert. Momo schenkt den Erzählenden ihr Interesse und ihre volle Aufmerksamkeit. Die anderen sind im Mittelpunkt. Das signalisiert sie. Durch die Wohltat der Annahme wird ihnen das Selbstvertrauen gestärkt, eine individuelle Lösung für das eigene Problem zu finden.

⁴ Vgl. Karl Heinz Braun, Rezension zu Karlheinz A. Geissler, Vom Tempo der Welt – und wie man es überlebt, ThPQ 152 (2004), 311.

⁵ Thomas Mann, Lotte in Weimar. Mann-Gesamtausgabe, Bd. Königliche Hoheit/Lotte in Weimar, Frankfurt/M. 1986, 630.

⁶ Michael Ende, Momo. Oder: Die seltsame Geschichte von den Zeit-Dieben und von dem Kind, das den Menschen die gestohlene Zeit zurückbrachte, Stuttgart 1973, 15f.

⁷ Vgl. auch die Definitionen zu passivem Zuhören von Thomas Gordon, der – inspiriert durch seinen Doktorvater und Freund Carl F. Rogers – Ratgeber schrieb, durch welche die zwischenmenschlichen Beziehungen in vielen Lebensbereichen (Familie, Schule, Arbeitsbereich, Gesundheitswesen) verbessert werden sollten, zum Beispiel Thomas Gordon, Familienkonferenz. Die Lösung von Konflikten zwischen Eltern und Kind, Hamburg 1972; ders., Familienkonferenz in der Praxis, Hamburg 1978; ders., Lehrer-Schüler-Konferenz, Reinbek 1981; ders., Patientenkonferenz, Reinbek 1997.

Zuhören ist heilsam

Bei so manchem Einkauf älterer Menschen⁸ geht es weniger um den Erwerb eines neuen Produktes als um die Suche nach Menschen, denen Erlebtes und Widerfahrendes erzählt werden kann. Das spüren VerkäuferInnen und wissen gleichzeitig, dass sie nicht zum Zuhören angestellt wurden. Der Frust ist vorprogrammiert, und zwar auf beiden Seiten. Reklamationen und Umtauschaktionen sind typisch für das Leben selbst: wieder wurde ich nicht verstanden, wurde mir nicht zugehört. Zuhören ist eine aktive Leistung, eine unschätzbare Qualität, die heilsam sein kann. Das bestätigen all jene, die in ihrem Umfeld Menschen haben, die zuhören können. In der Seelsorge wird erfahren, wie erlösend es für viele Menschen ist, wenn sie, oft nach vielen Jahren, eine Person finden, die ihnen zuhört, der sie ihre Leidens- oder Schuldgeschichte erzählen können. „Das Befreiende und Identitätsstiftende ist nicht allein das Erzählen, sondern vor allem die Tatsache, daß hier erstmals im Leben jemand in einer Weise zuhört, die das Erzählen erst ermöglicht.“⁹

Um die heilsame Qualität des Zuhörens wissen auch therapeutische Verfahren, wie zum Beispiel der personzentrierte Ansatz von Carl R. Rogers.¹⁰ Rogers versteht unter Hören das Aufnehmen der Worte, Gedanken, Gefühlsnuancen und deren persönlicher Be-

deutung, ja sogar der Bedeutung, die unterhalb der bewussten Intention des /der Sprechenden liegen. Zuhören ist nicht gleichzusetzen mit Passivität oder gar Interesselosigkeit. Es geht nicht bloß darum, Kenntnis von dem zu nehmen, was auf der Wortebene gesagt wird. Es geht um eine sensible Anteilnahme, die zu verstehen versucht, was gemeint ist. Das gilt für alle Beteiligten.

Rogers kam über persönliche Erfahrungen zu solchen Erkenntnissen. In seinen eigenen Krisen begegneten ihm Personen, die fähig waren, ihn anzuhören, und die imstande waren, seine Botschaft ein bisschen tiefer zu erfassen, als er es selbst konnte. „Diese Menschen haben mich gehört, ohne mich zu beurteilen, mich zu diagnostizieren, mich abzuschätzen, mich zu bewerten. Sie haben einfach zugehört und geklärt, auf allen Ebenen, auf denen ich mit ihnen in Beziehung trat, auf mich reagiert. Ich kann bezeugen, dass es verdammt gut ist, wenn man in seelischer Not ist und jemand einen wirklich hört, ohne über einen zu richten, ohne zu versuchen, die Verantwortung für einen zu übernehmen und ohne einen nach seinen Vorstellungen zu formen. In solchen Momenten hat das die Spannung in mir abgebaut. Dadurch wurde es mir möglich, die erschreckenden Gefühle von Schuld, Verzweiflung und Verwirrung zu offenbaren, die ein Teil meiner Erfahrung sind. Wenn man mir zugehört und mich verstanden hat,

⁸ Oder auch jüngeren in anderen Kulturen, zum Beispiel des südlichen Mittelmeerraumes. Hier sind jedoch auch VerkäuferInnen meist entsprechend eingestellt.

⁹ *Stephanie Klein*, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (Hearing to Speech). Zur Entdeckung einer theologischen Kategorie, in: *Pastoraltheologische Information* 17 (1997), 285f.

¹⁰ Vgl. zum Beispiel *Carl R. Rogers*, Die Klientenzentrierte Gesprächstherapie, München 1972; *Carl R. Rogers*, Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten, Stuttgart 1973; *Peter F. Schmid*, Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg 1989 (Diese Einführung basiert auf der an der KTU Linz im Fach Pastoraltheologie approbierten Dissertation des Autors: *Peter F. Schmid*, Seelsorge als personale Begegnung. Grundlagen einer personzentrierten Pastoral, Linz 1989).

dann ist es mir möglich, meine Welt auf neue Weise zu sehen und weiterzumachen. Es ist erstaunlich, wie Dinge, die unlösbar erscheinen, lösbar werden, wenn jemand zuhört; wie sich Verwirrungen, die unentwirrbar scheinen, in relativ glatt fließende Ströme verwandeln, wenn man gehört wird.“¹¹ Zuhören bedarf einer Achtsamkeit, einer inneren Haltung. Zuhören ist keine bloße Technik, wie das manch schnell geschriebener Kommunikationsratgeber suggeriert. Respekt vor der Selbstbestimmung und Würde der Menschen sowie die Zuversicht auf ihre Entwicklungs- und Wachstumsfähigkeit gehören wesentlich zu dieser Haltung.¹² So erst geschieht eine personale Begegnung. Diese Anliegen von Rogers für eine verständnisvolle, hilfreiche und unterstützende Gesprächsführung sind inzwischen so selbstverständlich, dass sein Name oft gar nicht mehr genannt wird. Die Praxis des täglichen Umgangs dagegen zeigt vielerorts einen anderen Befund.

Worauf es ankommt?

Darauf kommt es beim Zuhören wirklich an: auf *Echtheit*, *Wertschätzende Anteilnahme* und *„Einführendes Verstehen“*.

– *Echtheit* (Authentizität, Kongruenz) bedeutet, sich in seinem Verhalten und

in seinen Aussagen als die Person zu zeigen, die man tatsächlich ist. Es ist eine Haltung, die den anderen nicht täuscht, sich selbst und dem anderen nichts vormacht, nichts vorspielt und keine (professionelle) Fassade zur Schau trägt. Nicht das Amt, die Rolle oder die Funktion stehen im Vordergrund, sondern die Person in ihrer Authentizität. Inneres Erleben und äußeres Verhalten stimmen überein (sind kongruent). Gegenüber einem solchen Menschen weiß man, wie man dran ist, die Person ist glaubwürdig und glaubhaft.¹³ Authentische Menschen sind offen sich selbst gegenüber und gegenüber ihren Gesprächspartnern. Sie nehmen die Angst davor, sich bloßzustellen, und fördern Kreativität wie Verantwortungsbewusstsein. Voraussetzungen für Glaubwürdigkeit sind ein hohes Maß an Bewusstheit und Selbsterfahrung. Nicht die Selbsttäuschung, sondern die Wahrheit macht frei (vgl. Joh 8,32).

– *Wertschätzende Anteilnahme* zeigt sich in positiver Aufmerksamkeit und Annahme des anderen. Verständlich wird dies an seinem Gegenteil: Wenn eine Wertschätzung an bestimmte Bedingungen geknüpft wird, zum Beispiel: „wenn du mir nicht widersprichst...“, „wenn du in der Pfarre bestimmte Aufgaben übernimmst ...“ –, also: „wenn du es mir recht machst, bist du recht“. Unbedingte Wertschätzung heißt nicht,

¹¹ Carl R. Rogers, *Der neue Mensch*, Stuttgart 2003, 23. Viele der Freunde wie Klienten von Carl Rogers sagten, er sei der beste Zuhörer, den sie getroffen hätten.

¹² Rogers räumte mit dem Gedanken auf, dass Experten anderen Menschen sagen können, wie sie ihr Leben führen sollen beziehungsweise dass diese wissen, worum es geht, und das dann anderen Menschen beibringen können. Er ging von der Vorstellung aus, dass Menschen die Fähigkeit in sich haben, ihr Leben selbst verantwortlich zu gestalten und von dieser Fähigkeit Gebrauch machen können. Vgl. im folgenden auch Peter F. Schmid, *Personale Begegnung* (s. Anm. 10), 119ff und Peter F. Schmid, *Personenzentrierte seelsorgliche Beratung und Begleitung im Einzelgespräch*, in: Konrad Baumgartner/Wunibald Müller, *Handbuch für das seelsorgliche Gespräch*, Freiburg 1990, 78–80.

¹³ Ein Missverständnis von Authentizität ist es, alles zu sagen, was einem in den Sinn kommt. Wie Rogers spricht auch Ruth Cohn von selektiver Authentizität und meint damit: „Was immer ich sage, soll echt sein; aber nicht alles, was echt ist, muss ausgesprochen werden.“ Gradmesser ist für sie ist die Werthaltung: „Ehrfurcht gebührt allem Lebendigen und seinem Wachstum. Respekt vor dem Wachstum bedingt bewertende Entscheidungen.“ In: Alfred Farau/Ruth Cohn, *Gelebte Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven*, Stuttgart 1983, 357.

dass mir alles gefallen muss, was ich da höre, dass ich keine Wünsche äußern darf oder mir ohnehin alles gleichgültig ist, was mein/e Gesprächspartner/in sagt. Auf jeden Fall habe ich davon auszugehen, dass er oder sie ein eigenständiger, ein entscheidungsfähiger Mensch ist mit eigenen Gefühlen und Erfahrungen. Unbedingte Wertschätzung ist eine Haltung, die aus der Einstellung resultiert, dass jeder Mensch wertvoll ist und Potenzial zum Wachstum hat. Das Andersein des Anderen wird nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung der eigenen Person gesehen.

– *Einführendes Verstehen* ist zum einen die Konsequenz aus der geschilderten Wertschätzung, zum anderen eine Voraussetzung für sie. Wenn ich den anderen/die andere wertschätze, dann interessiere ich mich für seine/ihre Erlebniswelten, für sein/ihr Leben. Ich versuche, mit seinen beziehungsweise ihren Augen zu sehen, mit seinen/ihren Ohren zu hören, mit seinen/ihren Gedanken zu denken. Diesen Vorgang drückt ein indianisches Sprichwort so aus: „Wenn du mich verstehen willst, dann musst du einen Tag lang in meinen Mokassins gehen.“ Einführendes (empathisches) Verstehen entsteht durch *aktives Zuhören*, das zu verstehen versucht, was der Sprecher/die Sprecherin ausdrücken will. Es bleibt nicht auf der Sachebene stehen, sondern hört auf die eigenen Empfindungen ebenso wie auf die des anderen. Aktives Zuhören bedeutet, jemanden (sich) „aus-sprechen“ zu lassen. Es bewertet nicht, sondern versucht, den anderen so zu ver-

stehen, wie er sich selbst sieht. Dazu müssen die eigenen Wahrnehmungen überprüft werden. „Zuhören bedeutet auch nicht, einfach zu schweigen, während der andere redet. Soll es zu einem richtigen Verständnis führen, wird zwischendurch die Kommunikation darüber, ob das Aufgenommene dem Gemeinten entspricht, unabdingbar sein (‚reflektierendes Zuhören‘). Solcherart lässt sich auch das ‚Verhören‘ und das ‚Überhören‘ vermeiden.“¹⁴

Nicht zuletzt birgt aktives Zuhören ein gewaltiges Veränderungspotenzial, weil dem oder der anderen durch vermehrte und lebendige Selbst-Wahrnehmung ein größerer Spielraum an Möglichkeiten bewusst wird, mit Konflikten im eigenen Leben umzugehen.

Zuhören als Ermächtigung zum Sprechen

Die amerikanische Theologin Nelle Morton (1905–1987) entdeckte in ihrer Arbeit in Frauengruppen eine bestimmte Weise des Hörens als authentische Artikulation von Erfahrungen von Frauen: „*hearing to speech*“¹⁵. Die Schlüsselsituation: In einer kleinen Gruppe von Frauen, die einander ihre Lebensgeschichten erzählten, begann eine eher still und furchtsam wirkende Frau zögernd, Teile ihres Lebens zusammenzufügen. Zum Vorschein kamen schmerz- und leidvolle Erinnerungen. „Als sie den Punkt des quälendsten Leidens erreichte, bewegte sich keine. Keine unterbrach sie. Keine beeilte sich, sich um sie zu kümmern.

¹⁴ Peter F. Schmid, *Personale Begegnung*, a.a.O., 142.

¹⁵ Vgl. Nelle Morton, *The Journey is Home*, Boston 1985 (First digital-print edition 2001). Vgl. im Folgenden auch Stephanie Klein, *Hören als Ermächtigung zum Sprechen (Hearing to Speech)*. Zur Entdeckung einer theologischen Kategorie, in: *Pastoraltheologische Information* 17 (1997), 283–297. Klein ist es m.E. hervorragend gelungen, die Grundgedanken und Thesen von „*Hearing to Speech*“ prägnant darzustellen.

Keine kürzte den Weg ihrer Erfahrung ab. Wir saßen einfach da. Wir saßen in einer mächtigen Stille.“¹⁶ Die befreiende Erfahrung der erzählenden Frau lag darin, gehört worden zu sein: „Ihr habt mich gehört, ihr habt mich den ganzen Weg gehört ... Ich habe das seltsame Gefühl, ihr habt mich gehört, bevor ich begonnen hatte. Ihr habt mich zu meiner eigenen Geschichte gehört. Ihr habt mich zu meiner eigenen Sprache gehört.“¹⁷ Ordnete Nelle Morton diese Erfahrung zunächst noch als singuläre ein, wiederholte sie sich immer wieder in kleinen Frauengruppen. Ein tiefes Hören fand bereits vor dem Sprechen statt – ein Hören, das weit mehr war als genaues Zuhören. Dieses Hören nahm den ganzen Körper in Anspruch und rief eine neue Sprache, eine neue Schöpfung hervor.¹⁸ Morton charakterisiert dieses Hören als einen Akt, der nicht nur die Worte, sondern auch die Person aufnimmt, die sie ausspricht.¹⁹ Es ist ein Hören, das nicht bewertet und beurteilt, sondern die Erfahrungen der Sprecherin respektiert. Dennoch muss sich die Hörende weder mit der Sprecherin identifizieren, noch in allem mit ihr übereinstimmen. „Sie mag Unrecht haben. Sie mag krank sein. Die

Frauen mußten nicht mit ihr einig sein, aber sie konnte gehört werden.“²⁰ Solch ein Hören wird als heilsam und zum Sprechen ermächtigend erlebt, weil es nicht das „öffentliche Forum“ repräsentiert. Oft wirken gesellschaftliche Normen und Maßstäbe im Bewusstsein der Sprecherin als Kontrollinstanz bereits vor dem Formulieren. Morton konnte hingegen immer wieder feststellen, dass die Erfahrung, von anderen Frauen zur eigenen Sprache gehört zu werden, einen neuen Prozess einleitete. Die Frauen begannen sich und andere neu wahrzunehmen und neu zu hören. Diese Entdeckung machte ihnen nicht nur Freude, sondern trug zum Aufbau einer neuen Identität bei. „Sie begannen, sich eine neue Art von Mut anzueignen, um die Zukunft zu erkunden, ohne auf die Information einer bekannten Geschichte zurückzugreifen, und mit einer neuen Fähigkeit das auszudrücken, was niemals zuvor zur Sprache gekommen war. Sie begannen sich selbst als Person von Wert zu begreifen, die ihr eigenes Leben in die Hand nehmen und für es verantwortlich sein konnten.“²¹

In der Beschreibung des tiefen Hörens, das bereits vor dem Sprechen stattfin-

¹⁶ Klein, ebd., 289; amerik. Original: Morton, *The Journey is Home* (s. Anm. 15), 127.

¹⁷ Klein, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (s. Anm. 16), 289, amerik. Original: Morton, *The Journey is Home* (s. Anm. 15), 127.

Im Englischen gibt es für das Verb „hören“ zwei gebräuchliche Ausdrücke: „to listen“ und „to hear“. Während „to listen“ ein bewusstes Bemühen ist, etwas zu hören, ist „to hear“ oftmals ein unbewusster Akt, ein wahrnehmendes Hören. Beispiel: If you listen hard, you can hear the sea (wenn du genau hinhörst, kannst du das Meer hören). „Gehört werden“ wird immer mit dem Verb „to hear“ ausgedrückt: I want to be heard (ich möchte gehört werden). Angloamerikanische Feministinnen haben den – zugegeben zynischen – Spruch geprägt: „Men listen but do not hear“. „Hearing“ ist für viele von ihnen ein weiblicher Wesenszug, „listening“ ein männlicher.

¹⁸ Vgl. Morton (s. Anm. 15), 127f: „... a depth hearing that takes place before the speaking – a hearing that is far more than acute listening. A hearing engaged by the whole body that evokes speech – a new speech – a new creation.“ Morton schließt diese Ausführungen, indem sie mittels der dafür „genialen“ englischen Grammatik nochmals ausdrückt, dass Hören dem Sprechen vorausgeht: „The woman had been heard to her own speech.“ (s. Anm. 15), 128.

¹⁹ Vgl. Morton, *The Journey is Home* (s. Anm. 15), 17: „Hearing became an act of receiving the woman as well as the words she was speaking“.

²⁰ Klein, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (s. Anm. 16), 291, amerik. Original: Morton, *The Journey is Home* (s. Anm. 15), 18.

²¹ Klein, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (s. Anm. 16), 298f.

det, ist m.E. eine gewisse Strukturähnlichkeit mit C. Rogers Ausführungen zu wertschätzender Anteilnahme und einfühelndem Verstehen des anderen zu erkennen. Im Unterschied zu Rogers begründet und reflektiert Nelle Morton die befreiende Erfahrung des Gehört-Werdens theologisch:

Gott als Hörende/r

Nelle Morton führt aus, dass Gott selbst ermöglichender Urgrund dieses Hörens zu einem neuen authentischen Sein ist. Gott ist als „er“ und als „sie“ Hörende/r, der/die Menschen zu ihrer eigenen unverstellten Sprache, zu ihrem befreiten Sein hört. Gott hört und ermöglicht dadurch dem Menschen den Raum, seine eigene Sprache zu finden. „Wir erfuhren Gott, als Geist, die Menschen zur Sprache hörend – zu einer neuen Schöpfung. Das WORT kam als menschliches Wort, als menschlicher Ausdruck der Menschlichkeit. Der schöpferische Akt des Geistes war nicht, das WORT zu sprechen, sondern zu hören, den geschaffenen Menschen zum Sprechen zu hören.“²² Die Erfahrung, die hinter dieser Aussage steht – und so wird es inzwischen verstanden: Gott spricht nicht nur den Menschen in die Existenz, Gott hört auch den Menschen in die Existenz. Gott rettet und befreit den Menschen, indem er/sie

ihn zu befreitem Sein hört und annimmt.²³ Die Konsequenz für die Verkündigung: Bereits Hören ist ein Akt der Verkündigung. Ein „performatives“ Hören lässt den Inhalt der Verkündigung geschehen. Die Worte, in denen die Botschaft formuliert wird, wachsen aus dem Dialog zwischen Menschen, die einander in ihrer authentischen Sprache hören. Von diesem Verständnis her ist Seelsorge heilendes, weil „empfangendes“ Hören, annehmendes Dasein. Eine Praxis, die für SeelsorgerInnen längst selbstverständlich ist, die anerkennen, dass der Geist Gottes bereits vor jeder expliziten Verkündigung im anderen Menschen wohnt. Weil der Mensch eine Schöpfung Gottes ist, von Gott angenommen ist, ist es nur konsequent, dass ihn der/die Seelsorger/in voll Achtung zu eigenem Sprechen hört, ihn dazu ermächtigt. Erst in dieser Haltung wird eine Begegnung möglich, eine wechselseitige und herausfordernde Unterstützung der Christen und Christinnen in ihrem Glauben.²⁴

Es gibt keine Person, gleich welchen Alters, welchen Geschlechts oder welcher Religion, der die Erfahrung, zum Sprechen ermächtigt zu werden, in ihrer Sprache gehört zu werden, nicht gut tut. Menschen wachsen und reifen, wenn sie gehört werden. Sie lernen, sich auf andere einzulassen, weil sich jemand auf sie eingelassen hat, sie als

²² Klein, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (s. Anm. 16), 294, amerik. Original: Morton, *The Journey is Home* (s. Anm. 15), 82. Vgl. hier bes. auch Klein (s. Anm. 16), 293ff.

²³ Morton fragt kritisch theologische Konzeptionen an, die allein das sprechende Subjekt und den sprechenden Gott in den Mittelpunkt ihrer Reflexion stellen. Für sie verlieren sie vor dem Erfahrungshintergrund der Frauen ihre Allgemeingültigkeit. Vgl. dazu Morton, *The Journey is Home* (s. Anm. 15), 54. Vgl. auch im Folgenden Klein (s. Anm. 16), 295f.

²⁴ In den letzten Jahrzehnten wurde das Seelsorgeverständnis bedeutsam weiterentwickelt: Angestoßen durch theologische Reflexion, personale Anthropologie und Humanistische Psychologie wird Seelsorge nicht als Belehrung und Betreuung, auch nicht als Beratung, sondern als Begegnung verstanden. So ist in erster Linie „jeder Christ Seelsorger, jede Christin Seelsorgerin.“ Vgl. Peter Schmid, *Personale Theologie – personale Seelsorge. Zum Diskurs zwischen Theologie bzw. Seelsorge und dem Personenzentrierten Ansatz*, in: <http://www.pfs-online.at/papers/paper-theol-PERSON.htm>

eigenständige Person wahr- und ernst genommen hat.

Zuhören ist wechselseitiges Beziehungsgeschehen. In vielem, was artikuliert wird, erkennen die Hörenden eigene Erfahrungen. Zuhören konfrontiert ebenso mit Neuem, mit anderen Perspektiven. Es beinhaltet immer auch die Offenheit gegenüber dem Ausgang des Erzählten. Darin birgt

sich Verunsicherung. Die Dynamik, die diesem Prozess innewohnt, fordert beim Zuhörenden eine Bereitschaft des Sich-Zurücknehmens und die Fähigkeit, Schweigepausen auszuhalten.

Was wäre Beethovens „Schicksalssymphonie“ ohne die Generalpausen? In ihnen bauen sich die nächsten Töne auf – aber nur für die Hörenden!

KARL GABRIEL

Religionen im öffentlichen Raum

Perspektiven für Europa

1. Religion: mit Gewalt zurück in die Öffentlichkeit?

Die Säkularisation von 1803 hat der Semantik der Zurückdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften in den Raum des Privaten ihren Namen gegeben.¹ Zweihundert Jahre später mehren sich die Stimmen, die von einem Paradigmenwechsel hinsichtlich der Frage nach der Säkularisierung und Privatisierung der Religion sprechen. Den letzten Anstoß zum Umbau der Wahrnehmungs- und Denkmuster scheinen die Ereignisse des 11. September 2001 gegeben zu haben. Die ausdrückliche Berufung auf göttliche Missionen seitens der sich zum Islam bekennenden Terroristen wie seitens der einzig verbliebenen Weltmacht im Kampf gegen den Terrorismus hat die religiöse Sprache endgültig in das Zentrum weltpolitischer Öffentlichkeit gerückt. Der spektakuläre Riss des Wahrnehmungsschleiers in Sachen Religion hat unvermittelt das Scheinwerferlicht der Weltöffentlichkeit auf die vielen erbitterten Konflikte in der Welt gerichtet, in denen die jeweiligen Kombattanten sich auf eine religiöse Semantik berufen. In den Geistes- und Sozialwissenschaften hat ein hektisches, in einer Vielzahl von Publikationen sich niederschlagendes Unterfangen begonnen, die neue Situation in

Sachen Religion auf den Begriff und in den Rahmen einer angemessenen Deutung zu bringen. Für Europa im Verhältnis zur übrigen Welt lässt sich eine gewisse Umkehr der bisherigen Frage- richtung beobachten. War man bisher gewohnt, den europäischen Weg einer weitgehenden Privatisierung der Religion als die zu erwartende Regel für alle modernen Gesellschaften anzunehmen und alles andere als die Ausnahme zu betrachten, so geht es jetzt um die Frage, wie die europäische Ausnahme privatisierter Religion von der Regel weltweit öffentlich sichtbarer und wirksamer Religionen zu erklären sei.

Aktuell rücken damit zwei Fragen in das Zentrum des Interesses, die dringend einer weiteren Sichtung und Klärung bedürfen:

- Wie lässt sich angesichts des augenscheinlichen „Öffentlich-Werdens“ von Religion ein Verständnis von öffentlicher Religion gewinnen, das den Phänomenen gerecht wird und das Perspektiven für eine normativ wünschbare Rolle der Religion in der modernen Öffentlichkeit entwickelt?
- Wie steht es in Europa tatsächlich um die Sache öffentlicher Religion? Ist die Religion wirklich in so hohem Maße privatisiert, wie es der bisher geltende wissenschaftliche „common sense“ annimmt?

¹ Festvortrag anlässlich der Thomas-Akademie der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz am 22. Jänner 2004. Hier und im Folgenden greife ich zurück auf Gedanken und Ausführungen in: Karl Gabriel (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Band 44, Münster 2003.

Auf beide Fragen möchte ich in den folgenden Ausführungen Antwortversuche geben, die zur Orientierung auf dem kontroversen Feld öffentlicher Religion in Europa beitragen sollen.

2. Religion im öffentlichen Raum

Die Klärung der ins Zentrum der Diskussion um die Säkularisierung der Gesellschaft in Europa geratenen Frage nach dem öffentlichen Status und der öffentlichen Rolle der Religion setzt eine Verständigung darüber voraus, was man unter Öffentlichkeit und öffentlicher Religion in Differenz zu privater Religion jeweils verstehen will. In der Differenz von privat und öffentlich fließen schwer zu trennende Faktoren gesellschaftsstruktureller und normativer Art zusammen. Auf der einen Seite bilden unterschiedliche gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozesse die Grundlage für die Differenz von Öffentlichkeit und Privatheit in modernen Gesellschaften; auf der anderen Seite entstehen und entwickeln sich die unterschiedlichen Räume und Sphären des Privaten und Öffentlichen nicht ohne das individuelle und kollektive Handeln von Akteuren und deren Interessen und Wertungen, mit denen sie sich auf die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse beziehen, sie zu befördern oder sie zu überwinden suchen. Die Religion bildet eine der zentralen Arenen in der Auseinandersetzung um die Konstitution und die Grenzen des Privaten und Öffentlichen in modernen Gesellschaften.

Es lassen sich drei einander überlagernde Prozesse unterscheiden:

- die Ausdifferenzierung einer Welt des Privaten, Häuslichen, schließlich Persönlichen und Intimen in modernen Gesellschaften im Gegenüber zur Welt des Öffentlichen und Unpersönlichen;
- die Ausdifferenzierung einer Sphäre des öffentlichen Rasonnements und der öffentlichen Meinung als Ort der Selbstverständigung und Selbststeuerung moderner Gesellschaften;
- die Ausdifferenzierung eines Raums medialer Öffentlichkeit als Ort einer Spiegelintegration moderner, funktional ausdifferenzierter Gesellschaften.

3. Strukturelle Ausdifferenzierung des Privaten und die Rolle der Religion

Im Entstehungsprozess des Privaten, Häuslichen und Persönlich-Intimen im Gegenüber zum Öffentlichen in modernen Gesellschaften spielt eine Reihe von Komponenten eine Rolle, die sich wechselseitig verstärken. Die Welt der Arbeit, des Betriebs als Teil des modernen rationalen Kapitalismus im Sinne Max Webers trennt sich von der Welt des Privaten im Sinne familiärer Häuslichkeit.² Mit weitreichenden Folgen bis in die Zuschreibung geschlechtsspezifischer Charaktere hinein wird im Bürgertum die Welt der neu sich ausbildenden Häuslichkeit als „natürlicher“ Raum eines spezifisch weiblichen Le-

² Max Weber spricht von der „Entstehung des bürgerlichen Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Organisation freier Arbeit“ (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988 [zuerst 1920], 10). Der darin zum Ausdruck kommenden Rationalisierung korrespondiert für Weber auf der anderen Seite, „dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander“ (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1973, 612).

benszusammenhangs propagiert und der Welt der Arbeit als Kern des spezifisch männlichen Lebens polar gegenübergestellt.³ Den wirtschaftlichen Ausdifferenzierungsprozessen laufen politisch-rechtliche Definitionsprozesse parallel. Die Differenz von öffentlich und privat dient zur Abgrenzung zweier unterschiedlicher Handlungs- und Verantwortungssphären. Den öffentlichen Ämtern werden private Rollen gegenüberstehend konzipiert, öffentliches Eigentum erhält sein Pendant im Privateigentum und rückt in die Sphäre freier Verfügbarkeit des einzelnen in Abgrenzung von öffentlichen Eingriffsansprüchen.⁴ Den normativen Gehalt der an die strukturelle Ausdifferenzierung anknüpfenden Trennungsidee artikulieren die bürgerlichen Freiheitsbewegungen und der Liberalismus. In der Sphäre des Privaten sollen die Gesellschaftsmitglieder prinzipiell ihre Ziele, Lebensorientierungen und -projekte ohne Rücksicht auf kollektive Entscheidungen verfolgen können. In Sachen Religion laufen die strukturellen und normativen Prozesse parallel und verstärken sich wechselseitig. Strukturell wird die Religion in der Moderne zusammen mit der Familie auf den Raum der ausdifferenzierten Sphäre des Privaten verwiesen. Der moderne „heilige Kosmos“ zieht sich – so Thomas Luckmanns These der Privatisierung der Religion – aus der Welt der rationalisierten und anonymisierten Institutionen zurück.⁵ Er nimmt in der expan-

dierenden Privatsphäre veränderte Sozialformen an, die mit den typischen Ausprägungen von Feminisierung, Familiarisierung und Individualisierung die neue Lage der Religion im Privatbereich widerspiegeln.

Normativ rechnet die vom Liberalismus getragene Differenzierung der Handlungs- und Verantwortungssphären von Öffentlichkeit und Privatheit in der Moderne die Religion prinzipiell der Sphäre des Privaten zu. Die Religion gehört nach dem Verständnis liberaler moderner Ordnungen nicht in den Bereich der für alle verbindlichen Entscheidungen, die gegenüber dem Einzelnen zur Not mit staatlichen Zwangsmitteln durchgesetzt werden können beziehungsweise müssen. Die Verfassungsnorm der positiven wie negativen Religionsfreiheit soll dem Bürger eine Sphäre freier Entscheidungen in Sachen Religion garantieren, ohne sich kollektiven Entscheidungen des Gemeinwesens unterwerfen zu müssen. Im liberalen Denken gehört die Religionsfreiheit als „erste Sphäre privater Autonomie“⁶ zu den konstitutiven Elementen der Privatsphäre. Auf der analytischen Ebene spricht Niklas Luhmann von „gesellschaftsstruktureller Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens“⁷ in der Moderne. Gegenbewegungen haben auf der normativen Ebene dafür gesorgt, dass die liberale Grenzziehung der Sphären des Privaten und Öffentlichen stets umstritten blieb und den Charakter eines

³ Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*, Frankfurt a. M. 1980; Franz-Xaver Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, 19–22.

⁴ Zur Begriffsgeschichte von privat und öffentlich siehe: Lucian Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1979.

⁵ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch*, Frankfurt a. M. 1991.

⁶ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied und Berlin 1971, 25.

⁷ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, 232.

bürgerliche und patriarchale Interessen widerspiegelnden sozialen Konstrukts behielt. Bis zum 2. Vaticanum ist die katholische Tradition der liberalen Trennungsforderung und Privatisierung der Religion mit einer Fundamentalopposition begegnet.⁸

Die sozialistische Bewegung hatte andere Gründe, sich mit der liberalen Grenzziehung von privat und öffentlich nicht ohne weiteres abzufinden, und die Frauenbewegung gehört bis in die Gegenwart hinein zu den wirksamsten Opponenten gegen die Gefahren einer normativen Überhöhung des modernen Ausdifferenzierungsprozesses einer Welt des Privaten, Persönlichen und Intimen im Gegenüber zur Welt öffentlichen Lebens.⁹ Als Konsequenz der angestellten Überlegungen hinsichtlich der Frage von Privatisierung und Entprivatisierung der Religion in der Moderne liegt der Schluss nahe, auf der analytischen Ebene die Privatisierung religiösen Entscheidens und ihre gesellschaftsstrukturelle Relevanz für unhintergebar zu halten, einer Überhöhung des Prozesses auf der normativen Ebene aber kritisch zu begegnen und die Grenzziehung zwischen privat und öffentlich in Sachen Religion offen zu halten.

Hat man das Verhältnis von Religion zur Sphäre politischer Öffentlichkeit im Blick, so bietet die Unterscheidung José Casanovas zwischen unterschiedlichen

politischen Arenen Chancen verbesserter analytischer Klärung und normativer Präzisierung. Casanova betont die Differenz von staatlich-politischer Öffentlichkeit von der Öffentlichkeit auf politischer Ebene und diese wiederum von der Öffentlichkeit des zivilgesellschaftlichen Raums.¹⁰ Während für Casanova der liberale Trennungsgedanke von Religion und Politik für die Arena der staatlich-politischen Öffentlichkeit nach wie vor Gültigkeit besitzt, die Religion sich in der Arena der politischen Öffentlichkeit als Partei leicht selbst kompromittiert, könne die Religion durchaus „das Recht für sich beanspruchen, in Wort und Tat in die Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft einzugreifen“¹¹. Die gesellschaftsstrukturell erzwungene Privatisierung religiösen Entscheidens und die Gewissens- und Religionsfreiheit als normative Grundlage der Privatisierung der Religion lassen sich in dieser Perspektive gewissermaßen als Voraussetzung einer öffentlichen Rolle der Religion im zivilgesellschaftlichen Sinn betrachten.¹²

4. Die Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit als Raum diskursiver Meinungsbildung und die Religion

Mit der Aufnahme des Begriffs der Zivilgesellschaft stellt Casanova den Bezug zu einem zweiten Ausdifferen-

⁸ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Bd. 3), Freiburg i. Br. 1990; ders., Toleranz – Leidensgeschichte der christlichen Kirchen, in: Ders., Recht, Sittlichkeit, Toleranz. Überlegungen zu Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen des Rechts (Bausteine zur Philosophie, Bd. 16), Ulm 2001, 51–68.

⁹ Seyla Benhabib/Drucilla Cornell (Hg.), Feminism as a Critique, Minneapolis 1987.

¹⁰ José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt/M. 1996, 190f.

¹¹ Ebd., 191.

¹² Hier und im Folgenden werden Argumentationen aufgegriffen und weitergeführt aus: Karl Gabriel, Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 11 (1996), 31–52; ders., Typen und Strukturen von Öffentlichkeit, in: Wort und Antwort 43 (2002), 4–11.

zierungsprozess in modernen Gesellschaften her, dem der Sphäre öffentlichen Rasonnements und öffentlicher Meinung. Im Umbruch zur Moderne differenziert sich nicht nur eine staatlich-politische Sphäre aus, sondern auch eine vom Staat geschiedene Sphäre bürgerlicher Gesellschaft. Über den Raum des freien Warenverkehrs unter autonomen Wirtschaftssubjekten hinaus wird sie zur Sphäre öffentlichen Rasonnements und der öffentlichen Meinung als Medium der Entscheidungsfindung, Machtkontrolle und der Legitimierung politischer Ordnung. Öffentlichkeit wird zum Ort der Artikulation und Beratung derjenigen Angelegenheiten, die alle angehen. Es handelt sich um eine durch Ausdifferenzierung empirisch gegebene, gleichzeitig aber auch in den demokratischen Verfassungen normativ postulierte Sphäre „öffentlicher, ungezwungener Meinungs- und Willensbildung der Mitglieder einer demokratischen politischen Gemeinschaft über die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten“¹³.

Öffentlichkeit dient hier der Bildung einer öffentlichen Meinung mit anspruchsvollen Elementen eines freien Zustandekommens und freier Zustimmungsmöglichkeiten unter Beteiligung aller im Gemeinwesen. Sie erhält die

Funktion einer diskursiven Selbststeuerung der Gesellschaft und der Legitimation politischer Ordnungen und Entscheidungen. Als (zivil-)gesellschaftliche Handlungssphäre tritt sie den Handlungsbereichen von Staat und Wirtschaft gegenüber.¹⁴ Das Modell diskursiver Öffentlichkeit hat in die Verfassungen moderner demokratischer Gesellschaften auf vielfache Weise Eingang gefunden.¹⁵ Mit Öffentlichkeit ist hier ein sozialer Raum angesprochen, der überall dort entsteht, wo Akteure aus ihrer privaten Lebenssphäre heraustreten, um sich über die sie gemeinsam betreffenden Angelegenheiten zu verständigen.¹⁶ Öffentlichkeit ist entsprechend in ihren grundlegenden Merkmalen gebunden an spezifische Gegenstände wie auch besondere Qualitäten der Kommunikation.

Von besonderem Interesse ist, dass sich für das Diskursmodell die Angelegenheiten der Öffentlichkeit nicht auf den politischen Bereich im engeren Sinne beschränken, sondern auch Debatten über Wertorientierungen und normative Prinzipien einschließen. Die Teilnehmer an öffentlichen Diskursen sollen die Möglichkeit gewinnen, ihre Wertorientierungen zu reflektieren und gegebenenfalls auch im Lichte neuer

¹³ Bernhard Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit, in: Friedhelm Neidhardt (Hg.), Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung. Sonderheft 34 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1994, 42–76, hier 45.

¹⁴ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M., 1993, 349–467.

¹⁵ Jürgen Habermas, Strukturwandel (Anm. 6); ders., Faktizität (Anm. 14); Lucian Hölscher, Öffentlichkeit (Anm. 4); Bernhard Peters, Der Sinn (Anm. 13); Seyla Benhabib, Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, Soziale Welt 42 (1991), 147–165; Günter Frankenberg, Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft, Baden-Baden 1996; einen instruktiven Überblick über die unterschiedlichen Konzeptionen von Zivilgesellschaft gibt neuerdings: Ansgar Klein, Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen, Opladen 2001; zur Geschichte des Diskurses um die Zivilgesellschaft siehe: Jürgen Kocka, Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen, in: Manfred Hildermeier/Jürgen Kocka/Christoph Conrad, Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen, Frankfurt a.M. 2000, 13–39.

¹⁶ Zum Folgenden siehe insbesondere: Bernhard Peters, Der Sinn (Anm. 13), 45–49.

Erkenntnisse zu verändern. So sollen Meinungen gebildet, aber auch Motive geweckt und kollektive Willensbildungsprozesse in Gang gesetzt werden. Wo der Gegenstandsbereich des Öffentlichen endet, kann dabei ebenfalls erst im Diskurs einer Klärung zugeführt werden.

Strukturell verortet das Diskursmodell Öffentlichkeit im Vorfeld institutionalisierter, demokratischer Entscheidungs- und Beschlussfassungsprozesse. Hier soll die öffentliche Kommunikation die Möglichkeit erschließen, zu kritisch geprüften, vernünftigen gemeinsamen Einsichten über relevante gemeinsame Angelegenheiten zu kommen.

In der neueren Diskussion spielt der Zusammenhang zwischen diskursiver Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft eine besondere Rolle.¹⁷ Die Zivilgesellschaft kommt als das organisatorische Substrat in den Blick, in dem sich eine diskursive Öffentlichkeit entfalten kann. Nicht-staatliche und nicht-ökonomische Assoziationen, Organisationen und Bewegungen machen den Kernbestand der Zivilgesellschaft aus. Sie vermitteln intermediär zwischen der Privatsphäre und der veranstalteten Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems. Die Öffentlichkeit erhält einen zweistufigen Charakter.¹⁸ Mit ihren Interessen, Orientierungen, Traditionsbeständen und Leidenserfahrungen treten die Bürger aus der Privatsphäre heraus und suchen im Rahmen einer Pluralität von Assoziationen und Bewegungen nach gemeinsamer

Verarbeitung, Deutung und Bündelung ihrer Erfahrungen.

Die grundrechtlich garantierte Versammlungs- und Meinungsfreiheit bietet die strukturelle Basis für die Bildung einer pluralen, informellen Öffentlichkeit mit unterschiedlichen Anliegen, Zielen und Ausrichtungen. Sie muss sich auf eine Pluralität von Lebensformen, Subkulturen und Glaubensrichtungen stützen können, wie sie die menschen- und grundrechtliche Norm der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu schützen sucht. In dieser Perspektive haben gerade die Erfahrungen in den totalitären Staaten Osteuropas gezeigt, dass nur eine intakte Privatsphäre eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit hervorzubringen vermag. Neben freiheitlichen Grundrechten setzt die Zivilgesellschaft soziomoralische Ressourcen voraus, „aus denen sich mit Blick auf die Beteiligten einer Zivilgesellschaft die Orientierung an Fragen des Gemeinwohls speist“¹⁹. In der Privatsphäre wurzelnde religiöse Traditionen lassen sich deshalb als Akteure zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit begreifen. Sie können einen Beitrag sowohl zur Sicherung der kommunikativen Voraussetzungen als auch zur Erfüllung der Funktionen einer diskursiven Öffentlichkeit leisten. Je schwerwiegender zum Beispiel die politischen Entscheidungen im Zuge medizinisch-technischer Eingriffe in die innere und äußere Natur des Menschen werden, desto wichtiger erscheint es, dass das in der Erinnerung

¹⁷ Jürgen Habermas, *Faktizität* (Anm. 14), 399–467; Jean L. Cohen/Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA 1992; Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt a.M. 1989; Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992.

¹⁸ Joachim von Soosten, *Civil Society*, Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 37 (1993), 139–157, hier 151.

¹⁹ Ebd., 140.

der religiösen Traditionen enthaltene Deutungspotenzial und deren Fähigkeit zur motivbildenden Handlungsorientierung in den öffentlichen Diskurs eingebracht wird. Vor diesem Hintergrund verweist Jürgen Habermas inzwischen dezidiert und nachdrücklich auf das Potenzial der religiösen Traditionen für den Prozess öffentlicher Deliberation.²⁰ Als Voraussetzung für eine öffentliche Funktion der Religion muss gelten, dass sie in der Privatsphäre wurzelt und bereit und fähig ist, ihre Anliegen in der Kommunikationsform des Vorschlags und Arguments vorzutragen.

5. Religion und die Ausdifferenzierung eines medialen Öffentlichkeitssystems

Die dritte und historisch jüngste Ausdifferenzierung hat zu einem die nationalen Grenzen typischerweise überschreitenden System medialer Öffentlichkeit geführt. Der hier zu Grunde liegende Begriff von Öffentlichkeit knüpft an das Gegensatzpaar von öffentlich und geheim an und charakterisiert jenen Bereich, der für alle offen steht und zugänglich ist beziehungsweise sein soll.

Der eminente Bedeutungszuwachs massenmedialer Öffentlichkeit gehört zu

jenen Phänomenen, die das Gesicht der modernen Gesellschaft in den letzten drei Jahrzehnten am nachhaltigsten verändert haben.²¹ Die soziologische Systemtheorie konzipiert die massenmediale Öffentlichkeit als ein Teilsystem der Gesellschaft mit spezifischen Funktionen der Spiegelung und Selbstbeobachtung hochdifferenzierter Gesellschaften.²² Als Teilsystem der Gesellschaft – so die systemtheoretische Rekonstruktion – erfüllt die mediale Öffentlichkeit spezifische Funktionen für die Gesellschaft insgesamt, grenzt sich durch einen eigenen Sinnzusammenhang und eine eigene Leitorientierung von den übrigen Systemen ab und stabilisiert sich durch die Ausbildung von spezifischen Leistungsrollen und Organisationsstrukturen mit gegenüberliegenden Publikumsrollen. Die primäre Funktion der massenmedialen Öffentlichkeit besteht für die Systemtheorie darin, differenzierten modernen Gesellschaften die Selbstbeobachtung zu ermöglichen.²³ Dabei selektiert das massenmediale Öffentlichkeitssystem Informationen primär nach dem Code Aufmerksamkeit/Nicht-Aufmerksamkeit, aber auch nach dem Neuigkeits- und Konfliktwert von Nachrichten und nach dem Prominenz- und Prestigewert der jeweiligen Sprecher. In systemtheoretischer Perspektive kommt es zur Ausdifferenzierung ei-

²⁰ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des 'Friedenspreises des deutschen Buchhandels', Paulskirche Frankfurt 14. 10. 2001, in: FAZ vom 15.10.2001, 9.

²¹ Jörg Requate, Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analyse, in: Geschichte und Gesellschaft 25 (1999), 5–32, 2.

²² Niklas Luhmann, Öffentliche Meinung, in: Ders., Politische Planung, Opladen 1971, 9–34; ders., Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien, in: Ders., Soziologische Aufklärung 3. Soziale Systeme, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981, 309–320; ders., Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung, in: Ders., Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, 170–182; ders., Die Realität der Massenmedien, Opladen 2. erw. Auflage 1996, 183–189; Franz Marcinkowski, Publizistik als autopoietisches System. Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse, Opladen 1993.

²³ Jürgen Gerhards, Politische Öffentlichkeit. Ein system- und akteurstheoretischer Bestimmungsversuch, in: Friedhelm Neidhardt (Hg.), Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung. (Anm. 13), 87.

nes eigenständigen Öffentlichkeitssystems nur dort, wo Massenmedien mit ihren technischen Übertragungs- und Verbreitungsmöglichkeiten zwischen Sprecher und Empfänger treten. Erst mit der Etablierung des Mediensystems wird die öffentliche Kommunikation – im Unterschied zur punktuellen Versammlungsöffentlichkeit – tatsächlich auf Dauer gestellt.

Heute erscheint die Gesamtbevölkerung über die unterschiedlichen Formen massenmedialer Kommunikation in das mediale Öffentlichkeitssystem mehr oder weniger intensiv einbezogen, wobei sich über die nationalen Systeme zunehmend ein globales Öffentlichkeitssystem schiebt. In der religionssoziologischen Forschung wird neuerdings betont, dass die Religion in der massenmedialen Öffentlichkeit eine neue Sichtbarkeit annimmt.²⁴ Die Massenmedien bieten neue Chancen der Verstärkung und Veröffentlichung religiöser Kommunikation. In der Virtualität der massenmedialen Kommunikation kommt es zu neuen Verschränkungen von Privatheit und Öffentlichkeit, die Differenz von öffentlich und privat verliert an Bedeutung. Die massenmediale Predigt als religiöse Kommunikation lässt private Religiosität öffentlich werden. Schließlich haben Religionssoziologen mit einem weiten Religionsbegriff darauf hingewiesen, dass die inhärenten Transzen-

denzbezüge der massenmedialen Kommunikation dieser selbst einen religiösen Charakter verleihen. Wo die Massenmedien Sinngebungsansprüche im Gegenüber zu einer säkularen Welt erheben, erhalten sie selbst religiöse Funktionen.²⁵

6. Religion im öffentlichen Raum: Trends in Europa

Mit Blick auf die gegenwärtige Forschungslage fällt es schwer, für den öffentlichen Status der Religion in Europa einheitliche Trends auszumachen. Was Casanova für die Situation der Religion insgesamt konstatiert, lässt sich auch in den Ländern Europas beobachten: „Zwar wird die Religion in der Moderne zunehmend privatisiert – doch gleichzeitig sind wir Zeugen eines Prozesses der ‚Entprivatisierung‘ der Religion“.²⁶ Dieses „vermeintliche Paradoxon“²⁷, wie Casanova formuliert, stellt sich allerdings innerhalb der verschiedenen Felder von öffentlicher und privater Religion in jeweils unterschiedlicher Form dar.

6.1 Religion im Raum medialer Öffentlichkeit

Überall in Europa sorgt die Etablierung eines ausgebauten Mediensystems und die damit verbundene zunehmende öffentliche Präsenz des Privaten für ein

²⁴ Klaus Eder, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in der postsäkularen Gesellschaft?, in: Berliner Journal für Soziologie 3 (2002) 331–343, hier 334f; Michael Vogt, Öffentlichkeit, Medien und Religion, in: Lutz Friedrichs/Michael Vogt (Hg.), Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften (Religion und Gesellschaft 3), Würzburg 1996, 23–44; Horst Albrecht, Die Religion der Massenmedien, Stuttgart/Berlin/Köln; Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Dies. (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 7–29.

²⁵ Klaus Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 24), 335.

²⁶ José Casanova, Private und öffentliche Religion, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), Zeitgenössische Amerikanische Soziologie, Opladen 2000, 250.

²⁷ Ebd.

neues Sichtbarwerden der Religion. Der Ausbau des medialen Öffentlichkeitssystems hat den Neuen Religiösen Bewegungen in Europa die Chance gegeben, alternative Formen religiöser Praxis öffentlich sichtbar zu machen und einen Öffentlichkeitswert zu erzielen, der weit über die Größe der tatsächlichen Anhängerschaft der Bewegungen hinausgeht.²⁸ Die massenmediale Kommunikation hat selbst – so die Vertreter eines weiten Religionsbegriffs – religiöse Formen angenommen, die insbesondere in den Sinngebungsansprüchen einer sich bewusst als nicht-säkular präsentierenden medialen Kommunikation zum Ausdruck kommen.²⁹ Wie das Beispiel des gegenwärtigen Papstes als einer Person mit höchster medialer Ausstrahlung in Europa und der gesamten Welt verdeutlicht, gibt der Ausbau des die nationalen Grenzen überschreitenden medialen Öffentlichkeitssystems auch den herkömmlichen Religionen und ihren Repräsentanten die Möglichkeit, einen neuen Grad öffentlicher Präsenz zu erzielen.

Wesentliche Impulse zu einer verstärkten medialen öffentlichen Präsenz der Religion in den europäischen Gesellschaften speisen sich aus der besonderen Sensibilität des Mediensystems für den Konflikt. Innerhalb der europäischen Länder, aber auch mit Blick auf Gesamteuropa haben die Konfliktthemen und -dynamiken, die sich mit Re-

ligion in Zusammenhang bringen lassen, deutlich zugenommen.³⁰ Nicht erst seit dem 11. September 2001 und der allgegenwärtigen Präsenz einer Kriegsrhetorik mit verschärfter zivilreligiöser Semantik hat die Mobilisierung religiöser Differenzen und religiöser Konflikte die Religion zu einem zentralen Thema medialer Öffentlichkeit gemacht. Im wiedervereinigten und religiös-kulturell verstärkt pluralisierten Deutschland sind im letzten Jahrzehnt Konfliktmaterien – vom Kreuz in den öffentlichen Schulen über das obligatorische Schulfach Lebenskunde – Ethik – Religion (LER) bis zum Kopftuch der muslimischen Lehrerin und Verkäuferin – neu aufgebrochen, die zu einer verstärkten Präsenz der Religion in den öffentlichen Medien geführt haben. Ähnliche Tendenzen zu einem Sichtbarwerden bislang erfolgreich als unsichtbar und privat definierter religiöser Themen und Konflikte lassen sich für alle Länder Europas beobachten. Dies geht allerdings einher mit einer weiteren Marginalisierung insbesondere der institutionell gebundenen, alltäglichen Formen religiösen Glaubens und religiöser Praxis in Gemeinden, Verbänden und großkirchlichen Strukturen, die es immer schwerer haben, ein ausreichendes Potenzial an Aufmerksamkeit und Spannung zu erzeugen, um im medialen Öffentlichkeitssystem wahrgenommen zu werden.³¹

* Eileen Barker, Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.), Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1993, 231–248; Hubert Knoblauch, Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzforschung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 3 (2002) 295–307, hier 298f.

²⁸ Klaus Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 24), 335.

²⁹ Klaus Eder, Europäische Säkularisierung, (Anm. 24), 336f.

³⁰ Heiner Meulemann, Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität, in: Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf (Hg.), Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, 2., erweiterte und aktualisierte Auflage Opladen 2001, 563–572.

6.2 Religion im Raum diskursiver Öffentlichkeit

Nimmt man den Raum öffentlicher Meinungsbildung in den Blick, so lassen sich für den europäischen Kontext ebenfalls widersprüchliche Tendenzen von Privatisierung und Deprivatisierung der Religion zugleich feststellen. Mit der Schwächung religiöser Überzeugungen und Praktiken in Westeuropa fällt es den religiösen Traditionen immer schwerer, sich an den öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu beteiligen und ihre Anliegen im öffentlichen Raum wirksam zu vertreten.³² Wo die Kirchen nach wie vor den öffentlichen Status von Staatskirchen genießen wie in einigen skandinavischen Ländern und in England, erscheint ihre öffentliche Wirkungslosigkeit besonders groß.³³ Wo die Kirchen gestützt auf ein historisches Monopol an einem privilegierten Zugang und Einfluss auf die öffentliche Meinung festhalten, wie dies exemplarisch am Beispiel Spaniens deutlich wird, schwächen sie ihre Fähigkeit, zur Meinungsbildung im öffentlichen Raum beizutragen.³⁴ In den Transformationsländern Mittel- und Osteuropas wird die Tendenz erkennbar, dass sich die Kirchen wieder aus dem Raum diskursiver Öffentlichkeit und aus den zivilgesellschaftlichen Strukturen zurückziehen, in die sie vor und während des politischen Umbruchs durch ihren Kampf gegen die

kommunistischen Regime integriert waren.³⁵ Die Formen alternativer, außerkirchlicher Religiosität, wie sie Hubert Knoblauch für Europa als besonders stark einschätzt, erzeugen mit ihrer Subjektiverung, ihrem Anti-institutionalismus und ihrer Betonung ganzheitlicher Erfahrung wenig Motive, sich am öffentlichen Diskurs zu beteiligen.³⁶

Unverkennbar lassen sich in vielen europäischen Ländern aber auch Tendenzen erkennen, den Raum privater Religiosität mit dem Ziel der Beteiligung an öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu verlassen, die herkömmlichen Grenzen zwischen privat und öffentlich in Sachen Religion in Frage zu stellen und für die Religion einen Ort im Raum öffentlicher Meinungsbildung zu beanspruchen.³⁷ Sie sind dort am stärksten, wo die Religionen sich auf das freie Entscheiden der Einzelnen in Sachen Religion ohne Vorbehalt einlassen und ein offener religiöser Pluralismus zu einer Mehrzahl religiöser Gemeinschaften führt, die als intermediäre Institutionen ihre Anliegen in die Prozesse der Verständigung über die alle betreffenden Angelegenheiten einbringen. In Deutschland, Österreich und in der Schweiz haben die Kirchen in den letzten Jahren auf ökumenischer Basis öffentliche Konsultationsprozesse zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in ihren Ländern durchgeführt und deutlich gemacht, dass sie zur öf-

³² José Casanova, Chancen und Gefahren (Anm. 10), 195–197.

³³ Siehe Oyvind Foss, Zwischen nationaler Tradition und ökumenischen Perspektiven. Religion in den skandinavischen Ländern, in: Karl Gabriel (Hg.) Religionen (Anm. 1), 143–159.

³⁴ Siehe Carlos Collado Seidel, Spaniens neue reconquista? Re-Evangelisierungsoffensive und Religiosität in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Karl Gabriel (Hg.) Religionen (Anm. 1), 85–98.

³⁵ Detlef Pollack, Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 42–43 (2002), 15–22, hier 15f.

³⁶ Hubert Knoblauch, (Anm. 28), 301–304.

³⁷ Nach den Länderberichten (Anm. 1) sind die Strömungen zugunsten einer Religion im Raum diskursiver Öffentlichkeit am stärksten in der Schweiz, in Deutschland, den Niederlanden und Frankreich.

fentlichen Meinungsbildung in zentralen gesellschaftlichen Fragen einen Beitrag leisten möchten.³⁸ In Frankreich hat sich die katholische Kirche auf das Modell einer „offenen Laizität“ eingelassen und ihren Glauben der französischen Öffentlichkeit als „Vorschlag“ in diskursiver Form vorgetragen.³⁹ Bereits seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts haben die Kirchen in Europa – angestoßen durch die christlichen Bewegungsgruppen innerhalb und am Rande der Kirchen – den Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu ihrem Hauptanliegen in der Öffentlichkeit gemacht.⁴⁰ Bis heute nehmen kirchliche Akteure in den nationalen und europäischen Bewegungsarenen für die Entschuldung der Länder der Dritten Welt und für die friedliche Lösung internationaler Konflikte eine wichtige Rolle ein, die insbesondere zur Kontinuität der Bewegungen auch in Zeiten geringer Mobilisierungsbereitschaft in der Gesellschaft beiträgt. Auch hinsichtlich der Religion im öffentlichen Raum diskursiver Verständigungsprozesse in Europa lässt sich konstatieren, dass Prozesse weiterer Privatisierung der Religion mit Entwicklungen in die Richtung ihrer stärkeren Entprivatisierung insbesondere innerhalb der traditionellen religiösen Gemeinschaften verbunden sind.

6.4 Religion im Raum politischer Öffentlichkeit

In Sachen Religion und staatlich-politischer Öffentlichkeit in Europa ist der Trend unverkennbar, staatskirchliche Traditionen auf der einen Seite und kämpferische Modelle der Trennung von Staat und Kirche andererseits aufzugeben beziehungsweise abzuschwächen. Damit nähern sich die Gesellschaften Europas auf unterschiedlichen Pfaden Varianten des Modells einer kooperativen Trennung an. Im Rückzug begriffen ist auch das eindeutig parteipolitisch zurechenbare politische Engagement der Kirchen und der kirchlichen Akteure im politischen Raum. Die milieugestützten Bindungen zwischen den Kirchen und den christlichen Parteien haben sich überall in Europa abgeschwächt. Die Kirchen tendieren je nach Themen und Konfliktmaterien zu unterschiedlichen Koalitionen im politischen Spektrum, und die christlichen Parteien sehen sich gezwungen, ihre Klientel vermehrt auch jenseits der kleiner gewordenen Gruppe kirchlich Gebundener zu suchen. Folgt man den begrifflichen und theoretischen Annahmen Casanovas, so käme als Alternative zu einer verstärkten Privatisierung der Religion nur die entschiedene Hinwendung der religiösen Traditionen zur zivilgesellschaftlichen politischen

³⁸ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp, München 1997; Karl Gabriel/Werner Krämer (Hg.), Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Münster 1997; Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Ökumenisches Sozialwort der christlichen Kirchen Österreichs, Wien 2003; Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund/Schweizer Bischofskonferenz, Wort der Kirchen: Miteinander in die Zukunft, Bern 2001.

³⁹ Alois Müller, Allmähliche Entspannung statt Neuauflage des „Krieges der beiden Frankreich“ – Über den Platz der Religionen im öffentlichen Raum in Frankreich, in: Karl Gabriel (Hg.), Religionen (Anm. 1), 73–83.

⁴⁰ Frieden in Gerechtigkeit. Das Schlussdokument von Basel. Europäische ökumenische Versammlung ‚Frieden in Gerechtigkeit‘, Mai 1989, in: epd-Dokumentation 24 (1989); Martina Blasberg-Kuhnke, Konziliarer Prozess, in: Diakonia 20 (1989), 289–297.

Arena in Frage. Dies wird aber den tatsächlich zu beobachtenden Entwicklungen nur begrenzt gerecht. Selbst im konfessionell gespaltenen Deutschland nehmen die Kirchen auf ökumenischer Basis eher zunehmend auch zivilreligiöse Funktionen der Stabilisierung prekärer Ordnungen angesichts öffentlicher Ohnmachtserfahrungen wahr. Nach wie vor erweisen sich in Europa die jeweiligen religiösen Traditionen dort als besonders stabil, wo sie gewissermaßen die Funktion eines Gemeinschaftskults der politischen, ethnischen oder kulturell geprägten nationalen Gemeinschaften mitübernehmen. Von Polen über Irland und Italien bis nach Kroatien reichen die Beispiele, die von einer Stabilität religiös-kultureller und religiös-nationaler Traditionen in Europa zeugen. Dass die Verschmelzung religiöser mit ethnischen und nationalen Traditionen auch im Europa des 21. Jahrhunderts Gefahren einer aggressiven Selbstbehauptung religiöser kollektiver Identitäten in sich birgt, liegt auf der Hand.

Die traditionsgebundene wie die neu artikulierte Präsenz der Religion im öffentlichen Raum betrifft vornehmlich die herkömmlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften. Demgegenüber lassen die Neuen Religiösen Bewegungen und die alternativen religiösen Gruppierungen in Europa bisher wenig Interesse an der politischen Öffentlichkeit erkennen und können als spezifische Träger einer verstärkten Privatisierung der Religion in Europa betrachtet werden. Sie zeugen von der Gleichzeitigkeit eines Trends zum weiteren Rückzug der religiösen Erfahrung aus dem Raum der Politik, der Wirtschaft und der übrigen öffentlichen Institutionen und zu einer neuen Sichtbarkeit und Öffentlichkeit der Religion in Europa.

7. Chancen von Religionen und Kirchen im 21. Jahrhundert

Wer Europa in Kontrast zur übrigen Welt – so lässt sich resümieren – zu einem säkularen Kontinent stilisiert, ist in Gefahr, Realitätsaspekte aus der Wahrnehmung auszuschließen und die Komplexität und Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Entwicklung in Sachen Religion auf ungebührliche Weise zu reduzieren und zu glätten. Die Gesellschaften Europas sind längst nicht so säkular wie der wissenschaftliche „common sense“ gewohnheitsmäßig anzunehmen pflegt. Wo heute umgekehrt von Tendenzen der Resakralisierung und vom Eintritt in ein postsäkulares Zeitalter die Rede ist, erscheint ebenso Vorsicht geboten. In erster Linie deuten Diagnosen dieser Art auf Lernprozesse und eine veränderte beziehungsweise geschärfte Wahrnehmung derer hin, die den religiösen Faktor bis vor kurzem noch vernachlässigen zu können glaubten.

Als Fundament in der Sache erweist sich dabei eine im letzten Jahrzehnt beobachtbare verstärkte Sichtbarkeit religiöser Phänomene und eine wachsende öffentliche Kommunikation über Religion. Unverändert wird das Schicksal der Religion in Europa am nachhaltigsten durch zwei Faktoren bestimmt. Empirisch hat die funktionale Differenzierung der Gesellschaft mit ihren segmentierenden und pluralisierenden Folgen für die Sozial- und Rollenstruktur die weitestreichenden Wirkungen auf die Möglichkeitsbedingungen der Religion. Beschränkt man sich in der Konzeptionalisierung von Säkularisierung auf die funktionale Differenzierung und ihre Folgewirkungen für die Lage der Religion in der Gesamtgesellschaft, für ihr Verhältnis zu den übrigen Teilsystemen, für ihre Organisie-

rungsprobleme wie auch für die Freisetzung individuellen Entscheidens in Sachen Religion, behält dieser Faktor seine Berechtigung.

Dem korrespondiert als normativer Faktor mit der stärksten Wirkung auf die Lage der Religion die politisch-rechtliche Religionsfreiheit. Wo die Überzeugung herrscht, die Religionsfreiheit gehöre unabdingbar zur Würde der Person und müsse deshalb als Menschenrecht von der Rechtsordnung systematisch verwirklicht werden, hat dies weitreichende Folgen für die Religion. Mit Bezug auf den säkularen Rechtsstaat und die von ihm zu fordernde respektvolle Nicht-Identifikation mit einer spezifischen Religion gehört die Säkularität nach wie vor zu den unverzichtbaren normativen Grundlagen der europäischen Gesellschaften. Es ist eine empirische Frage, ob damit notwendig eine gewisse Labilisierung der Religion und ihrer Sozial- und Kontrollformen verbunden ist, was als ein der Würde der Person geschuldeter Faktor normativ hinzunehmen wäre.

Die Vielfalt der Bedingungskonstellationen und Entwicklungen der Religion im europäischen Kontext der Moderne erlaubt vorsichtige Rückschlüsse darauf, unter welchen Bedingungen der Religion die Luft zum Atmen geraubt wird und unter welchen Bedingungen sich die Chancen religiösen Lebens erhöhen. Offenbar wird die Religion dort am negativsten von funktionaler Differenzierung und Freisetzung religiösen Entscheidens betroffen, wo ihre Zurückdrängung in die Privat-

sphäre sich mit einer staatlich-politisch betriebenen, effektiven, zur Exklusion aus dem gesellschaftlichen Leben führenden Stigmatisierung verbindet. Dies lässt sich als Folgerung aus der exzeptionellen Religionsentwicklung in Ostdeutschland bis zum Jahr 1989 konstatieren. Wo die Religion auf einen staatlich-politischen Öffentlichkeitsbezug fixiert bleibt, wird sie unter den Bedingungen fortschreitender funktionaler Differenzierung in der zumindest latenten Gefahr sein, einen Ausweg in der Verbindung von politisch-nationalen und religiösen Fundamentalismen zu suchen, wie dies an einigen national-religiösen Reaktionen in Osteuropa beobachtbar ist.⁴¹ Wo die moderne Ausdifferenzierung von Religion und Politik nicht gleichzeitig zur Privatisierung der Religion führt, sondern die Religion den Status eines lebendigen Faktors im öffentlichen Raum erringt, hat sie offenbar die besten Entwicklungschancen. Auf diesem Weg hat die Religion in den Vereinigten Staaten ihre Wirksamkeit behalten beziehungsweise neu gewonnen.⁴² Vom konsequenten Ankommen im öffentlichen Raum der Gesellschaft könnte auch die Zukunft der Religion und der Kirchen in Europa nicht unwesentlich abhängen. Auch ohne politischen Druck zehrt gegenwärtig die radikalisierte Privatisierung der kirchlichen wie der außerkirchlichen Religion weiter an ihren Wurzeln. Die Kirchen könnten sich in Europa als ein wichtiges Element des organisatorischen Substrats einer lebendigen Öffentlichkeit begreifen. Voraussetzung dafür ist, dass sie ihre Tradition als

⁴¹ Casanova, Chance und Gefahren (Anm. 10), 200–206; Wolfgang Spohn, Religion und Nationalismus: Osteuropa im westeuropäischen Vergleich, in: Detlef Pollack u.a. (Hg.), Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg 1998, 87–113.

⁴² Hartmut Lehmann, Protestantisches Christentum im Prozess der Säkularisierung, Göttingen 2001, 180–195.

staatsanalogue, anstaltsförmige Zwangsinstitutionen hinter sich lassen.⁴³ Sobald sie sich konsequent auf den Boden der Religionsfreiheit stellen, kommen sie automatisch in die Rolle freiwilliger Assoziationen beziehungsweise Organisationen. In Differenz zur neureligiösen Szenerie bringen die christlichen Kirchen ein öffentliches, auf das Gemeinwohl bezogenes Selbstverständnis mit. Wo sich Kirchen als symbolische und sittliche Gemeinschaften verstehen und ihre universalistischen Ansprüche nicht aufgeben, liegt ihre Ausformung als „public churches“⁴⁴ nahe. In den einzelnen Ländern Europas wie auf der Ebene der europäischen Gemeinschaft lassen sich drei Felder hervorheben, in denen die Präsenz der Kirchen in der Öffentlichkeit in besonderer Weise gefordert erscheint. Wo die Kirchen ihre Vorstellungen guten Lebens angesichts weitreichender Konsequenzen der medizinisch-technischen Forschung für das Selbstverständnis des Menschen in den öffentlichen Diskurs einbringen, zwingen sie die Ge-

sellschaften zur notwendigen öffentlichen Klärung ihrer normativen Grundlagen. Ein zweites Feld bildet die in Krisenzeiten sich zuspitzende Tendenz von Wirtschaft und Politik, die Folgen ihrer Krisenoperationen für die betroffenen Menschen in die Unsichtbarkeit einer erweiterten Privatsphäre abzuschieben. Wo es den Kirchen primär um eine „*libertas personae*“ und nicht mehr vornehmlich um eine „*libertas ecclesiae*“ zu tun ist, kommen sie automatisch in die Rolle von Hütern von Freiheit und Menschenwürde der Einzelnen angesichts der Asymmetrie im Durchsetzungspotenzial der System- und Organisationsinteressen von Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. In Sachen eines nachhaltigen Eintretens für eine Gerechtigkeit als Recht der Schwachen und einer Solidarität, welche die Grenzen enger Reziprozitätserwartungen zu überschreiten vermag, sind die Gesellschaften Europas in zunehmendem Maße auf öffentliche Kirchen als Akteure im öffentlichen Raum angewiesen.

⁴³ Heinrich Bedford-Strohm, Kirche in der Zivilgesellschaft, in: Rudolf Weth (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1998, 98–108; Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1999.

⁴⁴ Robert N. Bellah u.a., The Good Society, New York 1991, 179ff; Joachim von Soosten, Civil Society (Anm. 18), 209f.

ARTUR R. BOELDERL

Nachtragendes Denken?

Zur Möglichkeit von Theologie nach Jacques Derrida¹

Wer Zeillingers Werk liest, könnte es sich einfach machen und lapidar festhalten:

Das Buch, das auf die 2001 bei Johann Reikerstorfer am Institut für Fundamentaltheologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien eingereichte Dissertationsschrift des Autors zurückgeht, bietet die im deutschsprachigen Raum bis dato beste Verortung und Aufbereitung jener Motive im Denken von Jacques Derrida, die dieses Denken als theologisch anschlussfähig erscheinen lassen.

Um dann, den Autor emulierend, ja ihn günstiger Weise sogar zitieren können, hinzuzufügen: „Vielleicht aber auch nicht.“ (Z.B. 215)

Hieße so zu verfahren, dem Autor und seinem Buch *Gerechtigkeit* widerfahren zu lassen? Was heißt das überhaupt: jemandem *Gerechtigkeit* widerfahren lassen? Kann man einem, diesem Werk von mehreren hundert Seiten – obwohl nicht die Quantität der Parameter wäre, der über die Qualität eines Textes entscheiden hilft – in einigen wenigen Zeilen einer, dieser Besprechung auch nur annähernd gerecht werden? Vermutlich nicht. Oder doch: ... – *vielleicht*. (Vgl. 134–150 u.ö.)

Zeillingers Leistung besteht in einer so eindrucksvollen wie eindrücklichen Paraphrase dieses „vielleicht“ – der Gerechtigkeit, der Dekonstruktion, der Dekonstruktion als Gerechtigkeit² –, die im Unterschied zu früheren, für sich genommen nicht minder verdienstvollen deutschsprachigen Auseinandersetzungen mit Derridas Werk von theologischer Seite (Joachim Valentin, Johannes Hoff) deren Kardinalfehler (der gleichwohl – vielleicht – unvermeidlich ist) nicht zu wiederholen wenigstens unablässig bemüht ist: nämlich die schwierigen, philosophisch vertrackten Schriften dieses Autors nicht von vornherein einzuspannen in die Perspektive ihrer präsumtiven (oder faktischen) theologischen Relevanz. Gerade in dieser Rücksicht (in jedem Sinn des Wortes) einer gewissen, bestimmten Enthaltsamkeit, was die Festlegung der einen Bedeutung (eines Textes, eines Autors, einer Denktradition) betrifft, ist Derridas Werk zugleich selbst traditionell verortet (namentlich in der Phänomenologie Husserlscher Prägung und deren nicht nur methodischem Postulat einer Reduktion, Einklammerung, Inhibierung von Seinsgeltungen) und über diese Tradition hinaus wegwei-

¹ Peter Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 29) LIT, Münster–Hamburg–London 2002. (286) ISBN 3-8258-6144-9. Vgl. zum Themenkomplex auch den jüngst erschienenen Sammelband: *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie* (Hg. Peter Zeillinger/Matthias Flatscher, Turia+Kant, Wien 2004, 238 S., ISBN 3-85132-406-4).

² Vgl. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt/M. 1991, 30: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“

send und transdisziplinär eröffnend: von der Philosophie auf die Literatur, das Theater, die Malerei, die Architektur, die Musik – und eben auch die Theologie – hin.

Nichts könnte deutlicher machen als die aufmerksame Lektüre von Derridas Texten, wie Zeillinger sie durchführt, dass alle in jüngerer Zeit propagierten Annahmen einer „theologischen“ oder gar „religiösen“ Wende Derridas, die seiner in den 1980er Jahren erfolgten „ethischen“ folge, reiner Mumpitz sind. Weder verfolgt Derrida ein theologisches Interesse, noch auch treibt ihn freilich ein anti- oder a-theologisches Motiv an (das Eingeständnis, ohne weiteres bei seinen Bekannten als Atheist gelten zu dürfen, reicht für diesen Befund jedenfalls wohl kaum aus). Für den Bezug oder Nicht-Bezug der Dekonstruktion zur Theologie gilt, was für andere Bereiche des Denkens, auf die Derrida sich eingelassen hat – das Recht, die Politik, die Kunst –, nicht minder gilt: Stets führt die Dekonstruktion einen Diskurs, der die *Möglichkeit* des jeweils behandelten Feldes nicht a priori ausschließt, ohne deshalb selbst je eine einschlägige Prämisse zuzulassen (vgl. 102). Die Notwendigkeit des Unmöglichen in Erwägung zu ziehen, dieser Aporie des Denkens bis an die äußersten Grenzen des Denkmöglichen (und, soweit es Derridas mehr literarische Texte angeht, bisweilen darüber hinaus) nachzuforschen – worin das Kernanliegen der Dekonstruktion besteht –, bedeutet eo ipso auch und gerade die Möglichkeit des Theologischen nicht von vornherein zu negieren. Wenn der Diskurs der Dekonstruk-

tion mitunter, wie Derrida selbst passim eingestanden hat, ununterscheidbar ist von theologischer Rede, insbesondere von einer bestimmten Spielart derselben, nämlich der so genannten apophatischen oder negativ-theologischen, so hat dies darin seinen Grund. Ließe man sich auf eine in Rorty'scher Manier gestellte Frage „What's the point in deconstruction?“ ein, nähme man die in dieser Form der Frage selbst angelegte Verkürzung in Kauf, so müsste man sie wohl dahingehend beantworten, dass die Pointe der Dekonstruktion in einer Wendung folgenden Typs besteht: *Man kann nicht nicht xy* (z. B. theologisch reden); *das heißt aber nicht, dass man deshalb schon berechtigt sei zu xy* (z. B. theologisch reden).

Aus der Unmöglichkeit der Vermeidbarkeit einer bestimmten Sinnschicht jeglicher Redeweise folgt nicht schon deren Möglichkeit noch gar deren Legitimation, sondern lediglich die Notwendigkeit, es nicht einfachhin – weder affirmativ noch negativ – bei dieser Unmöglichkeit bewenden zu lassen.³ Gerade die seit Ende der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts häufigeren Interventionen Derridas auf der Ebene der nationalen (französischen) wie internationalen Politik (etwa in der Bewegung für die Rechte der *Sans-papiers* oder im Rahmen des Internationalen Schriftsteller-Parlaments) bestätigen tendenziell diese Konvergenz zwischen dem philosophisch-ethischen Grundanliegen der Dekonstruktion und einer naturgemäß mehr links als rechts im politischen Spektrum beheimateten Rhetorik der Kritik an den bestehenden Verhältnissen („Seien wir realis-

³ Dies – nämlich die prompte Ableitung einer bestimmten Lizenz zur [Rund-]Erneuerung des traditionellen theologischen Diskurses aus diesem verkürzten Analyse-Resultat der Derrida'schen Dekonstruktion – scheint die Logik und zugleich Existenzbedingung der so genannten *Radikalen Orthodoxie* im Gefolge John Milbanks, Catherine Pickstocks und Graham Wards zu sein.

tisch, fordern wir das Unmögliche!“ – Che Guevara), die mit wesentlichen Motiven zumindest der jüdisch-christlichen Theologie mehr als nur kompatibel ist. „Dennoch sollte gerade der Bezug zur Theologie nicht zu direkt hergestellt werden. (...) Wird man ... abschließend noch einmal betonen müssen, dass Jacques Derrida bis zuletzt niemals als Theologe gelesen oder verstanden wurde – und es ganz offensichtlich auch bis heute nicht ist?“ (217) An dieser unbestreitbar zutreffenden Diagnose laboriert (was nicht schon heißt: scheitert) freilich, soviel wird man Zeillinger kritisch entgegenhalten können, in gewisser Hinsicht, bei aller Vorsicht, die er walten lässt, auch sein vorbildlich gearbeitetes Projekt der Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Derrida, wenigstens, was das Theologische an diesem Aufbruch betrifft: Der angepeilte Ausgang wird immer ein Ausgang im Wortsinn gewesen sein, ein Weggehen von..., ein Verlassen – was, wie wir gesehen haben, für die Philosophie nicht weniger gilt als für die Theologie, für die Theologie aber ungleich markantere Folgen zeitigen dürfte (oder gar sollte?). Indiz dafür ist – nicht ganz ironiefrei – die bei aller von Zeillinger textuell wohlinszenierten und durchargumentierten Nähe wenn vielleicht nicht prinzipiell unüberbrückbare, so doch jedenfalls unübersehbare Distanz zwischen Derridas Titel gebender, nicht zuletzt an Freud und Heidegger geschulter dekonstruktiven Rede von der Nachträglichkeit des Denkens auf der einen Seite und derjenigen von Zeillingers theologischem Hauptgewährsmann Johann Baptist Metz von der Notwendigkeit eines im Gefolge Benja-

mins und Adornos beschriebenen anamnetischen Denkens, das sich mit einer nur ansatzweise polemischen Wendung auch als „nachtragendes“ Denken bezeichnen ließe, auf der anderen. In Letzterem ist, was Derrida, läse er Metz (was m. W. bislang nicht geschehen ist), gewiss nicht verborgen geblieben, zumindest unterschwellig nach wie vor (und keineswegs überraschend) ein für metaphysisches und *a fortiori* theologisches Denken unhintergebar, weil konstitutiver Unterschied zwischen „Ursprung“ und „Folge“/Nachtrag operativ (vgl. Metz' Diktum, ihm sei es um eine Theologie zu tun, für die das „Heil allen Fleisches' ... *ursprünglich* und *nicht nachträglich* in der konkreten gesellschaftlichen Dimension des Daseins“⁴ liege), dessen – ungeachtet seiner Unvermeidlichkeit – abgründige Unhaltbarkeit die Dekonstruktion wie in jedem Diskurs, so auch und, *vielleicht*, besonders im theologischen, aufzuzeigen nicht müde wird noch werden dürfte.

Es besteht also eine bedeutsame Differenz zwischen einem (1) Denken der Nachträglichkeit, das in und durch diese Nachträglichkeit (sprich: keine Prioritätensetzung zwischen dem Vorher und dem Nachher, sondern die Anerkennung der Interdependenz zwischen ihnen qua Zeitigung [Heidegger] oder eben Temporalisation [Derrida]) dem am nächsten kommt, was die Philosophie des 20. Jahrhunderts über weite Strecken ihrer Geschichte als ein nachmetaphysisches Denken anvisiert hat (welchem seinerseits, als nachmetaphysischem, die Metaphysik auf unvordenkliche Weise eingeschrieben bleibt), und einem (2) nachtragenden Denken, das *eo ipso* nachtragend (auch

⁴ Johann Baptist Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: Ders./Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick, Gottesrede, Münster 1996, 3–20, hier 14, kursiv ARB.

und vor allem im ethisch-moralischen Sinn dieses Worts) in Erscheinung tritt, insofern es nicht auf das Wissen um ein Vorher und Nachher samt damit einhergehender Qualifizierung des einen als besser beziehungsweise Abqualifizierung des anderen als schlechter verzichtet und verzichten kann und daher einen Grundzug aller Metaphysik ungebrochen fortschreibt. Die methodisch vielleicht unabdingbare, thematisch aber zumindest latent fatale Geringachtung, wenn nicht tendenzielle Unterschlagung dieser Differenz macht es wohl auch aus, dass es in Zeillingers recht penibler, dankenswerter Weise an der Chronologie der Schriften Derridas orientierter Nachzeichnung der Geschichte der Dekonstruktion der Metaphysik (vgl. Dekonstruktion der Geschichte der Metaphysik) mitunter so scheinen will, als säße die Theologie oder, *for that matter*, der Theologe (Metz vor allem, aber letztlich auch der Autor selbst), – soll man sagen: nur noch? – als steinerner Gast mit am Tisch der Philosophen.

Ich weiß nicht, ob diese Rollenverteilung stimmt – ob sie, mit anderen Worten, der Dekonstruktion *gerecht* wird. Vielleicht ist aber diese Frage falsch gestellt: Vielleicht müsste man fragen, ob die Dekonstruktion der Theologie einerseits, der Philosophie andererseits gerecht wird, wenn sie die Unterscheidbarkeit der beiden Diskurse in Frage stellt, ja sie in gewisser Weise aneinander kettet (durch die iterative Kette der Signifikanten, mit deren Funktion die Möglichkeit beider steht und fällt): „Würde dieser ganze Diskurs [der – „nachmetaphysischen“ – Philosophie] in der Ablösung von sei-

nem ‚theologischen Kontext‘ ... nicht zusammenbrechen?“⁵, stellt schon der (noch vor-dekonstruktive) Derrida 1964 in *Gewalt und Metaphysik* in den Raum und knüpft hieran eine Feststellung, die man mit Zeillinger als das eigentliche philosophische (deswegen – *vielleicht* – auch schon theologische?) Movens der Dekonstruktion erkennen muss, welches damit zugleich auch das Grundmotiv von Zeillingers eigener Arbeit liefert: „Wenn auch jede Gerechtigkeit mit dem Sprechen beginnt, so ist doch nicht jedes Sprechen gerecht.“⁶ Im Schlusskapitel des Buches bringt Zeillinger diesen Zusammenhang mit beachtenswerter Prägnanz auf den Punkt, wenn er Metz' Position diskutierend und den Meister aus einer Fussnote zitierend, sie – und ihn – von seinem Verständnis Derridas her, wenn auch in bescheidener Frageform, korrigiert: „Der ... Universalismus des Leidens ist ein negativer Universalismus ... Als Problem bleibt, wie dieser negative Universalismus (des Leidens) durch den positiven Begriff universaler Gerechtigkeit beziehungsweise durch die Rede vom ungerechten Leiden näher zu qualifizieren sei.“ – (...) *Ist die formulierte* [ich unterstreiche, ARB] ‚Autorität der Leidenden‘ nicht schon das in die politische und theologische Praxis gewendete (positive) Kriterium für die Gerechtigkeit *selbst*?“ (222 f, Hervorh. i. O., außer wo anders vermerkt) Ist es zulässig, geschweige denn gerecht, daraus zu schließen: Jede (z. B. theologische) Formulierung des Anspruchs (geschichtlicher wie gegenwärtiger Leidender) auf Gerechtigkeit ist schon Dekonstruktion bestehender Ungerechtigkeit, ist schon politische

⁵ Jacques Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: *Ders., Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1972, 121–235, hier 157.

⁶ A. a. O., 162.

Praxis, ist schon selbst diese Gerechtigkeit? Wäre das der (philosophische, geschichtliche, politische) „Sinn“ der Dekonstruktion, der Dekonstruktion *als* Gerechtigkeit? Wie könnte dieser Sinn nicht auch theologisch sein? Wie zugleich *nur* theologisch?⁷ – „*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*“.⁸

Für Derrida, den französischen Maghrebiner, liegen, so will es scheinen, Athen und Jerusalem näher beisammen als für die meisten Fürsprecher der wie auch immer abgemilderten Vorherrschaft des einen über das andere; dass man sich unter diesen Vorzeichen ausgerechnet (wieder oder noch einmal, einmal noch) in Rom trifft, ist aber doch deswegen, was Derrida betrifft (anders als, *vielleicht*, bei Habermas und Ratzinger)⁹, und unbeschadet aller wechselseitig wachsenden Sympathie, um nichts wahrscheinlicher. Dass Zeilingers Buch dieser (Un-)Wahrschein-

lichkeit folgerichtig auch keinen größeren Raum widmet und ihr jedenfalls nirgendwo plakativ nachhängt, ist einer von seinen vielen Vorzügen gegenüber anderen, vom Sujet her vergleichbaren Werken. Als ein solcher Vorzug verdient nicht zuletzt auch die dem Buch in Form eines Anhangs im Ausmaß von 44 Seiten hinzugefügte genealogische Bibliographie der Werke von Derrida von 1954 bis 2002, die sowohl die Originaltexte beziehungsweise Erstveröffentlichungen als auch deutsche und englische Übersetzungen verzeichnet, der gesonderten Erwähnung. Die Summe dieser Theorie-immanenten wie ganz formal-pragmatischen Vorzüge macht den Band für an Derrida und der Dekonstruktion interessierte TheologInnen ebenso lesenswert wie für am theologischen Diskurs interessierte PhilosophInnen – ganz ohne „vielleicht“.

⁷ Es gälte, an dieser Stelle selbst in eine ausführlichere Diskussion derjenigen Texte Derridas einzusteigen, in denen das / ein / etwas Undekonstruierbare(s) thematisiert wird und in denen zum Teil der Bezug zum theologischen Diskurs bzw. auch zur Religion expressis verbis hergestellt wird, etwa *Wie nicht sprechen. Verneinungen* (Wien 1989) oder *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft* (in: Derrida/Gianni Vattimo [Hg.], *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, 9–106). Fast müsste man, wenn das nicht ein zu starkes Wort wäre, *paradigmatisch* nennen, was Derrida in *Gesetzskraft* (in der deutschen Übersetzung kryptischer oder jedenfalls schwerer zugänglich als im Original) über dieses Undekonstruierbare sagt: „Die Dekonstruktion ist in dem Maße / dort als unmögliche möglich, in dem / wo es X (Undekonstruierbares) gibt; sie ist also in dem Maße / dort möglich, in dem / wo es gibt (dies ist das Undekonstruierbare).“ (A. a. O., 31, Hervorh. i. O.) – Nur beiläufig sei erwähnt, dass diese Stelle doch ein wenig an jene andere erinnert: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“ (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.522, Hervorh. i. O.) Immer noch maßgeblich für diese und andere Spuren von Wittgenstein zu Derrida beziehungsweise vice versa: *Henry Staten*, Wittgenstein und Derrida, Lincoln – London 1984.

⁸ Mit diesen Sätzen aus James Joyces *Ulysses* beschließt Derrida *Gewalt und Metaphysik* – vgl. a. a. O., 235. Ich habe andernorts den Vorschlag gemacht, die unmögliche, aber notwendige „Synthese“ zwischen jüdisch und griechisch, Jerusalem und Athen in Ägypten – oder vielmehr: „Ägypten“ – zu verorten, mit anderen Worten, in einer bestimmten, vom Mainstream abendländischer Philosophie stets in irgendeiner Weise benutzten, zugleich aber verdrängten Tradition der Hermetik. Vgl. *Artur R. Boelderl*, *Literarische Hermetik. Die Ethik zwischen Hermeneutik, Psychoanalyse und Tradition*, Düsseldorf 1997, bes. 141–184.

⁹ Vielleicht liegt weniger zwischen Metaphysik und Nach-Metaphysik, als unsere Schulweisheit uns träumen lässt (und niemand wüsste das besser als Derrida, wäre es so). Dennoch: Dass es Metz war, der am Ende der vielbeachteten Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger um Religion und Aufklärung nicht mehr verstehen konnte oder wollte, warum ersterer sich einen *nachmetaphysischen* Philosophen nenne, entbehrt nicht einer gewissen Ironie, die mir komplementär zu jener oben im Haupttext – mit Bezug auf Zeilingers Wahl von Metz als Gewährsmann für einen (unter welchen Vorbehalten auch immer) an die Lektion der Dekonstruktion immerhin anschlussfähigen theologischen Ansatz – notierten zu sein scheint, aber: Gibt es eine bessere Wahl? Vgl. *Thomas Assheuer*, Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten, in: *Die Zeit* vom 22. 1. 2004.

Römische Erlässe

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der hl. Eucharistie vom 25. März 2004

In ausdrücklicher Weiterführung der theologischen Aussagen in der Enzyklika von Johannes Paul II. *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. April 2003 (vgl. ThPQ 151 (2003) 299–302) sowie seines Apostolischen Schreibens *Spiritus et Sponsa* vom 4. Dezember 2003 zum 40. Jahrestag der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils und im Kontext des vom Papst für Oktober 2004/2005 ausgerufenen „Jahres der Eucharistie“ erstellte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung die vorwiegend disziplinar konzipierte Instruktion *Redemptionis Sacramentum* vom 25. März 2004 „über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind“.

Zum Schutz der Feier der Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) sollten nach dem Willen des Heiligen Vaters (vgl. *Ecclesia*, Nr. 52) nach interdikasteriellen Beratungen einige strittige Fragen beantwortet, die bestehenden liturgischen Normen bekräftigt, Fehlentwicklungen klar gekennzeichnet und manche Bestimmungen diesbezüglich erläutert oder vervollständigt werden. Dabei wird in der Instruktion prinzipiell betont, dass „die Liturgiereform des Konzils von großem Gewinn für eine bewusstere, täti-

gere und fruchtbarere Teilnahme der Gläubigen am heiligen Opfer des Altars“ sei, jedoch zeigen die bisherigen Erfahrungen, dass zugleich auch „Schatten“ missbräuchlicher Praktiken entstanden sind, die sich „gegen das Wesen der Liturgie und der Sakramente sowie gegen die Tradition und die Autorität der Kirche“ richten und zum Schaden der Gläubigen „an einigen Orten“ zur Gewohnheit wurden, weshalb dem nun deutlich entgegenzutreten ist (Nr. 4).

Kardinalpräfekt Francis Arinze betonte bei der Präsentation des Dokumentes, dass *Redemptionis Sacramentum* in enger Zusammenarbeit mit der Kongregation für die Glaubenslehre erstellt wurde. Deren Sekretär, Erzbischof Angelo Amato, wies vor allem auf den notwendigen inneren Zusammenhang von Liturgie und Bekenntnis (*lex orandi* und *lex credendi*) hin, weshalb die Gläubigen das Recht auf eine integrale Feier der Eucharistie in Konformität mit der Doktrin des kirchlichen Lehramtes besitzen (vgl. L'OssRom [it] vom 24. April 2004, 4–5).

Die Instruktion geht davon aus, dass die Liturgie der Kirche, zumal die Feier der Eucharistie, von Christus der Kirche anvertraut ist, dass sie als deren Selbstvollzug keine private Einzelhandlung darstellt, und dass somit auch keine beliebige Freiheit besteht, die Feier nach eigenem Gutdünken zu gestalten. Es soll vielmehr die spezifische Rolle jedes einzelnen innerhalb der Eucharistiefeier in den jeweiligen Funktionen und Diensten deutlich profiliert

werden. Für eine konstruktive Auseinandersetzung mit den diesbezüglich ausgesprochenen Mahnungen der Kongregation wäre es allerdings hilfreich gewesen, neben der Einforderung von Verhaltensänderungen auch vermehrt eine argumentative Begründung anzuführen. Diese nachzureichen zählt zur Pflicht der Bischöfe beziehungsweise Bischofskonferenzen, denen die orts-kirchliche Umsetzung und adäquate Anwendung im eigenen kulturellen Kontext mittels eines dialogischen Prozesses aufgetragen ist (vgl. 19). Dabei sind „lokale Eigentraditionen in die vollständige Glaubensgemeinschaft mit der Universalkirche einzugliedern“, was etwa vom Präsidium der Schweizer Bischofskonferenz „als eine große Herausforderung für die Bischöfe, Priester und Laien“ bezeichnet wird, „die gemeinsam angegangen werden muss“ (Schweizerische Kirchen-Zeitung 172, 2004, 338–340).

Zwar beabsichtigte die Sakramenten-kongregation keine Zusammenfassung aller Normen über die Eucharistie vorzulegen, aber es sollten doch nach dem Wunsch des Papstes etliche in den liturgischen Büchern enthaltene Reichtümer und Möglichkeiten der konzi-liaren Erneuerung vertieft werden: „Dieser Vertiefung muss ein *Prinzip der vollen Treue zur Heiligen Schrift* und zur Tradition zugrunde liegen, wie sie von maßgebender Seite und insbesondere vom II. Vatikanischen Konzil ausgelegt worden sind, dessen Weisungen vom Lehramt noch bekräftigt und entfaltet wurden“ (*Spiritus*, Nr. 7). Dementsprechend weist die Instruktion, die als solche schon naturgemäß keine völlig neue Gesetzgebung enthalten kann, vor allem auf Bestimmungen hin, die sich in früheren Dokumenten (zum Beispiel zur Homilie, zur Kommunionsspendung etc.) und insbesondere in

der „Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch“ des 2002 (lateinisch) veröffentlichten „*Missale Romanum*“ finden, jedoch werden sie hier zum Teil konkretisiert und expliziert.

Den acht Kapiteln sind einleitende Bemerkungen vorangestellt (1–13). Darin wird zum einen die Erwartung einer überzeugten Aneignung der liturgierechtlichen Vorgaben ausgesprochen, da „eine bloß äußerliche Beachtung der Normen ... offensichtlich dem Wesen der heiligen Liturgie, in der Christus, der Herr seine Kirche versammeln will,“ widerspräche (5). Zum anderen ortet man die Wurzel wahrgenommener „Missbräuche“ – abgesehen von schlichter Unkenntnis (9) – vor allem „in einem falschen Begriff von Freiheit“ als illusorischer Beliebigkeit, unabhängig von jeglicher rechtmäßigen kirchlichen Autorität (7), und stellt zudem mit Bedauern fest, „dass ökumenische Initiativen, die zwar gut gemeint sind, [...] zu eucharistischen Praktiken verleiten, die der Disziplin widersprechen, mit der die Kirche ihren Glauben zum Ausdruck bringt“, was zu „Zweideutigkeiten und Verkürzungen“ führen kann, die nicht zu dulden sind (8). Jegliche Eigenmächtigkeit gefährdet „die substantielle Einheit des römischen Ritus“, verrichtet „keinen authentischen pastoralen Dienst“ mehr und trägt gemäß der eindeutigen Position der Kongregation auch nicht „zur rechten liturgischen Erneuerung bei, sondern beraubt vielmehr die Christgläubigen ihres Glaubensgutes und ihres geistlichen Erbes. Willkürliche Handlungen dienen nämlich nicht der wirksamen Erneuerung, sondern verletzen das den Christgläubigen zustehende Recht auf eine liturgische Handlung, die Ausdruck des Lebens der Kirche gemäß ihrer Tradition und Disziplin ist“ (11, vgl. 12).

Das 1. Kapitel schildert „die Regelung der heiligen Liturgie“ (14–20) in einer detaillierten Beschreibung der Rolle des Apostolischen Stuhls, des Diözesanbischofs, der Bischofskonferenz, der Priester und der Diakone. Vor allem werden die Aufgaben und Befugnisse des Diözesanbischofs erklärt, insofern er als Teil seiner Leitungsfunktion „zu regeln, zu führen, zu inspirieren, manchmal auch zu mahnen“ habe (22), wobei ihm „bezüglich der liturgischen Ordnung in allem“ auch die Ordensleute unterstellt sind, speziell wenn es sich um öffentlich zugängliche Kirchen und Oratorien handelt (23, vgl. can. 683 § 1 CIC). Die Bischofskonferenzen werden daran erinnert, dass der Apostolische Stuhl seit 1970 (beträchtigt 1988) „das Aufhören aller Experimente“ einfordert, sodass keine Befugnis mehr zur Genehmigung eigener liturgischer Texte und Riten in Ergänzung oder an Stelle der vorgeschriebenen Bücher besteht (27). Da schon der Papst eine Fehlentwicklung „infolge einer falsch verstandenen Auffassung von Kreativität und Anpassung“ durch die Priester beklagte (*Eccllesia* Nr. 52), mahnt auch die Kongregation, „dem eigenen Dienst nicht seine tiefgehende Bedeutung (zu) nehmen, indem sie die liturgische Feier durch Änderungen, Kürzungen und Hinzufügungen willkürlich entstellen“ (31), vielmehr haben sie durch eine angemessene Vorbereitung und theologische Fortbildung das Geheimnis der Eucharistie zu verdeutlichen (32f).

Das 2. Kapitel wendet sich der „Teilnahme der christgläubigen Laien an der Feier der Eucharistie“ zu (36–47). Die Taufe stellt dabei die Basis des gemeinsamen Priestertums sowie der tätigen und bewussten Teilnahme an der Eucharistiefeier dar. Merklich wird der Opfercharakter gegenüber einer einsei-

tigen Deutung als Mahlgemeinschaft herausgestellt (38) und jedem übersteigerten Aktivismus eine Absage erteilt (39–40). Der geweihte Priester, den sich die Gemeinde nicht selbst geben kann (42), bleibt unaufgebbar für die christliche Gemeinschaft, wobei „das komplementäre Verhältnis“ vom Tun der Kleriker und der Laien nicht vermischt werden darf (45).

In Kapitel 3 über die „die rechte Feier der heiligen Messe“ (48–79), Kapitel 4 über „die heilige Kommunion“ (80–107) und Kapitel 5 zu „einige(n) weitere(n) Aspekte(n) in Bezug auf die Eucharistie“ (108–128) werden verschiedene Fragestellungen hinsichtlich der Messfeier angesprochen und einigen bekannt gewordenen Fehlentwicklungen eine klare Absage erteilt – leider ohne sofort ersichtliche Gewichtung in ihrer Bedeutsamkeit, die erst im abschließenden Kapitel über die notwendigen Sanktionen nachgeliefert wird.

So finden sich Bestimmungen über Brot und Wein für die Eucharistie ebenso wie die Normen über das (approbierte) eucharistische Hochgebet, das als priesterliches Amtsgebet auch nicht in Teilen von einem Diakon, einem dienenden Laien, einzelnen oder allen Gläubigen zusammen vorgetragen werden darf (52), sondern – ohne (Orgel-) Musik (53) – allein vom zelebrierenden Priester unter aktiver Anteilnahme der (akklamierenden) Gläubigen (54) zu beten ist. Es gibt Erläuterungen zum Wortgottesdienst, wobei erneut jegliche Gewohnheit verworfen wird, die eine Homilie innerhalb der Messfeier von nichtgeweihten Gläubigen – seien es Alumnus, Studierende oder PastoralassistentInnen – zulässt. Aufgrund der engen Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier (vgl. 60) darf die Homilie konsequenterweise sogar nur mehr „in besonderen Fällen“

von einem nicht konzelebrierenden Priester gehalten werden (64–68). Eine katechetische Unterweisung oder ein Zeugnis des christlichen Lebens kann allenfalls nach dem Schlussgebet gesprochen werden, niemals aber als Ersatz für die Predigt in der Messe (74). Weitere Normen betreffen das Credo, die Sammlung der Opfergaben, das Brechen des Brotes, den Friedensgruß sowie die Verbindung verschiedener Riten oder Festveranstaltungen mit einer Messfeier (zum Beispiel: Vermeidung politischer oder profaner Ver zweckung).

Ausführlich werden die lehramtlichen Vorgaben hinsichtlich der Disposition zum Kommunionempfang wiederholt (80–87) und die Normen für eine sorgsame Kommunionsspendung präzisiert (88–96), speziell unter beiden Gestalten (100–107). Eigens erwähnt werden Bestimmungen über den geeigneten Ort für die Messfeier, über die Zelebrationssprache, die sakralen Gefäße und liturgischen Gewänder (108–128), wobei letztere immer zu verwenden sind, während selbst das Tragen der Stola über der Kukulie oder dem Ordensgewand nicht ausreicht (126).

Im 6. Kapitel wird auf „die Aufbewahrung der heiligsten Eucharistie und ihre Verehrung außerhalb der Messe“ eingegangen (129–145). Dabei geht es um einladende und angemessene Bedingungen für die Verehrung des Altarsakramentes vor dem Tabernakel, die Praxis der Krankenkommunion (133) sowie um die Förderung einer eucharistischen Frömmigkeit (Anbetungszeiten, Prozessionen, Kongresse). Erwähnenswert erscheint die Empfehlung, dass die Hostie für die Aussetzung in einer Messe unmittelbar zuvor konsekriert und nach der Kommunion in die Monstranz eingesetzt wird (140). Das 7. Kapitel widmet sich den „außer-

ordentlichen Aufgaben der gläubigen Laien“ (146–168). Trotz der Unersetzbarkeit des amtlichen Priestertums ist in Notlagen das Fehlen geistlicher Amtsträger möglich, weshalb dann christgläubige Laien nach Maßgabe des Rechts zur Erfüllung gewisser liturgischer Aufgaben gerufen und beauftragt werden können. Mit Anerkennung spricht die Kongregation von jenen, die derartige Dienste übernommen haben und weiterhin erfüllen (147). In besonderer Wertschätzung werden die „Katechisten“ und „Pastoralassistenten“ zur Unterstützung des Dienstes der Priester und Diakone genannt, wenngleich man sich bei letzteren „jedoch davor hüten (soll), das Profil dieser Aufgabe zu sehr der Gestalt des pastoralen Dienstes der Kleriker anzugleichen“ (149). Erinnert wird auch an das Kriterium der Notwendigkeit bei „außerordentlichen“ Kommunionsspendern (151, 154–166), und an den „ergänzenden“ Charakter des Einsatzes von Laien für vornehmlich priesterliche oder diakonale Aufgaben, um eine Rollendiffusion in den pastoralen Tätigkeiten zu vermeiden (152), etwa bezüglich der Erteilung der Predigterlaubnis außerhalb der Messe (161) oder bei (sonntäglichen) Feiern bei Abwesenheit eines (zuständigen) Priesters (162–167).

Im 8. Kapitel werden schließlich „die Abhilfen“ benannt (169–184), die bei eventuell festgestellten missbräuchlichen Gegebenheiten im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier anzuwenden sind. Bei derartigen „Verfälschungen der katholischen Liturgie“ (169), die nach Maßgabe des Rechts zu korrigieren und zu vermeiden sind (175), werden die objektiv schwerwiegenden Vergehen (*graviora delicta*) von den sonst schwerwiegenden Angelegenheiten und den „anderen“ Miss-

ständen sorgfältig unterschieden, ohne aber letztere schon einfach als „geringfügig“ einzustufen (174). Dabei kommt dem Diözesanbischof eine zentrale Verantwortung zu (176–180), um bei Kenntnis „auch nur von der Wahrscheinlichkeit einer Straftat oder eines Missbrauchs ... behutsam den Tatbestand, die Umstände und die Anrechenbarkeit“ gemäß (verwaltungs-) strafrechtlichen Grundsätzen zu untersuchen (178) und gegebenenfalls – je nach Zuständigkeit – die Glaubens- oder Sakramentenkongregation mit der Angelegenheit zu befassen (vgl. 179–182).

Heftige Diskussionen löste die Bestimmung aus, wonach „jeder Katholik, ob Priester, Diakon oder christgläubiger Laie, ... das Recht (hat), über einen liturgischen Missbrauch beim Diözesanbischof ... oder beim Apostolischen Stuhl ... Klage einzureichen“, wenn gleich sofort als Reihungskriterium hinzugefügt wird, dass es „aber angemessen (sei), dass die Beschwerde oder Klage nach Möglichkeit zuerst dem Diözesanbischof vorgelegt wird“ (183).

Ob mit der angehängten Forderung, jedwedes Vorbringen „soll immer im Geist der Wahrheit und der Liebe geschehen“ (183), tatsächlich aller Verdacht ausgeräumt ist, dass damit keinerlei Denunziantentum (das heißt einem hinterhältigen Anschwärzen einer Person aus niederen Beweggründen) Vorschub geleistet werde, kann nur die künftige kuriale Praxis erweisen.

Der Wiener Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn sieht in der vorliegenden Instruktion einen anspruchsvollen „Gewissens-Spiegel“ mit kritischen Anfragen an alle Getauften in der Kirche, insbesondere an die Priester und Bischöfe (Kathpress vom 23. 4. 2004; ähnlich Bischof Kurt Koch von Basel: SKZ 172, 2004, 418–423). Zu Recht verweist er aber darauf, dass eine Aussage am Ende des Dokumentes zum Schlüsselwort für das Verständnis des Anliegens dieser Instruktion geben kann: „Jeder soll immer daran denken, dass er Diener der heiligen Liturgie ist“ (186).

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 164)

Das aktuelle theologische Buch

■ **DEUTSCHE REGENTENKONFERENZ** (Hg.), *Priester für das 21. Jahrhundert*, Paderborn 2003.

www.priesterseminare.org/download.php?file=docs/Optionen_Endfassung.rtf

■ **WINNINGER PAUL**, *Aus der Mitte der Gemeinde*. Plädoyer für neue Wege zum Priestertum. Herder, Freiburg i.B. 2003, (155).

Ähnliche Sorgen, verschiedene Sichtweisen, unterschiedliche Lösungsansätze: Die Deutsche Regentenkonferenz und ein altgedienter Priester beschäftigen sich mit aktuellen Fragen des Priestertums.

In dem Papier der Deutschen Regentenkonferenz sind zwölf Optionen, die aus einem Gesprächsprozess zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und dem Beirat der deutschen Regentenkonferenz entstanden sind und auf allen Ebenen zu einer Auseinandersetzung mit dem unverzichtbaren Weihenpriestertum anregen sollen, in Anspielung auf 1982 von Klaus Hemmerle erschienene Optionen bewusst provozierend formuliert. Ausgehend davon, dass es die Sendung des Priesters sei, an den Angelpunkten kirchlichen Lebens (Verkündigung, Sakramente, Diakonia, Koinonia) darzustellen, dass Christus Herr und Mitte der Kirche ist, werden mit theologischen Kommentaren je drei Optionen zur Bedeutung des sakramentalen Amtes, zum Dienst und Leben des Priesters, zur Priesterbildung und zur Berufungspastoral formuliert.

Stark wird die christologische Prägung des Amtes, das der Sendung durch Weihe bedarf, akzentuiert; in dem notwendigen „Mut zur Vielfalt“ pastoraler Dienste darf es nicht durch pragmatische Ersatzlösungen verdunkelt werden. Es ist also „Mut zur Lücke“ angesagt. Angesichts von Hektik, Müdigkeit oder Resignation wird der Priester durch den „Mut zum Wesentlichen“ entlastet, weil er nur das darzustellen hat, was Christus bereits getan hat. Es bleibt freilich notwendig, das Leben der Adressaten zu teilen und durch „Umsetzung“ des

Wortes und Sakramentes glaubwürdig zu sein. Das „Gegenüber-Sein“ des Amtes verhindert dessen Auflösung zu einem pneumatologischen charismatischen Dienst unter anderen.

Aus dem „Mut zur geistlichen Mitte“ folgt die Fruchtbarkeit pastoraler Tätigkeit; im „Mut zum missionarischen Geist“ zeigt sich die Kirche als selbstlos zu der Menschen Heil gesandt.

Gegen das Single-Sein des Priesters steht der „Mut zur Communio“, also die Suche nach Formen gemeinsamen Lebens, die als Oasen auch Gemeinden befruchten. Im „Mut zur Entschiedenheit“ werden Kriterien für Eignung zum priesterlichen Dienst gefordert, weil Qualität vor Quantität stehen muss. Gegen mögliche Strukturen der Überversorgung wird „Mut zur Verbindlichkeit“ in einem bescheidenen Lebensstil eingemahnt. Angesichts zu kleiner Seminarien wird „Mut zur Konzentration“ durch die Bildung größerer Gemeinschaften gefordert. Im „Mut zu Idealen“ wird die Faszination der Christus-Nachfolge betont; im „Mut zum Realismus“ wird zur gegenwärtigen Gestalt eingeladen; im „Mut zur gemeinsamen Verantwortung“ werden die Pfarrgemeinden in die Pflicht genommen.

Auch im Rahmen der geltenden Zulassungsbedingungen kommen die gemeindebezogene Dimension des priesterlichen Amtes (mit der entsprechenden Leitungskompetenz) und damit mögliche neue Ansätze in der Amtstheologie zu kurz, ist doch der Priester nicht nur die strukturelle Sichtbarkeit, dass Christus das Haupt der Gemeinde ist, sondern auch Repräsentant der Gemeinde. Es ist Zweifel angebracht, ob die starke Herausforderung zum Ideal nicht mit der Realität zu weit auseinander klappt (ohne an Umstände wie in St. Pölten zu denken!). Es werden der massive Priesterrückgang in Westeuropa beziehungsweise die Zeichen der Zeit und der Mut zu neuen Wegen nicht ins Auge gefasst.

Unter den jetzigen Möglichkeiten bleibt den Regenten wohl keine andere Perspektive, aber muss nicht die Sorge um genügend gute Priester und die Möglichkeit der Feier der Eucharistie größer sein als die unbedingte Aufrechterhaltung des Zölibats? Ist

es nicht ein Gebot der Stunde, neben dem Einsatz für das jetzige Priesterbild sich ebenso zugleich für andere, durchaus auch anspruchsvolle Möglichkeiten morgen einzusetzen? Die Gefährdung der Sakramentalität durch manche allzu pragmatische Lösungen ist wohl nur so abzuwenden. Da Strukturen nicht vom Himmel fallen, ist die Leitung der Kirche gefragt, um der Gemeinde willen Strukturen zu schaffen, die das für die Kirche Konstitutive bewahren, u. U. in Aufgabe von zeitlich Bedingtem.

Wesentlich lösungsorientierter geht Paul Winninger, geb. 1920, seit 60 Jahren Priester der Erzdiözese Straßburg, an die offenkundigen Probleme heran. Er ist kein jugendlicher Schwärmer oder Revolutionär, sondern einer, der realitätsoffen die kirchliche Lage in unseren Breitengraden, zumal den dramatischen Rückgang der Priester, sieht und aus der nüchternen Analyse dieses „Plädoyer für neue Wege zum Priestertum“ hält und die notwendigen Konsequenzen für Westeuropa und Amerika zieht, da die Laien die Priester nicht ersetzen können.

Gegen den „Pfarrgigantismus“ (20), Grund für den Erfolg der Sekten, plädiert er für eine Größe, die menschliche Nähe erlaubt. Christliches Leben bedarf „eucharistisch bewegter, mithin priesterlich betreuter Gemeinschaften“ (25), denn die sonntägliche Eucharistie ist „der vorrangige Ort und Zeitpunkt für Zusammenkunft und Austausch, die geistige Quelle“ (26). Zu den Grundrechten der getauften Christen zählt der Autor das Recht auf geweihte Priester, die ihnen de facto aber durch das Zölibatsgesetz entzogen werden. Es entsteht dadurch großer Schaden, denn „eine christliche Gemeinschaft ohne Eucharistie ist theologisch undenkbar“ (39). Auch ein Bischof kann deshalb seinen Pflichten, für genügend Priester zu sorgen, nicht nachkommen, was eigentlich viele Bischöfe bewegen müsste, zu „bloßen Verwaltungsbeamten degradiert“ (46) ihr Amt niederzulegen. Winninger bezeichnet deshalb das Zölibatsgesetz „juristisch nicht haltbar, ... pastoral gesehen ungerecht und verheerend“ (51). Zusammenlegungen der Pfarren sind kurzfristige „Notmaßnahmen“ (63); es braucht vielmehr „eine geistige und institu-

tionelle Anpassung an unser Zeitalter“ (63). Die Priesterweihe muss wieder neben den anderen Sakramenten ihren Platz in der christlichen Gemeinde haben.

Der Autor sieht im Zölibat den „Grund für den derzeitigen rapiden Rückgang bei den Berufungen junger Menschen und ein unüberwindbares Hindernis für die Indienstnahme von Erwachsenen“ (78). Die neun Gründe für den genannten Rückgang (81–94) in der Umwälzung durch die Postmoderne sind plausibel nachzuvollziehen. Da man auf kein Wunder warten dürfe, zwingen die Fakten „nach einer angemessenen Denkpause zum Handeln“ (91). Die Lösung wird im Ruf nach genügend verheirateten erwachsenen Männern gesehen, um die Aufgaben „Lehren, Heiligen und Leiten“ (CIC 528–530) erfüllen zu können, Laien nicht in priesterliche Aufgaben zu drängen und Priester nicht „zu bloßen Sakramentenverwaltern verkommen zu lassen“ (108). Auch wenn das Alter von 35 Jahren für Verheiratete naheliegend ist, so werden diese „Presbyter“ eher Pensionisten ab 55 oder 60 sein, die ihren Dienst bis 75 tun könnten.

Trotz des Wertes der Ehelosigkeit als evangelischer Rat und einer gewissen Affinität zu Amtsträgern ist eine Verpflichtung dazu heute mehr denn je fragwürdig, auch wenn der Zölibat nicht das größte Hindernis ist (86f.93). Um des Glaubens, um der Menschen und um des Heiles willen sind den Erfordernissen der Zeit von der Kirchenleitung entsprechende Strukturen zu entwickeln, wie es auch in früheren Zeiten geschehen ist. Nicht zu handeln bringt die Gefahr der Häresie mit sich: „Die Feier der Eucharistie, das heißt der Selbstvollzug der Kirche, wäre von einem Gesetz über das Geschlechtsleben abhängig“ (133). Nur so finden Theorie (die Wichtigkeit der Eucharistie!) und Praxis wieder zusammen und werden Priester nicht ständig überfordert.

Winninger weiß sehr wohl, dass auch dann Pastoral heute sehr schwierig bleibt, aber möglich sein wird. Sicherlich bleiben Fragen (Pfarrgröße, Ausbildung, Finanzierung, Frauen-Weihe...), er hat jedoch Recht: „Diese sind aber bei weitem nicht so schwerwiegend wie der dramatische Pries-

termangel von heute“ (151). Die vielleicht regionale Aufhebung des Zölibatsgesetzes ermöglicht neues Leben der Gemeinden, ohne dadurch den Anspruch des Evangeliums zu verwässern.

Die Analyse des Autors und seine Argumentation ist im Allgemeinen schwer zu widerlegen. Dieses Buch ist ein Zwischenruf eines loyalen Kirchenmannes, der entsprechend seinem Wissen und seiner Erfahrung laut Can. 211 § 2 u. 3 die Pflicht empfindet, „seine Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen“. Es ist wünschenswert, wenn sich realitätsoffene und ähnlich denkende Bischöfe aufgrund ihrer Verantwortung vernetzen und in Rom für die „viri probati“ einsetzen (als ersten Schritt zu später vielleicht noch weiteren möglichen Schritten).

Linz

Walter Wimmer

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 Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

AKTUELLE FRAGEN

■ ECKMANN DIETER, *Zweite Entscheidung*. Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung im Lebenslauf. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 84) Benno-Verlag, Leipzig 2002. (344). Kart. € 24,70 (D).

Mit dieser Studie, die im Sommersemester 2002 von der Theologischen Fakultät Erfurt als Dissertation angenommen wurde, greift Dieter Eckmann eine brisante und dringliche Thematik auf: die Erfahrung von Lebens(um)brüchen, welche die bisherige Entwicklung, Lebensplanung und -form radikal in Frage stellen, aber gerade so eine Chance für eine konstruktive Weiterentwicklung und Neuentscheidung sein können. Eckmann nennt jenen Prozess, in dem der Mensch versucht, solche Schlüsselsituationen „durch ein Wiederholen und Vertiefen der ersten Entscheidung (oder gegebenenfalls auch durch eine korrigierende Entscheidung) in das Lebenskonzept einzuordnen“ (57), eine „Zweite Entscheidung“ – verstanden nicht als beliebige Wiederholung oder Revision eines Entschlusses, sondern als

einen vertieften Entscheidungsakt, „der die Not des Nachreifens in der einmal getroffenen Wahl zum Ausdruck bringt“ (46). Nach der Problemskizzierung im ersten Kapitel (9–58), in der die Herausforderung der Identitätsfindung und des Traditionsverlustes in einer individualisierten und ausdifferenzierten Gesellschaft aufgezeigt wird, verknüpft der Autor das Thema der „Zweiten Entscheidung“ im zweiten Kapitel (59–127) mit Ansätzen der geistlichen Theologie und Ethik, um – nicht zuletzt am Beispiel der Heiligen – zu zeigen, „dass im Fluss der Geschichte und der Biographie eines Menschen Lebensentscheidungen nicht nur offen bleiben oder überholbar sind auf neue Konflikte und Situationen hin, sondern dass diese Offenheit – bzw. Unsicherheit und Unbestimmtheit einer ursprünglichen Entscheidung – sich oft erst in einer Zweiten Entscheidung so sammelt, dass nun Beständigkeit und gelingendes Leben möglich werden“ (127). Im dritten Kapitel (129–239) arbeitet Eckmann drei exemplarische Denktypen heraus, die das Phänomen einer „Zweiten (Lebens-)Entscheidung“ zugänglich machen: Erstens die Mystik des Dominikaners Johannes Tauler (ca. 1260–1327/28), der in seinem geistlichen Zeugnis „nichts so fürchtet wie den Stillstand des Lebens“ (153); zweitens den existenzphilosophischen Zugang von Sören Kierkegaard (1813–1855), der mit der Figur der „Wiederholung“ die Möglichkeit einer Zweiten Entscheidung begreift als „eine durch eine Krise ausgelöste, durch einen Prozess der Selbstwahl hindurchgegangene und im Glauben sich manifestierende Bewegung, etwas Vergangenes so in das Leben zu integrieren, dass es die Zukunft neu bestimmen kann“ (201), und drittens den Ansatz der Transaktionalen Analyse nach Eric Berne (1910–1970), durch die der Mensch befähigt werden soll, „trotz aller unverschuldet erlittenen Mängel und Beeinträchtigungen selbst die Verantwortung zu übernehmen, sein Geworden-Sein nicht als Schicksal hinzunehmen, sondern offen zu werden für mögliche Veränderungen“ (235). Auf dem Hintergrund dieser drei Denktypen fasst das vierte Kapitel (241–298) die Gestalt einer Zweiten Entscheidung als „reflektierte Innenseite einer ersten Entscheidung“ (247) auf. Eine wichtige These dieses Buches lautet daher: „Zweite Entscheidung heißt somit, eine (mehr oder weniger reflektierte) erste Entscheidung noch einmal unter der Hinsicht einer notwendigen Konkretisierung des eigenen Lebens auf eine Gestalt hin zu wiederholen, zu vertiefen, zu präzisieren – gegebenenfalls auch zu revidieren“ (252). Dieser Prozess, den Eckmann vor allem an den Beispielen ehelicher Beziehung und priesterlicher Lebensform konkretisiert, weist fünf Elemente

(vgl. 256–289) auf: 1. Sich der Situation stellen, 2. Erfassen der Wirklichkeit und seiner selbst, 3. Versöhnung mit der eigenen Geschichte und mit Gott, 4. Loslassen als Einwilligen in die Abschiedlichkeit der Existenz, 5. Entscheiden als Akt des Vollzugs auf Gott. Im fünften Kapitel (299–339) werden weiterführende Perspektiven für die Pastoral aufgezeigt. Entscheidend ist vor allem eine ausgeprägte Sensibilität für Menschen, die durch Lebenskrisen gehen; eine Weiterentwicklung von Ritualen, die im Kontext existenzieller Umorientierungen einen religiösen Sinnzusammenhang erschließen können, sowie ein neues Ernstnehmen des Praxisfeldes Katechese und Bildung, um – nach dem Wegfall volksskirchlicher Stützen – zu einer „selbst verantworteten Übernahme des Glaubens im Erwachsenenalter“ (337) zu finden.

Vorliegendes Buch führt sorgfältig, kenntnisreich und mit einem ausgeprägten Sinn für interdisziplinäre Zusammenhänge in eine Problematik ein, die für viele Menschen höchst bedeutsam, ja bedrückend ist. Zugleich macht es die religiöse Relevanz des Phänomens „Krise“ deutlich und verbindet so auf überzeugende Weise empirische Analysen mit theologischer Reflexion und geistlicher Erfahrung. Wer sich mit diesem Werk auseinandersetzt, ist nicht nur hervorragend „informiert“ über ein wichtiges Thema, sondern wohl auch „betroffen“ über die Relevanz dieser Fragen, denen letztlich niemand ausweichen kann.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

■ WELTKONFERENZ DER RELIGIONEN FÜR DEN FRIEDEN, KONTAKTSTELLE FÜR WELTRELIGIONEN (Hg.), *Friede mit friedlichen Mitteln*. Neue Herausforderungen für die Religionen. Tyrolia, Innsbruck–Wien 2002. (144) Kart. € 13,90. Zum 30-jährigen Gründungsjubiläum der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ (WCRP) fand am 11./12. November 2000 im Festsaal der Diplomatischen Akademie in Wien ein Symposium statt, das sich eingehend mit der Frage befasste, ob und in welcher Weise die Weltreligionen einen Beitrag zum Frieden leisten können. „Friede“, so formulierte es Petrus Bsteh, der Leiter der Kontaktstelle für Weltreligionen der Österreichischen Bischofskonferenz und zugleich Vorsitzender von WCRP Österreich, bedeutet ein „grenzüberschreitendes Miteinander von Partnern“ (13). Insgesamt 17 Beiträge setzen sich – aus unterschiedlichsten religiösen und weltanschaulichen Perspektiven – mit der Möglichkeit dieses grenzüberschreitenden Friedenspotentials der Religionen auseinander. Es kommen nicht nur konkrete Konfliktfelder (Naher Osten, Balkan, Tschetschenien) zur Sprache, son-

dern auch Grundsatzfragen der Friedensforschung. So reflektiert etwa William Vendley (New York) eine immer wieder beobachtbare Abfolge von vier Konfliktstadien (vgl. 20–22), und Heinrich Schneider (Berlin) untersucht das Dilemma zwischen Kriegsächtung und Gewaltverbot einerseits und realen Machtinteressen einzelner Staaten sowie dem politischen Handlungsdruck zum Beispiel der UNO andererseits; doch gerade hier hat – in Abwandlung eines alten römischen Sprichworts – die Vision zu gelten: „*Si vis pacem para pacem*“ (92).

Über die Notwendigkeit des gegenseitigen Respekts und der Toleranz sind sich alle Teilnehmer des Symposiums einig; verschiedene – was nicht heißt: gegensätzliche – Auffassungen gibt es allerdings, was den Stellenwert religiöser Wahrheitsansprüche betrifft. Während Lisa Palmieri-Billig (Rom) vom „Feuer des einen Diamanten“ spricht und die Überzeugung ausdrückt, „dass jede Religion in besonderer Eigenart die letzte Wahrheit erreicht“ (38), macht Anna Schakfeh (Wien) auf die Differenz von Offenbarungsansprüchen aufmerksam, von der her Glaubenswahrheiten „ihrer Natur nach unverhandelbar“ (55) sind. Dass allerdings der Respekt vor der bleibenden Verschiedenheit religiöser Identität das Bemühen um Frieden nicht bloß eine ethisch-praktische Angelegenheit sein lässt, sondern zum Friedenseinsatz geradezu ermächtigt, macht Peter Hünermann (Tübingen) deutlich: „Die umfassende, reale Friedensarbeit der Religionen kann nur von ihrem ‚Dogma‘, von ihren innersten Überzeugungen her ihre Wirkmächtigkeit erlangen“ (72f). Dieser Sammelband kann und will nicht Vorgaben für konkrete Konfliktlösungsprozesse oder eine religionstheologische Systematik erarbeiten; aber er macht auf ein Thema aufmerksam, das zweifellos zu den zentralen globalen Herausforderungen der Gegenwart gehört. Boris Ustimenko (Moskau) hat dieses Anliegen eindrücklich auf den Punkt gebracht, indem er die Bemerkung eines tschetschenischen Muslim zitiert: „Menschen können nur miteinander Krieg führen, weil sie nicht wissen, dass – vor allen Religionen und Lehren – Gott selbst den Menschen geschaffen hat“ (124).

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

BIBELWISSENSCHAFT

■ HAAG ERNST, *Das hellenistische Zeitalter*. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 9) Kohlhammer, Stuttgart 2003. (272) Kart. € 25,00 (D)/sFr 42,10, ISBN 3-17-012338-6.

In der auf zwölf Epochen und Bände angelegten „Biblische Enzyklopädie“ werden neuere bibelwissenschaftliche Erkenntnisse ausgewertet und – nach einem gleich bleibenden Grundschemata systematisch geordnet – wiedergegeben.

Der emeritierte und renommierte Trierer Alttestamentler Ernst Haag stellt in diesem Band die reiche Literatur und die spannende Zeit jener biblischen Epoche vor, welche leider meist an den Rändern der religiösen und wissenschaftlichen Wahrnehmung liegt.

In einem ersten Gang (I.) wird das biblische Bild von Israel und seiner Geschichte in dieser Zeit anhand der beiden Bücher der Makkabäer und des Danielbuches, inkl. kritischer Rückfragen, gesichtet.

Darauf folgt ein sehr gut die historischen Entwicklungen, Fakten und Rekonstruktionen zusammenfassender Gang durch diese Jahrhunderte (II.). Dabei berühren und verweben sich die großen Ereignisse während des und nach dem Zuge Alexanders des Großen (4. Jh. v. Chr.) in den Orient mit jenen aus der kleinen Welt von Israel, auf welcher natürlich ein besonderer Fokus liegt. So werden in einem sehr guten Überblick die Welt des Hellenismus, die Großmachtpolitik der Diadochenreiche von Ptolemäer und Seleukiden mit deren wirtschaftlichen und kulturellen Avancen und deren Auswirkungen auf Israel und Jerusalem sowie damit verbundenen inneren Spannungen des JHWH Volkes über Hellenisierung, Makkabäeraufstand bis hin zur sich etablierenden hasmonäischen Dynastie dargestellt.

Der zweite Schwerpunkt (III.) liegt in der Sichtung der biblischen Schriften dieser Zeit, indem neben aktuellen Literaturangaben Beschreibungen der literarischen Gestalt und der theologischen Aussagen gegeben werden. Dieser Bogen spannt sich von den Büchern Kohelet, Ester und Daniel (beide ohne Zusätze) über die Makkabäerbücher, Judith, Tobit, Baruch, Brief des Jeremia, Sirach und das Buch der Weisheit bis hin zu den Zusätzen zu Ester und Daniel.

Besondere theologische Themen (IV. Theologischer Ertrag) werden zusammenfassend am Ende präsentiert: So kommen die Königsherrschaft Gottes, die Engel, der Antijahwe und die Macht des Bösen, die Auferweckung der Toten, der Menschensohn sowie die Weisheit Gottes eigens zur Sprache.

In allen Teilen des Buches werden Inhalte, Ergebnisse und Thesen enzyklopädisch knapp und prägnant dargestellt. Die Auswahl der genauer beschriebenen Literatur folgt dem Geschmack des Vf. und gibt den Darstellungen ihr eigenes Gepräge.

Eine Zeittafel, Verzeichnisse der Dynastien, Karten, ein kleines Sachregister sowie ein gutes Stel-

lenregister rahmen dieses Werk, welches im Gesamt für an Fachwissen Interessierte einen nützlichen Überblick und Einblick zu geben vermag.

Linz

Werner Urbanz

■ LANG BERNHARD, *Jahwe der biblische Gott*. Ein Porträt. C.H. Beck, München 2002 (320) Geb. € 23,60 (D). ISBN 3-406-48713-0.

In den vergangenen Jahren sind verschiedene Beschreibungen des atl. Gottes erschienen; die vorliegende ist primär religionsgeschichtlich ausgerichtet. B. Lang, der zur Zeit in Paderborn ebenso wie in Schottland Altes Testament und Religionswissenschaft lehrt, möchte zeigen, dass auch der biblische Gott sich mit Hilfe der drei Grundfunktionen, welche G. Dumézil herausgearbeitet hat, erfasst werden kann. Nach diesem Schema zeigt die erste Funktion Gott als Geber der Weisheit, die zweite Gott als Gott des Krieges und des Sieges und die dritte als Schöpfer und Erhalter des Lebens. Die Beschreibung dieser drei Aspekte bildet die Grundstruktur des Buches, allerdings wird der dritte Aspekt noch weiter unterteilt, so dass sich insgesamt fünf Kapitel ergeben. Sie sind, wie der Autor betont, auch einzeln lesbar; das hat gewisse Überschneidungen zur Folge, die aber nicht stören, denn auch die einzelnen Funktionen berühren sich immer wieder.

Wenn im ersten Bild Gott als Geber der Weisheit beschrieben wird, dann geht es vor allem um die in den alten Hochkulturen zu beobachtende Tatsache, dass die Grundstrukturen der Religion und des Gemeinschaftslebens mit Fähigkeiten und Begabungen verbunden sind, welche letztlich von Gott/Göttern hergeleitet werden und somit auch ihren Trägern eine entsprechende Autorität verleihen. Insbesondere gilt das für Könige, Priester aller Art, Weise, Richter und Propheten. Im Alten Testament ist das nicht anders, wobei hier – wie Lang betont – Bund und Gesetz einen zentralen Punkt darstellen.

Im zweiten Bild steht Gott als „Herr des Krieges“ im Blick. Im Hintergrund steht das Motiv des Chaoskampfes; Gott hat seine Mächtigkeit in diesem Kampf gezeigt und bleibt fürderhin durch diesen Sieg der Garant dafür, dass die widergöttlichen Mächte nicht triumphieren werden. Im Besonderen schützt Gott den von ihm erwählten König mit seinem Volk; er verleiht ihm die siegreichen Waffen beziehungsweise führt selbst den Kampf gegen die Feinde. Letztlich ist dieses Bild von Gott als Herrn des Krieges auch der Nährboden für die Vorstellungen vom apokalyptischen Endkampf, der sich oft auch mit dem Motiv eines Endgerichtes verbindet. Ein gutes Beispiel dafür

ist nach Lang die Offenbarung des Johannes. Gott als Herr der Tiere ist das Bild für den lebens-erhaltenden Gott, der den Geschöpfen ihren Lebensraum zuweist und für Nahrung sorgt. Nach Lang ist es gerade der häufig im Buch Job vorkommende Gottesname Schaddai, welcher zu dieser Vorstellung gehört. Zwar ist die erfahrbare Welt auch geprägt von Gewalt und Opfer, aber die Perspektive des endgültigen Friedens zwischen Mensch und Tier, wie sie in der Schöpfung grundgelegt ist, bleibt erhalten.

Im vierten Bild richtet Lang das Augenmerk auf den persönlichen Gott, der in der persönlichen Frömmigkeit der einzelnen Menschen im Mittelpunkt steht und für Glück und Segen zuständig ist. In diesem Bereich hat die Bibel viele Inspirationen aus der Umwelt erhalten, wie an der Weisheitsliteratur Israels abzulesen ist. Dazu kommen vor allem auch jene Texte, welche die Fürsorge Gottes ausdrücken und gleichsam mütterliche Eigenschaften Gottes erkennen lassen.

Das fünfte Bild betrifft Gott als den Herrn der Ernte; hier entfaltet Lang die verschiedenen Aspekte einer Theologie der Natur. Er beginnt mit den klimatischen Voraussetzungen im Bereich des Fruchtbaren Halbmondes und bespricht dann unter Einbezug der Texte aus der Umwelt die im AT enthaltenen Theologien der Natur. Ihre Besonderheit liegt darin, dass die Gabe des Landes und der Segen der Ernte mit dem Wirken Gottes in der Geschichte in Beziehung gesetzt und auch unter diesem Gesichtspunkt gefeiert wird.

In einem Epilog fasst Lang schließlich die einzelnen Kapitel zusammen, indem er die Entwicklung und Wandlung der atl. Gottesvorstellungen nachzeichnet und bis ins NT ausdehnt, wobei dann auch für Christus Elemente der einzelnen Bilder zum Vorschein kommen. Zwei Beilagen, die eine mit einer kommentierten Auflistung der im AT vorkommenden Gottesbezeichnungen, die andere mit einem Abriss der Kulturgeschichte des Alten Orients, ergänzen die Ausführungen. Im Anhangsteil finden sich die Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten, ausführliche und sehr brauchbare Hinweise auf weiterführende Literatur und noch ein Stichwortregister, das die Verknüpfung der Themen erleichtert. Man liest das Buch mit Gewinn, und zwar vor allem dann, wenn man auch ein religionswissenschaftliches Interesse mitbringt.

Linz

Franz Hubmann

Grundlage des Kommentars von Sedlmeier ist die Einheitsübersetzung der Bibel. „Wo es angemessen erscheint“, bietet der Autor statt des Einheitstextes eine eigene Übersetzung an. Es geht darum, dem Leser zum „aufregenden, ja dramatischen“ Text des Buches Ezechiel einen möglichst authentischen Zugang zu eröffnen.

In der Einleitung (13–71) wird die politische und religiöse Lage Judas zur Zeit Ezechiels geschildert. Durch das unverantwortliche Taktieren seiner Könige gegenüber der Besatzungsmacht kommt es zur Katastrophe, die zur ersten Eroberung Jerusalems im Jahre 598/97 führt. Ezechiel zählt zum ersten Schub der Gefangenen, die nach Babylon in die Deportation verschleppt werden. In der Fremde wird Ezechiel zum Propheten berufen. Es folgt eine Gesamtdarstellung des Buches Ezechiel bis zu seiner heute vorliegenden Fassung und einer Auflistung der Grundtendenzen des gegenwärtigen Forschungsstandes. Die Einleitung schließt mit einer Erläuterung der theologischen Grundgedanken des Buches Ezechiel.

Der Kommentar (73–328) ist in neunzehn Kapitel gegliedert, in denen Schriftstellen zusammengefasst sind, die einen besonderen Bezug zu einander haben. Der Autor beginnt jeden Abschnitt mit einer „Hinführung“ zum Inhalt des jeweiligen Textes. Die Ausführungen Sedlmeiers bei der „Hinführung“ zur Berufungsvision 1,1–3,15 haben grundsätzliche Bedeutung und gelten für alle Abschnitte. Er schreibt: „Je mehr es gelingt, die Gültigkeit der biblischen Botschaft vor dem Hintergrund ihrer Zeit zu erschließen, um so mehr wird dieses biblische Wort auch transparent und relevant für heutige Leserinnen und Leser“ (74). Bei der Exegese der Schriftstellen erfolgen u.a. Hinweise auf ein „auffälliges System von Rückverweisen“ im Buch Ezechiel, durch das unterschiedliche Inhalte miteinander verbunden werden (z.B.: Ez 3,23 auf Ez 1; Ez 8,2–4 auf Ez 3,23 und 1,26f).

Zum besseren Verständnis von Themen, die als spezifisch für Ezechiel gelten können, werden vom Autor sechs *Exkurse* eingeschoben. Die Überschriften lauten: Ezechiel im Kreuzfeuer der Kritik – ein Florilegium, Gottes Herrlichkeit – Gottes *kabod*, Gottes Zorn, Falsche Prophetie in Israel, Die Stellung von Ez 18 im Ezechielbuch, Gottes ungute Gebote.

Der Kommentar zur Gerichtsverkündigung in den Kapiteln 1–24 schließt mit der Zeichenhandlung vom „Verstummen des Propheten“ in Ez 24,25–27. Mit dem Verstummen Ezechiels schweigt auch Gott. Gleichzeitig wird der Wendepunkt zur Verkündigung des zukünftigen Heils deutlich, das allein von JHWH bewirkt wird.

■ SEDLMEIER FRANZ, *Das Buch Ezechiel – Kapitel 1–24*. (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 21/1) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2002. (336) ISBN 3-460-07212-3.

Mit dem vorliegenden Kommentar ist es Sedlmeier gelungen, seine im Vorwort geäußerte Absicht umzusetzen. Das Buch ist sehr gut geeignet, den Propheten Ezechiel und seine Botschaft zu erfassen. Die klare Gliederung und der flüssige Stil macht es zu einem Nachschlagewerk, das von allen Interessierten sicher gern benutzt wird.

Allhaming *Wilhelm Reinhardt*

DOGMATIK

■ HÜNERMANN PETER, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Aschendorff, Münster 2003. (318) Kart. € 39,00 (D).

„Dogmatik ist die theologische Wissenschaft, welche das verbindliche Verständnis des christlichen Glaubens aus den primären und sekundären Quellen entsprechend den theologischen Kriterien erhebt und darstellt“ (1) – mit dieser These beginnt der emeritierte Tübinger Dogmatiker seine „Dogmatische Prinzipienlehre“, die auf eine jahrzehntelange Vorlesungstätigkeit in Münster und Tübingen zurückgeht und zum letzten Mal im Wintersemester 2001/02 in Fribourg (Schweiz) vorgetragen wurde. Peter Hünermann sieht sich sowohl dem spezifischen Anspruch des christlichen Glaubens, dem Bemühen der Dogmatik um den *intellectus fidei* sowie dem wissenschaftstheoretischen und gesellschaftlich-kulturellen Kontext der Gegenwart verpflichtet. Die Überlieferungsformen und -instanzen des Glaubens, deren Geltung in Frage steht, reflektiert Hünermann im Rahmen eines *Sprach- und Wahrheitsgeschehens*, das es theologisch zu verantworten gilt. Für die hier vorgelegte Prinzipienlehre bedeutet das: „Sie setzt nicht einfach Offenbarung, Schrift etc. voraus, sondern bezieht sie mit ihrem jeweiligen Anspruch in einen spezifischen, kritischen Aufklärungsprozess mit ein“ (21).

In fünf Kapiteln, in denen der Autor sechzehn prägnante Thesen formuliert, werden Themen und Probleme der theologischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre reflektiert. Hünermann beginnt mit einer sorgfältigen Analyse *christlicher Glaubenssprache*, die er – im Unterschied zur konstatierenden und hypothetischen Sprache der *Wissenschaft* – als „grundlegend ermächtigte Sprache“ (43) bezeichnet und – im Kontrast zu *mythisch-religiöser Sprache* – in ihrer pragmatischen Differenz herausstellt, welche zum Ausdruck bringt, „dass die Welt in einer einzigartigen Weise in ihrer Jeweiligkeit, Individualität und Endlichkeit zu begreifen ist, dass ebenso das

Selbstsein des Menschen in einer integralen Unbedingtheit zu verstehen ist“ (52). Im letzten gründet christliche Rede im Christusgeschehen, das sich als „eschatologisches Ereignis von Glaubenssprache“ (59) erweist; durch die Vermittlung des biblischen Zeugnisses wird deutlich, „dass dieses Wort nicht einfach Information oder Zeichen ist, sondern ein wirkmächtiges Geschehen, das die menschliche Situation von Grund auf verändert“ (81). Im Anschluss daran geht Hünermann auf die *Paratheke* – das „eschatologische Wort Gottes in seiner Überlieferungsgestalt“ (104) – und die dadurch ausgebildete „*sapientia christiana*“ – konkretisiert in der Vätertheologie, den Konzilien, der wissenschaftlichen Theologie und im aktiven Magisterium der Kirche – ein.

In kreativer Weise führt Hünermann die Lehre über die *loci theologici*, die er bereits im Abschnitt über die Entwicklung theologischer Topik genau untersuchte (vgl. 162–171), mit Blick auf zeitgenössische Herausforderungen weiter. Dabei schärft er nicht nur den Blick für die konziliäre Hermeneutik des Lesens der „Zeichen der Zeit“ (GS 4) sowie für die Qualifikation der Liturgie als einer Bezeugungsinstanz des Glaubens (SC 2), sondern postuliert sechs „*loci theologici (alieni)*“, die als maßgebliche *topoi* der Glaubensverantwortung im Kontext der gegenwärtigen Welt zu berücksichtigen sind: Philosophie, Wissenschaften, Kultur, Gesellschaft, Religionen und Geschichte (vgl. 224). Im Schlussteil kommt das Thema „Unfehlbarkeit“ zur Sprache – ein Problem, das nicht nur das katholische Lehramt betrifft, sondern „alle Christen angeht“ (258), weil es um die „prinzipielle Untrüglichkeit“ (264) des christlichen Glaubens geht, die zu vermitteln und zu bezeugen ist. Hier sieht Hünermann noch einen großen Bedarf an „einer abklärenden Fortschreibung der Lehre von der Infallibilität“ (252). Die vorliegende „Dogmatische Prinzipienlehre“ stellt ohne Zweifel einen der wertvollsten Beiträge zur Fundamentaltheologie in der jüngeren Zeit dar und zeigt in glaubwürdiger und nachvollziehbarer Weise auf, welcher Kriterien es zu einer verantwortbaren theologischen Urteilsbildung bedarf. Hünermann hat ein „Lehrbuch“ im besten Sinn des Wortes vorgelegt, das allen Theologiestudierenden – aber nicht nur ihnen – nachdrücklich empfohlen sei.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

■ MENKE KARL-HEINZ, *Das Kriterium des Christseins*. Grundriss der Gnadenlehre. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (237) Hardcover. € 25,60 (D).

Würde heute jemand gefragt werden, was „Gnade“ sei, so „käme gewiss keiner der Befrag-

ten auf den Gedanken, den Begriff Gnade als adäquate Bezeichnung für den Sinngrund des eigenen Lebens zu halten“ (13). Mit dieser Einschätzung steigt Karl-Heinz Menke, Dogmatiker an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn, in seine Überlegungen ein. Gnadenlehre, so betont er in der Einführung (13–23), ist – als Klärung der „Verhältnisbestimmung des eigenen Daseins zu dem Gottes“ (23) – zu verstehen als Fragen nach dem *Kriterium des Christseins*.

Das erste Kapitel (24–75) behandelt die Auseinandersetzung zwischen *Augustinus* und *Pelagius* am Beginn des fünften Jahrhunderts, die bekanntlich auf der Synode von Karthago (418) – und in weiterer Folge auf der Zweiten Synode von Orange (529) – zur Durchsetzung der Position des ersteren führten. Menke reflektiert nicht nur die neuplatonische Denkform des Augustinus, also dessen „Abkoppelung des *Innen* (Gnadengeschehen) von dem *Außen*“ (Wort und Geschichte) (38), und die platonisch-stoische Konzeption des Pelagius, nämlich die Sicht des Menschen „als das Abbild, das von seinem göttlichen Urbild ... paideutisch befähigt wird, ... immer mehr Abbild des Guten zu sein“ (42), sondern geht auch auf drei Erklärungsmodelle für den Sieg der augustinischen Gnadenlehre – welcher „ein kirchengeschichtliches Ereignis allerersten Ranges“ (57) darstellt – ein. Während *Gisbert Greshake* meint, dass die griechische Denkform der römischen unterlegen sei, geht *Kurt Flasch* davon aus, dass es Augustinus – im Gegensatz zu Pelagius – gelungen sei, durch seine Gnadenlehre das nachkonstantinische „Massenchristentum“ zu rechtfertigen (vgl. 60–63). Menke schließt sich der Erklärung von Otto Hermann Pesch an; für ihn ergibt sich die faktische Entwicklung aus der „Fähigkeit des Augustinus, mit Pauluszitaten das heilsgeschichtliche Konzept des Pelagius ... als scheinbar offensichtlichen Rückfall in die angeblich jüdische Werkgerechtigkeit zu entlarven“ (65).

Das zweite Kapitel (76–155) setzt sich mit der Weiterüberlieferung der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre im Mittelalter, mit dem *habitus*-Begriff des Thomas von Aquin und der spätscholastisch-nominalistischen „Betonung der Freiheit Gottes von der Bindung an seine Schöpfung“ (106) auseinander. Im Zentrum dieses Abschnitts stehen die Rechtfertigungslehre *Martin Luthers* sowie die Antwort des *Konzils von Trient*. Menke interpretiert die – vermeintlichen und tatsächlichen – Gegensätze zwischen der reformatorischen und der katholischen Position sehr sorgfältig; die entscheidende Differenz sieht er in der ekklesiologischen Konsequenz des Verständnisses von Rechtfertigung: Ist – analog zur Auffassung, dass gute Werke „heilskonstitutiv“ sind –

die Kirche als „sichtbare Gemeinschaft ebenso Konstitutivum des wahren Glaubens wie dies die Werke der Nächstenliebe sind“ (128)?

Das dritte Kapitel (156–207) geht dem frühneuzeitlichen „Gnadentreit“, dem Neuthomismus – der zu einer „Dissoziation zwischen rechtfertigender Gnade und bloßer Natur“ (163) führt – sowie gnadentheologischen Lösungsansätzen des 20. Jahrhunderts nach. Angesichts mancher Verengungen und Verirrungen in der nachtridentinischen Gnadenlehre macht Menke – mit Bezug auf Überlegungen von Hermann Krings und Thomas Pröpper – klar, „dass der Gnade in allem der Primat zukommt und dass die Autonomie des Menschen eine geschenkte ist“ (183). So ist Gnade zu verstehen als „die in Christus realsymbolisch ausgedrückte unbedingte Anerkennung des einzelnen Menschen durch Gott“ (182).

Gnade und Rechtfertigung – so resümiert Karl-Heinz Menke im Schlusswort (208–215) – bedeute immer auch Ruf in die konkrete Verantwortung und könne als „Geschehen der *inkluisiven Stellvertretung*“ (214) gesehen werden – ein Begriff, der eine Reihe von Aporien und Einseitigkeiten der gnadentheologischen Dogmengeschichte auflöst und integriert. Von daher liegt das *Kriterium des wahren Christseins* „in der je größeren Bereitschaft zum Mitvollzug der inkarnatorischen Bewegung“ (214) – im Bewusstsein, dass Gnade „nicht der *Katalysator* der menschlichen Freiheit, sondern deren *Bestimmung*“ (213) ist. Menkes Darstellung, die Theologiegeschichte, Anthropologie, spirituelle und pastorale Aspekte verbindet, ist ein wertvoller Beitrag zum besseren Verständnis eines zentralen Themas der systematischen Theologie.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

■ KEHL MEDARD, *Dein Reich komme*. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung. (Topos plus 498; Neuauflage) Echter-Verlag, Würzburg 2003. (370) TB.

Eine gute Idee des Verlages; nach drei Auflagen seit 1986 nun eine unveränderte Taschenbuchausgabe! Das Werk hat längst seinen Weg nach oben gemacht. Die Theologie des 1942 geborenen Autors aus der Gesellschaft Jesu, Professor für Dogmatik an der Hochschule St. Georgen, ist mehrfach sympathisch. Unter den nicht wenigen „Rosinen“ etwa die, dass alle eschatologischen Aussagen Entfaltungen des einen untrüglichen Versprechens sind, das Gott uns in Jesus Christus gegeben und in ihm auch schon erfüllt hat (31). Oder die über das Gericht, dass es nicht von einem gerecht vergeltenden Gott vollzogen wird, sondern von der menschlichen Gestalt der Gna-

de und Barmherzigkeit Gottes, die Jesus Christus ist (88). Oder die über Naherwartung, dass Gott jetzt, in der Gegenwart, umfassend befreiend auf uns zukommt, so dass sie die unbedingt ernst zu nehmende Entscheidungs- und Umkehrzeit ist (112f).

Und sympathisch ist der Aufbau: Wahrnehmung, Vergewisserung, Vergegenwärtigung, Bewährung. *Wahrgenommen* werden exemplarische Gegenwartszeugnisse der christlichen Hoffnung: etwa in der liturgischen Feier der Hoffnung das dritte Hochgebet, die gesellschaftlichen Perspektiven im Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“, Texte von Torwesten und Lessing mit Erwägungen zur „Seelenwanderung“, parapsychologische Untersuchungen über ein Leben nach dem Tod.

Vergewisserung dieser christlichen Hoffnung geschieht aus ihrem geschichtlichen Grund im Alten Testament und ihrer „Aufhebung“ im Reich Gottes des Neuen Testaments, dem Versprechen einer universal versöhnten Zukunft unserer Geschichte (91). Intensive Untersuchungen zur eschatologischen Hoffnung Israels auf Gottes Königsherrschaft und zur Apokalyptik führen zur Hoffnung aus der Erfüllung, die Jesus Christus ist. Das Reich Gottes seiner Verkündigung ist das Königsein Gottes, die sich durchsetzende, sich Raum schaffende Herrschaft Gottes, die sich durchsetzende Liebe Gottes, die wachsende Hineinnahme unserer gegenwärtigen Geschichte in das heilende Leben Gottes bis zu ihrer Verwandlung (143ff). Jesu gewaltsamer Tod konnte das Kommen des vollendeten Reiches Gottes nicht aufhalten. Der Tod des Freudenboten wird von Gott zum Heil der ihn Verwerfenden (151). Gott setzt ihn als endzeitlichen Menschensohn-Richter ein (153): „Das Reich Gottes nimmt das Gesicht des Auferwecken und der Lebensgemeinschaft mit ihm an“ (159). Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes im Glauben der Kirche werden bedacht: in der Offenbarung des Johannes, in Chiliasmus und christlicher Utopie der alten und mittelalterlichen Kirche, in der „Theologie der Befreiung“. Die „Gottesbürgerschaft“ des Augustinus als Grundmodell kirchlicher Reich-Gottes-Rezeption wird vorgestellt.

Der dritte Teil, die *Vergegenwärtigung*, zielt auf eine heute verantwortbare christliche Hoffnung: Wie ist sie heute zu praktizieren und theologisch zu artikulieren? Innerhalb der Geschichte wird das noch ausstehende vollendete Reich Gottes „überall da bereits verwirklicht, wo in der Kraft des Geistes Christi eine entschiedene Umkehr zum Friedens- und Gerechtigkeitswillen Gottes geschieht“. Die Kirche als Ganze in der Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus ist das vorwegnehmende soziale Zeichen dieses universalen Friedens und seiner Ge-

rechtigkeit (217). Die tätige Hoffnung bleibt aber angefochten von der Macht der Sünde und des Todes, das Kommen des Reiches steht bleibend unter dem Zeichen des Gekreuzigten. Im verstärkten Bemühen um ein menschenwürdiges Überleben aller auf unserer Erde, das wie noch nie zuvor bedroht ist, kann heute die aktuelle Gestalt der biblischen Naherwartung liegen. Im Konzilsdokument „Die Kirche in der Welt von heute“ geht es um die Verantwortung der Christen und der Kirche bei der Umgestaltung dieser Welt zu einer brüderlich-schwesterlichen neuen Menschheit, die sich als „Familie Gottes“ in seinem Reich versteht und so lebt (218ff). Im Durchgang durch den Tod wird in der Auferstehung der Toten zur Gemeinschaft der Vollendeten die Geschichte „aufgehoben“.

In der Bewährung bringt der Autor die christliche Hoffnung ins Gespräch mit außerchristlichen Geschichtsentwürfen und Hoffnungsweisen, ob und wie weit eine in ihrer Praxis und in ihrer Theorie der menschenwürdigen Zukunft unserer Erde dient. Hoffnungsansagen werden verglichen mit dem in jeder Kommunikation unabdingbar mitgesetzten Vorgriff auf eine „universale Kommunikationsgemeinschaft“. Das christlich Erhoffte entspricht ihr nicht nur, sondern überbietet sie unendlich: Ist sie doch eine Hoffnung für alle, auch die Toten. Gesprächspartner sind Kants ethisch postulierte Vollendung des Menschen, Hegels versöhnende Kraft der „Vernunft in der Geschichte“, der Marxismus mit seiner Hoffnung auf die klassenlose Gesellschaft und dessen Varianten bei Benjamin und Bloch.

Noch einmal darüber hinaus ist der Studie zu danken, den Traktat „De Novissimis“ aus seiner Isolierung und Reduktion auf Unsterblichkeit und ewiges Leben befreit und ihn in seinen großen jesuanischen Kontext eingebettet zu haben. Der Autor verzichtet bewusst auf eine wissenschaftliche „Materialschlacht“. Zu Recht ist ihm für das Studium der systematischen Theologie wichtig, einen einzigen Grundgedanken systematisch durchzuziehen, hier die Hoffnung auf das Reich Gottes (14). Wichtig gewiß auch für die Überzeugungskraft der Verkündigung, wie sie größere Zusammenhänge nun einmal haben. Die zweite Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ ist wie eine Kurzformel des Entwurfs. Der „rote Faden“ ist die bleibende Gemeinschaft mit Gott im Leben und im Tod (133), die rettende, durchtragende, den Tod überwindende Beziehung zu Jesus Christus (281f). Der Autor erzählt uns die Geschichte einer großen, begründeten Hoffnung. Es gebührt ihm kräftiger Dank.

Linz

Johannes Singer

ETHIK

■ PALAVER WOLFGANG, *René Girards mimetische Theorie*. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. (Beiträge zur mimetischen Theorie 6) Lit., Münster 2003. (452) Kart. € 22,90 (D).

Warum verfallen Menschen vor allem in Krisensituationen immer wieder der Neigung, Sündenböcke zu suchen? Warum hat der Kreislauf der Gewalt eine solche Teufelslogik, dass es bisher kaum gelungen ist, sie zu durchbrechen? Und welche Rolle spielt der Mechanismus der Gewalt in den religiösen Traditionen? Für die Klärung dieser Fragen gibt es in der kulturanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Forschung im Wesentlichen nur eine Persönlichkeit, die darauf eine Antwort zu geben versucht hat: René Girard. Seit mehr als zwei Jahrzehnten bewegen seine Werke die sozialwissenschaftliche und theologische Diskussion, zugleich spaltet sie wie kaum eine andere Sozialtheorie die wissenschaftliche Gemeinschaft in Befürworter und Gegner.

Wolfgang Palaver, christlicher Sozialethiker an der Theologischen Fakultät Innsbruck, hat mit einem neuen, auf Einführungsvorlesungen zur mimetischen Theorie von Girard basierenden Buch eine wertvolle Publikation vorgelegt: Sie gibt einen umfassenden Einblick in das theoretische Grundgerüst des Werks von Girard und stört das Phänomen des mimetischen Begehrens in einer Fülle literarischer und philosophischer Dokumente auf. Palaver rekonstruiert in den Hauptkapiteln 3–5 die Girardsche Theorie: Die Gewalt entspringt ursprünglich im Begehren, genauer in der Imitation des „Begehrens anderer“ (58). Die Mimesis ist „das entscheidende Merkmal der Sozialbeziehungen der Menschen“ (60), sie verursacht Konflikt und Rivalität, die auf kollektiver Ebene gesellschaftszerstörende Ausmaße erreichen können. Der Sündenbockmechanismus (Kapitel 4) ist kollektive Antwort auf die Eindämmung der Gewalt und zugleich die Grundlage jeder menschlichen Kultur, die auf einem Gründungsmord beruht. Am Sündenbock entlädt sich die kollektive Gewalt, dessen Tötung wirkt wie eine Reinigung des gewaltsamen Mobs und schafft paradoxerweise Frieden. Darum wird der Sündenbock nicht nur als schuldhaftes Opfer verflucht, sondern zugleich als sakrale Größe verehrt. Die rituelle und mythische Verschleierung dieses komplexen Vorgangs leisten nun genau die Religionen und Mythen, darum ist Girards Kulturtheorie zugleich eine Religions-theorie: „Alle Mythen haben ihre Wurzeln in realen Gewalttätigkeiten, die gegen reale Opfer gerichtet sind“ (zit.n. Palaver 234). An diesem

Punkt wird Girards „religionskritische“ Stoßrichtung sichtbar: Die heidnischen Religionen zeigen keinen Weg aus der Gewalt, im Gegenteil, ihr Opferkult und ihre Mythendichtung machen den zerstörerischen Gewaltkomplex undurchsichtig, sie decken die Unschuld des getöteten Opfers und die Schuld der Täter nicht auf.

Diese „Offenbarung“ der Schuld leisten jedoch die biblischen Traditionen, zuerst stufenweise das AT, dann in aller Deutlichkeit das im NT erzählte Geschick Jesu. Die Bibel deckt aber nicht nur die Unschuld der getöteten Opfer auf, sie kehrt vor allem die Struktur der rivalitätsanfälligen Mimesis um. Darum weist sie auch den einzig erlösenden Weg aus der gewaltsamen Mimesis: „Dieser besteht nicht im Aufgeben der Nachahmung ... sondern in einer positiven Form von Mimesis. Girard spricht von einer *gewaltfreien Nachahmung*“ (278), von einer „Transzendenz der Liebe“ (275), die sich völlig von der „falschen Transzendenz des Sündenbockmechanismus unterscheidet“ (ebd.). Gleichwohl verlangt solche Durchbrechung der Gewalt gerade die Fähigkeit des Opfers zur gewaltfreien Lebenshingabe, wie sie im Kreuzestodes Jesu geschehen ist. Allerdings hat nach Girard das Christentum das Potenzial der Offenbarung Gottes als Ende der Gewalt nicht entfaltet. Die Deutung des Kreuzesopfers Jesu mit dem Schema archaischer Opferkulte führte zur Auffassung, die Glaubensfeinde wieder töten zu dürfen. Gerade so aber brachte das Christentum den Kreislauf der Gewalt wieder in Gang.

Palaver ist es gelungen, die komplexe Struktur der Girardschen Theorie klar und differenziert darzustellen. Ihre Fruchtbarkeit und Universalität demonstriert der Autor mit einer beachtenswerten Belesenheit an literarischen und sozialphilosophischen Klassikern, die immerhin einen Zeithorizont von Jahrtausenden umfassen, wobei besonders die Werke von Shakespeare, Dostojewski und Proust als literarische Prototypen der mimetischen Theorie fungieren. Auch ist die Studie keine blinde Girard-Apologetik, kritische Einwände gegen das Werk Girards oder Unklarheiten darin werden immer wieder berücksichtigt.

Die Faszination der Girardschen Theorie besteht sicher in ihrer Axiomatik, die strukturelle und chronologische Komplexität der Kulturgeschichte auf wenige Prämissen zu reduzieren. Wie jede soziale Theorie kann ihre theoretische und praktische Bewährung aber nur ein langfristiges Forschungsprogramm zeigen, das sich auch empirischer Forschungsmethoden bedienen müsste, nicht nur literarischer und philosophischer Deutungen. Aus theologischer Sicht sollte m.E. eine entscheidende Differenz nicht übersehen werden

– Erlösung und Befreiung fallen nicht in eins. Der Unterschied von religiösem Glauben und sozialer Praxis muss theologisch und sozialwissenschaftlich bewusst bleiben. In der Beurteilung der Moderne scheint mir dies von Girard zu wenig gesehen zu werden: Es war just die Säkularisierung der europäischen Gesellschaft, erwachsen aus den blutigen christlichen Religionskriegen der Frühneuzeit, die eine erhöhte Sensibilität gegenüber den Opfern von Inhumanität hervorgebracht hat. Wie ist das möglich, wenn doch die Aufklärung der Gewalt letztendlich nur im Licht der biblischen Offenbarung geschehen kann? Deshalb, weil es nicht nur eine Transzendenz der Liebe gibt, die gewaltsame Mimesis aufzudecken vermag, sondern ebenso sehr die Immanenz der Liebe als Solidarität und kritische Vernunft. Die Würdigung dieser profanen Quelle scheint mir im Werk Girards bis heute nicht zufriedenstellend geleistet worden zu sein.

Linz

Franz Gruber

■ MACK ELKE, *Gerechtigkeit und gutes Leben*. Christliche Ethik im politischen Diskurs, Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2002. (358) Pb. € 45,00 (D).

Elke Mack (= Verf.) beschäftigt sich in ihrer Habilitationsschrift mit einer in der Philosophie seit Jahren schwelenden Debatte, die holzschnittartig als Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, formalen und substanziellen Ethikentwürfen oder eben als Debatte um das Gerechte und das Gute bezeichnet werden kann. Dabei geht es um die Frage, ob die Philosophie zu ethischen Fragen überhaupt noch für alle Menschen verbindliche inhaltliche Aussagen machen kann, oder ob sie sich hier nicht in Enthaltsamkeit üben muss. Bezüglich dieser Frage stellt Verf. in der christlichen Ethik ein Forschungsdesiderat fest und erhebt den Anspruch, „theologische Anstöße für einen systematisch theologisch-ethischen Ansatz zu geben“ (23).

In den ersten drei Kapiteln (25–147) wird die Basis für einen solchen systematischen Beitrag gelegt. Es wird in die Differenz zwischen Gerechtigkeit und gutem Leben eingeführt und über den aktuellen Stand der philosophischen Debatte informiert. Die auf Immanuel Kant zurückgehende Unterscheidung zwischen dem Gerechten und dem Guten schlägt sich im Theoriendesign der modernen Ethikansätze nieder und hat weit reichende Konsequenzen. Vier Ansätze und ihr Verhältnis zur Differenz von Gerechtem und Gutem stellt Verf. vor: die Diskursethik, den klassischen Liberalismus, den Kommunitarismus und den politischen Liberalismus (113–147). Verf. offenbart in der ganzen Arbeit eine Affinität zur

Diskursethik von Jürgen Habermas. Sein Ansatz, der sich insbesondere in der Christlichen Sozialethik seit Anfang der 1990er Jahre einer großen Rezeption erfreut, wird von ihr bezüglich der Differenz von Gerechtigkeit und gutem Leben kritisch beäugt und dennoch für die Findung gerechter Normen sowohl in der modernen philosophischen Ethik als auch in der christlichen Ethik als „unentbehrlich“ (120) bezeichnet. Als Referenz zu Habermas hat Verf. für den Untertitel ihrer Arbeit bewusst den Begriff „politischer Diskurs“ gewählt. Damit will sie verdeutlichen, dass sich die christliche Ethik sowohl bei der Normenfindung als auch bei Fragen der Metaethik mit der Diskursethik auseinandersetzen muss (vgl. 120). Zugleich schwächt Verf. die uneingeschränkte Priorität, die Habermas dem Gerechten zubilligt, zu Gunsten des Guten ab. Für sie liegt ein genuiner Betrag der christlichen Ethik nämlich in der Entwicklung einer Theorie des guten Lebens (vgl. 157), ohne dass diese hinter das einmal erreichte Niveau der Diskursethik zurückfallen dürfe (vgl. 187). Um diesen genuinen Betrag stark zu machen, wird im vierten Kapitel (148–219) der Umgang der christlichen Ethik mit der Differenz zwischen Gerechtigkeit und gutem Leben dargestellt. Verf. will aber bei einer Darstellung nicht stehen bleiben, sondern das Verhältnis von Gerechtigkeit und gutem Leben genauer zuordnen, verzahnen, ergänzen und die Komplementarität besser bestimmen (vgl. 190). Deshalb versucht sie im fünften Kapitel (220–280) eine „systematische Verhältnisbestimmung der Theorien der Gerechtigkeit der Theorien des Guten im Rahmen der christlichen Ethik“ (220) zu geben und paradigmatische Impulse für die christliche Ethik zu setzen. Im abschließenden sechsten Kapitel (281–338) thematisiert Verf. die interessante Frage, ob „eine die Errungenschaften der Moderne und das moderne Gerechtigkeitsverständnis anerkennende christliche Ethik mit der Hilfe einer umfassenden Theorie des Guten dazu fähig [ist], durch deren heuristische beziehungsweise hermeneutische Funktion das Begründungsdefizit moderner Gerechtigkeitsmoral aufzufangen“ (288).

Mack liefert mit ihrer Arbeit einen wichtigen Beitrag zur philosophisch-theologischen Debatte um das Gerechte und das Gute, die in der christlichen Ethik tatsächlich noch nicht ausreichend wahrgenommen wurde. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass diese bislang große Anstrengung darauf verwendet hat, sich aus den Fängen eines neuscholastisch-naturrechtlichen Ansatzes zu befreien und Anschluss an moderne Gerechtigkeitstheorien zu finden. Dabei sind Probleme, die mit der Differenz zwischen Gerechtem und Gutem einhergehen und welche die

Verf. mithilfe der Rezeption verschiedener philosophischer Theorien einfängt, aus dem Blick geraten. Allerdings bleibt auch ihr Beitrag in einem Schwebezustand. Den Anspruch, die Differenz zwischen der Gerechtigkeit und dem guten Leben auf der Ebene der Begründung gerechter Normen zu erhalten (vgl. 315), zugleich aber den Wert einer Theorie des Guten insbesondere für die motivationale Unterfütterung der Gerechtigkeits-theorien zu betonen (vgl. 302), kann sie nicht in Gänze einlösen. Es bleiben Fragen offen: Wie ordnet sich eine christliche Theorie des Guten in das Gefüge der aufrecht zu erhaltenden Differenz ein? Kann der Entwurf eines guten Lebens tatsächlich den Anspruch der Gerechtigkeitskompatibilität erfüllen oder wird ihm nicht ein zu positives Vorverständnis entgegengebracht, das mögliche gesellschaftliche Spaltpilze übersieht? Zudem: gibt es empirische Studien, die Aufschluss über die Motivationskraft einer christlichen Theorie des Guten geben? Da Verf. empirische Belege schuldig bleibt, scheint die These von der unterstützenden Funktion einer christlichen Theorie des guten Lebens unbelegt zu sein. An einigen Stellen hätte der Arbeit ein konzentrierter Aufbau gut getan, denn einige Unterpunkte tragen nur wenig zur Systematik bei und wirken wie angehängte Exkurse. Auch wenn die Debatte über die Differenz zwischen Gerechtigkeit und gutem Leben mit dieser Arbeit sicherlich noch nicht abgeschlossen werden kann, so kommt der Autorin dennoch das Verdienst zu, eine wissenschaftliche Debatte angestoßen und dazu einen ersten systematischen Entwurf vorgelegt zu haben.

Frankfurt/M.

Axel Bohmeyer

FESTSCHRIFT

■ BRÜSKE GUNDA/HAENDLER-KLÄSNER ANKE (Hg.), *Oleum Laetitiae*. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB. (Jerusalem Theologisches Forum 5) Aschendorff, Münster 2003. (432) Kart. € 56,00 (D)/€ 57,60 (A)/sFr 97,-. ISBN 3-420-07504-0.

Wer schon einmal das Hl. Land bereisen konnte, vermag einiges aus der biblischen Tradition besser zu verstehen. In besonderer Weise konnten dies die evangelischen und katholischen Studierenden im Jerusalemer Theologischem Studienjahr, welches an der Dormitio-Abtei der Benediktiner am Zion beheimatet ist, erfahren. Mit dieser Festschrift wollen sie einen ehren, der ihnen elementare Impulse zum Verständnis der Bibel gegeben hat. Pater Benedikt Schwank OSB, em.

Prof. für Neues Testament; Mitarbeiter an der Einheitsübersetzung und seit 1970 Schriftleiter der Zeitschrift *Erbe und Auftrag*, wurde 1923 in Karlsruhe geboren und trat nach dem Krieg in die Erzabtei Beuron ein. Über Jahrzehnte hinweg hat er als profunder Kenner der Hl. Schrift und vielgereister Freund des Hl. Landes sein der Neugierde, allen Dingen mit Ernst auf den Grund zu gehen, entstammendes reiches Wissen auch auf unkonventionellem Wege an die Studierenden weitergegeben. Unter dem Motiv des Öles, entlehnt aus Ps 45,8, als Gabe der Freundschaft und Ehrerbietung wurden Beiträge, vor allem von ehemaligen Studierenden mit ganz verschiedenen beruflichen Schwerpunkten, zusammengestellt. Im Zentrum steht aber die Bibel, in welche der Jubilar besonders mittels bibl. Archäologie, Landes- und Realienkunde einführte und durch Vortrag, Exkursion, Wanderung, Predigt und Feier erschloss.

Die Vielschichtigkeit und Buntheit des Landes spiegelt sich auch in der Art der 32 Aufsätze wieder. So findet man hochkarätig wissenschaftliche Beiträge aus verschiedenen theologischen Disziplinen neben fundierten Predigten aus unterschiedlichen pastoralen Kontexten. Die inhaltlichen Erstreckungen reichen vom Alten und Neuen Testament und der Realie Ölbaum zu Themen der Alten Kirche, über den Umgang mit und zum christlichen Leben in Entsprechung zur Bibel, bis hin zur Eschatologie. P. Benedikt lässt selber in einigen biographisch bibliographischen Zeilen an Stationen seines Lebens teilhaben.

Nachdem er schon im letzten Jahrzehnt sein von der reifen Schau des Alters getragenes „Lebenswerk“ (Evangelium nach Johannes, 2. erw. Aufl. 1998) vollenden konnte, stimmt die Ankündigung neugierig, daß die 40–50.000 Stück zählende Dia-Sammlung von P. Benedikt auf CD und seine Karteikarten ca. 2004/5 erwerbbar gemacht werden sollen.

So lädt diese ökumenische Festschrift, entstammend aus erfahrenen, bibelkundigen und auch monastischen Federn, zu neuen Entdeckungen und Orientierungen an den Ursprüngen unseres Glaubens ein.

Linz

Werner Urbanz

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ CHENU M.-DOMINIQUE, *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie. Collection Chenu 2, hg. vom Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin, Morus Verlag, Berlin 2003. (194) Kart. € 16,80 (D). ISBN 3-87554-365-3.

Das Bändchen ist theologiegeschichtlich eine kleine Sensation. 1937 zum ersten Mal publiziert, gehörte der Text von Chenu zu den wichtigsten Positionierungen der katholischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er wurde 1942 vom Hl. Offizium auf den Index gesetzt und schien damit der Bedeutungslosigkeit überantwortet. Doch es kam anders. Das II. Vatikanische Konzil rehabilitierte die „*théologie nouvelle*“ zur Gänze, machte sie nicht nur hoffähig, sondern griff ihre Anliegen in höchster lehramtlicher Form auf. Gleichwohl blieb Chenus Text vergessen, bis Giuseppe Alberigo, der Altmeister der modernen Kirchengeschichtsschreibung aus Bologna, die Initiative zu einer Neupublikation ergriff, überzeugt davon, dass hier wichtige theologische Anliegen formuliert sind, denen immer noch Aktualität zukommt. So kam es 1982 zu einer italienischen und 1985 zu einer französischen Neuauflage. Nun legen die Herausgeber der Collection Chenu (Christian Bauer, Thomas Eggensperger OP und Ulrich Engel OP) eine deutsche Ausgabe vor. Die Übersetzung von Michael Lauble ist gelungen; sie zeugt von Sachkompetenz und Sprachgefühl.

In einem hochinstruktiven geschichtlichen Abriss (9–50) unter dem Titel „Geschichte und Dogma“ zeichnet Christian Bauer die theologiegeschichtlichen Rahmenbedingungen von Chenus Standortbestimmung nach. Die kurze Hinführung zu Chenus theologischen Anliegen und seinem theologiegeschichtlichen Ort darf nicht überschlagen werden; sie ist es wert, gründlich gelesen zu werden. *Sine ira et studio* werden dramatische Entwicklungen referiert, von denen heute die wenigsten Theologietreibenden mehr Kenntnis haben. Tatsächlich gehört der tiefe Riss, der Frankreichs Gläubige seit den Ereignissen von 1789 hinsichtlich der Einschätzung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft trennt, zu den unbewältigten Krisen des modernen europäischen Katholizismus. Rom sah seine Rolle nicht im Sinn eines Ausgleichs, sondern als Hüter einer starr vertretenen und gesellschaftliche Entwicklungen ignorierenden Orthodoxie. Die Unfähigkeit, mit der Bewegung der Arbeiterpriester kreativ umzugehen, macht dies exemplarisch deutlich. Chenu kommentiert: „Damals war ja die Zeit des Ersten Weltkriegs, das Essen wurde knapp, allgemein herrschte Not. Nur in den Büros der Kurie ging alles seinen gewohnten Gang, man hatte keinerlei Aufmerksamkeit für das Drama der Menschen. Das war das Zeichen für den *Irrtum* dieser Theologie.“ (28) Sein Vortrag, den er im März 1936 als Regens von Le Saulchoir in einer Feierstunde zu Ehren des hl. Thomas hielt, wurde als ein „kollektives Selbstporträt“ der Schule von Le Saulchoir verstanden

(29), in der sich die spirituelle Grundhaltung mit modernen wissenschaftlichen Arbeitsmethoden (insbesondere der historisch-kritischen Methode) verband. Dieser Vortrag wurde 1937 zu einer ordensintern zirkulierenden Publikation erweitert und liegt nun in deutscher Übersetzung vor. Man liest ihn – trotz des geschichtlichen Abstands von fast siebenzig Jahren – mit Staunen und bewundert die Weitsichtigkeit des Denkens. So nennt Chenu aus damaliger Perspektive verschiedene Ort der Theologie, die allesamt nichts an ihrer Bedeutung verloren haben:

- „die neuen Dimensionen der Welt“, das Gefühl für Solidarität und Autonomie,
- „den Pluralismus der menschlichen Kulturen“,
- die Bedeutung des Orients als „offene Wunde der Kirche“, die dazu neigt, sich „in ihrer abendländisch-lateinischen Form“ abzukapseln,
- das „Verlangen nach Einheit“ und deren „ökumenische Bewegungen“,
- die Kluft von arm und reich und die soziale Gärung,
- die Bedeutung des Laienapostolats (134–135).

Worin bestand das Neue der Schule von La Saulchoir? Chenu geht es in seinem Gedankengang zunächst darum, dieses Neue eines kreativen, die Herausforderungen der Zeit annehmenden, methodisch geschulten Denkens mit der Tradition des Predigerordens (der Dominikaner) in eine innere Verbindung zu bringen. Mit Engagement und geistigem Schwung zeichnet er die Jahrhunderte der Studienentwicklung und der sie leitenden Motive nach. Man könnte sie unter sein Wort stellen: „Wie jugendlich eine Institution ist, lässt sich daran abmessen, welche Risiken sie eingeht“, (72) Das eigentlich Neue des theologischen Denkens der Schule von La Saulchoir wird im zweiten Kapitel greifbar, das von „Geist und Methoden“ handelt (88–110). Grundprinzip des theologischen Denkens ist die Einsicht, dass sich Gott „durch die Geschichte und in ihr kundtut, dass der Ewige sich in der Zeit inkarniert“ (91). In Konsequenz dieser Einsicht müsse der Glaube und mit ihr die theologische Wissenschaft von neuen Vernunftwerkzeugen Besitz ergreifen und sich diese zu Nutze machen. Getreu dem ursprünglichen Impuls des Thomismus, der mit der Einsicht Ernst machte, dass es unmöglich sei, etwas zu bewahren, ohne dies neu zu schaffen (102), geht Chenu mit einer unaufrichtigen Theologie ins Gericht, die sich nur mit sich selbst beschäftigt, statt die Wirklichkeit der Menschen, ihre Sorgen, Ängste und Nöte wahrzunehmen und sich an deren Fragen abzuarbeiten. Die Kritik ist hart: „Die Theologie ist damit nicht mehr gläubig, sie ist wahr. Wir dagegen sagen: sie ist tot und buchstäblich seelenlos, ein Spiel der Ver-

nunft an der Oberfläche eines Vorgegebenen, eine Spottgeburt der Theologie“ (114f) Entsprechend wird im dritten Kapitel (111–149) Theologie bestimmt als „Glaube *in statu scientiae*“ (113). Theologie und Glaube bedingen einander; sie sind untrennbar aneinander vermittelt. Der Glaube vollzieht sich am Ort der Wissenschaft im Prozess theologischen Verstehens. Somit ist die Theologie eine Trägerin spirituellen Lebens. „Der Theologe ist derjenige, der es wagt, in Menschenworten das Wort Gottes zu sprechen.“ (138) Nach Chenu sind theologische Systeme „Ausdruck von Spiritualitäten“. Diese suchen nach rationalen Instrumenten, die „ihrer religiösen Erfahrung adäquat sind“ (146). Zwei weitere Kapitel über „Philosophie“ (149–175) und über „Die Mittelalterstudien“ (175–187) schließen den Gedankengang ab.

Die vorliegende Publikation macht eindrucksvoll deutlich, woran die Qualität eines theologischen Textes, wie jenes von Chenu, zu erkennen ist: die Leidenschaft unbekümmerten Fragens, das Durchdrungensein von einem Glauben, der sich hellwach seinem geschichtlichen und gesellschaftlichen Ort als Herausforderung stellt, und die Kompetenz, klar, reflektiert und in gedanklicher Disziplin seine Überzeugung vorzutragen. Die äußere Form der Publikation (insbesondere die Schrifttype!) ist sehr ansprechend. Die Fußnoten könnten älteren Lesern und Leserinnen zuliebe einen Punkt größer sein. Das Bändchen gehört in jede deutschsprachige theologische Bibliothek.

Linz

Hanjo Sauer

■ HALBMAYR ALOIS/MAUTNER JOSEF P., *Gott im Dunkeln*. Religion in den Lebenswelten der späten Moderne, Tyrolia, Innsbruck 2003. (136) Kart. € 21,90 (A).

Wenn Philosophinnen oder Philosophen ihre KollegInnen aus der Theologie necken möchten, erzählen sie ihnen folgenden Witz: Was ist der Unterschied zwischen einer Philosophin und einem Theologen? Die Philosophin sucht in einem dunklen Raum eine schwarze Katze, die gar nicht drinnen ist. Der Theologe sucht in einem dunklen Raum eine schwarze Katze, die gar nicht drinnen ist – und ruft plötzlich: „Ich hab’ sie!“

Auch wenn die Theologie mit guten Gründen – um im Bild zu bleiben –, auf der Existenz der schwarzen Katze beharrt, so muss doch unumwunden zugestanden werden, dass – um die Metapher aufzulösen – die theologische Sinn- und Gottsuche häufig einem Tappen im Dunkeln gleicht. Dies gilt immer noch und erst recht für

eine Zeit, die schon verschiedene Säkularisierungsschübe hinter sich hat und nun eine Renaissance diffuser Religiosität zu erleben scheint. Alois Halbmayer, Assistent am Institut für Systematische und Ökumenische Theologie der Universität Salzburg, und Josef P. Mautner, Schriftsteller und Bereichsleiter der Katholischen Aktion in Salzburg, haben sich der Schwierigkeit des Gottdenkens in den spätmodernen Lebenswelten gestellt.

Nach einer instruktiven Einleitung, welche einige Annäherungen an die Begriffe Moderne, Religion und Gott in gegenwärtigen philosophisch-theologischen Diskursen bietet, kommen sie zum Herzstück ihres Buches: drei Gespräche mit unterschiedlichen GesprächspartnerInnen, mit denen sie „einige Orte und Sprachspiele abseits der klassischen religiösen Pfade aufsuchen, an denen Gott zum Thema wird“ (6). So unterschiedlich die InterviewpartnerInnen sind, so unterschiedlich gestaltet sich der Gesprächsverlauf. In der Kommunikation mit der Schriftstellerin Evelyn Schlag beißt sich das Gespräch an ihrer fundamentalen Kritik an der Institution der katholischen Kirche fest, welche für die Autorin zwischen ihr und Gott steht (28). Obwohl bei Schlag wohl auch eine theologische Überschätzung der kirchlichen Institution vorliegt, ist doch beeindruckend, wie sie mit ihrer Kirchenkritik – durchaus gegen den Strom einer individualistischen und weltflüchtigen Religiosität – zugleich an der Konkretheit und gesellschaftlichen Verfasstheit von Religion festhält: „Ich will die Kirche ja ernst nehmen, also auch ihre Orte ernst nehmen. Alles andere, also zum Beispiel Ausweichen in eine Religion des in der Natur verborgenen Gottes oder eines Gottes, der sich als Göttliches in besonderen Menschen manifestiert, erscheint mir als Ausflucht.“ (35) Auch das zweite Gespräch mit Bettina Bäumer, Theologin und Religionswissenschaftlerin, kreist zunächst einmal um das, was in ihren Augen den Zugang zu Gott versperrt: die kapitalistisch geprägte Konsumgesellschaft mit ihrem „dominierenden Sicherheitsdenken und ... der Dominanz der geldbestimmten Vorsorge“ (48). Bäumer setzt die Wiederentdeckung der spirituellen Dimension des Christentums dagegen, die gerade in der Begegnung mit anderen religiösen Traditionen, etwa mit dem spirituellen Reichtum Indiens und des Hinduismus, eine Vertiefung erfahren kann. Freilich bedarf es dazu eines neuen Identitätsverständnisses des Christlichen, das nicht primär auf Unterscheidung beruhen darf. Auch im dritten Gespräch mit dem Grazer Philosophen Peter Strasser wird zunächst nicht direkt über Gott, sondern auf der Metaebene über die Voraussetzungen des Sprechens über Gott diskutiert.

Strasser verteidigt dabei seine bekannte These, dass die Gottesidee einen Universalismus impliziert, sodass von Gott immer nur als von einem „Gott aller Menschen“ gesprochen werden kann. In einem gewissen Kontrast dazu steht jedoch seine durchaus sympathische Polemik gegen einen „UNO-Gott“, der jenseits aller konkreten religiösen Traditionen thematisiert oder gar angesprochen werden könnte. „Nein, der Gott aller Menschen lebt in der jeweiligen religiösen Symbolik einer Kultur, und nur dort kann er für die Menschen, die seiner bedürfen, von einer ihr Leben tragenden Bedeutung werden.“ (87). Das Buch wird durch eine Zusammenfassung und kritische Auseinandersetzung mit den drei Gesprächen beschlossen.

In der Zusammensicht der drei Interviews fällt auf, dass die Intention der Autoren, nämlich über Gott direkt zu sprechen, entweder gar nicht oder nur mit Mühe und einigem Nachfragen gelingt. Hier wird deutlich, dass es die gesellschaftlich vorgegebenen Kommunikationsformen nicht ohne weiteres zulassen, das der Intimität und Privatheit vorbehaltene Gesprächsthema „Gott“ ans Licht der Öffentlichkeit einer Publikation zu zerren. Obwohl also nur an wenigen Stellen eine persönliche Gottesrede zu Tage tritt, ist die gewählte Methode des Buches Gewinn bringend und zukunftsweisend auch und gerade für die systematische Theologie. Nimmt man die Glaubenspraxis als „locus theologicus“, als theologischen Erkenntnisort, wirklich ernst, muss auch die systematische Theologie noch stärker induktiv, zeitdiagnostisch, ja empirisch arbeiten. Die gewählte Interviewform ist hierzu ein guter Beitrag. Sie bringt zudem eine gute Lesbarkeit mit sich und paart – insbesondere beim Gespräch mit Strasser – anregende philosophisch-theologische Erkenntnisse mit hohem Unterhaltungswert. Die Interviews spiegeln methodisch wieder, was die Gottesrede in den Lebenswelten der Spätmoderne für das Autorenduo ist: eine Suchbewegung auch außerhalb ausgetretener religiöser Pfade. Im Hinblick auf diese Konzeption der Gottesrede als Suchbewegung kann die Pointe des eingangs beschriebenen Witzes in theologische Selbstkritik überführt werden: Die Theologie muss auf der Existenz letzten Sinnes, Gottes, bestehen, in dem Moment aber, wo sie bei ihrer Suche ausruft: „ich hab's“ hat sie zugleich ihren nicht dingfest zu machenden „Gegenstand“ verfehlt.

Linz

Angar Kreutzer

KIRCHENGESCHICHTE

■ DIRNGRABNER ERENTUD, *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. Hg. von WAGNER HELMUT. (204, zahlr. Abb.) Linz 2002. € 22,00.

Die verdienstvolle Arbeit erweist sich eher als eine kommentierte Dokumentation und nicht so sehr als eine geschlossene Darstellung. Dem Leser werden die Schicksale der Linzer Ordensprovinz mit ihren 115 Anstalten, über 800 Schwestern und 100 Anwärterinnen auf den Ordensberuf an Einzelbeispielen nahe gebracht. Besonders bewegend ist aus verständlichen Gründen das Kapitel über Mauthausen. Die Verfasserin stellt in diesem Zusammenhang auch die Frage: „Was wußten Kreuzschwestern von Konzentrationslagern?“ und beantwortet diese mit Hinweisen auf eine teilweise vorhandene Kenntnis der Vorgänge. In der damaligen Situation ortet sie „Hilflosigkeit ..., latente Schuldgefühle und Kompensationsversuche durch Betonung der Pflicht.“ Sie versagt es sich aber, ein Urteil über die involvierten Personen zu fällen. Auf vielen Seiten des Buches wird die große Leistung der Provinzoberin Imelda Holzinger (1938–1947) und deren engagierter Einsatz für den Orden, die Schwestern und auch für andere Personen, die unter den NS-Maßnahmen zu leiden hatten, dokumentiert; zusätzlich wird Sr. Imelda in einem eigenen Kapitel (164ff) gesondert gewürdigt.

An Quellen wurden hauptsächlich die Materialien im Provinzarchiv sowie die Chroniken einzelner Anstalten herangezogen, während andere Archive und die vorhandene Literatur nicht systematisch ausgewertet wurden. So hätten zum Beispiel die allzu knappen Angaben über das „Altenheim Bruderliebe“ in Wels durch eine Einsicht in die Diplomarbeit von Alois Raster (Beiträge zum sozial-karitativen Wirken der Kreuzschwestern in Wels, Linz 1971, 29ff) vermehrt werden können; über das „Krankenhaus Wels“ aber enthält die Dissertation von Johann Mitterndorfer (Seelsorge in Wels zur Zeit des Nationalsozialismus 1938–1945, Linz 1985, 160ff) zusätzliche Hinweise.

Dankbar wäre man gewesen, wenn zumindest bei wichtigen Personen deren Lebensdaten angeführt worden wären. Aus dem mehrfach erwähnten Johann Schießleder wurde im Buch ein „Schießleder“ (74–76, 197); das Geburtsjahr von Sr. Imelda wurde bei ihrem Bild (164) mit 1864 (statt 1884) angegeben.

Das neue Lehrbuch der Christlichen Sozialethik



Das zweibändige Lehrbuch der Christlichen Sozialethik ist ein Gemeinschaftswerk von Sozialethikern verschiedener Universitäten und bestens für das Studium geeignet.

Gegenüber anderen Lehrbüchern folgt das Werk einem neuen Konzept. Es ist fachlich innovativ und didaktisch gestaltet:

- Es bringt verschiedene sozial-ethische Ansätze miteinander ins Gespräch.
- Es nimmt neue Forschungsfelder und -ergebnisse auf und behandelt Aspekte, die bisher unberücksichtigt blieben.
- Leitfragen und Merksätze in jedem Kapitel erleichtern die Orientierung.

Der erste Band ist den Grundlagen der Christlichen Sozialethik gewidmet, der zweite Band mit konkreten Beispielen erscheint im Jahr 2005.

Marianne Heimbach-Steins (Hg.)

Christliche Sozialethik Ein Lehrbuch

Band 1: Grundlagen

328 Seiten, Hardcover

€ (D)29,90/sFr 52,20

ISBN 3-7917-1923-8

Verlag Friedrich Pustet



D-93008 Regensburg

www.pustet.de

Insgesamt ist man dankbar dafür, dass mit dem Buch ein weiterer Baustein zur Geschichte von Kirche und Nationalsozialismus in Oberösterreich erstellt wurde.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ MIKRUT JAN (Hg.), *Die Bedeutung des P. Markus von Aviano für Europa*. Dom-Verlag, Wien 2003. (297) Paperback.

Im Hinblick auf die am 27. April 2003 erfolgte Seligsprechung des Kapuziners Markus von Aviano (gest. 1699) fand ein von Prof. Jan Mikrut geleitetes Symposium statt, das darum bemüht war, die Bedeutung des neuen Seligen für Europa zu würdigen. P. Markus wurde 1683 zum päpstlichen Legaten im Entsatzheer der 2. Türkenbelagerung Wiens ernannt. Sein großes Verdienst war es, die widerstrebenden Feldherren durch mitreißende Predigten in italienischer Sprache (!) zu einen. Über Kaiser Leopold I., als dessen Berater er fungierte, übte der Kapuzinermönch auch großen Einfluss auf die österreichische Innenpolitik aus.

Im vorliegenden Band werden die in Mödling gehaltenen Vorträge zum Abdruck gebracht. Auf einige von ihnen sei hier verwiesen.

In seiner Einführung umreißt der Herausgeber das Werk und die Zeit von P. Markus. V. Criscuolo untersucht in seinem interessanten Beitrag die Beziehungen des Kapuziners zu den Herrscherhäusern Europas (Spanien, Frankreich, Polen, Russland und Österreich), betont aber auch, dass das eigentliche Anliegen von P. Markus kein politisches, sondern ein religiöses war: die „Ehre Gottes und die Rettung der Seelen“. Konkret mit der Befreiung Wiens und dem Anteil des P. Markus beschäftigt sich F. Röhrig in einer lebendigen Darstellung. Die umfangreiche Korrespondenz des Kapuziners mit den bedeutendsten Frauen am kaiserlichen Hof sichtet G. Brizi, wobei sie auch viel Persönliches zur Sprache bringt. „Insgesamt“, so die Autorin, „können wir feststellen, daß die Person von P. Markus ... ein Bezugspunkt für die ganze kaiserliche Familie war, ein geschätzter und verehrter Freund, ein ehrlicher Ratgeber mit seltenen Tugenden ...“ (215). Die Geschichte des Seligsprechungsprozesses schildert F. Tessari, eine Dokumentation über Begräbnis und Grab bietet G. Undesser. Abschließend wird die Übersetzung eines Kapitels aus dem Buch von S. Cavazza über „Padre Marcus d'Aviano“ geboten, das auf „das politische Szenario im Europa des 17. Jahrhunderts“ eingeht und durch gute Geschichtskennntnis und ehrliche Darstellung auffällt. So erwähnt der Verfasser auch, dass bei P. Markus „Erwägungen der Menschlichkeit

gegenüber dem muslimischen Feind“ keine Rolle spielten, womit er freilich die Sicht seiner Zeit teilte (283).

Einige Mängel des Buches seien nicht verschwiegen. In der Wertung einzelner Vorgänge (zum Beispiel Wunderberichte) und der Charakterisierung von Personen (J. Sobieski) fällt es mitunter schwer, den Autoren zu folgen. Die Anordnung der Beiträge wirkt nicht immer logisch. (Erfolgte der Abdruck in der Reihenfolge der zugrunde gelegten Vorträge?) Eine Reihe von Druckfehlern blieb stehen. (So haben sich die Jesuiten in Linz nicht erst 1660 niedergelassen; vgl. 135). Die Vortragenden werden nirgends vorgestellt, und das Register bedarf gelegentlich einer Berichtigung. (So kommt Linz auf der ausgewiesenen Seite 22 nicht vor, während die Seite 113, auf der Linz genannt wird, fehlt).

Insgesamt stellt der Band jedoch eine echte Bereicherung der Literatur über P. Markus von Aviano dar.

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ BROX NORBERT, *Das Frühchristentum*. (Schriften zur Historischen Theologie) Herder, Freiburg 2000. (443) Ln.

„Die Produktivität der Kirchenhistoriker ist beeindruckend, aber nur ganz selten wird über Sinn und Zielsetzung der Arbeit und ihren theologischen oder wissenschaftstheoretischen Bezugsrahmen (schriftlich) nachgedacht“ (51) – diesen Eindruck, den manche Zeitgenossen nicht ganz zu Unrecht vom Fach „Kirchengeschichte“ haben, widerlegt der Regensburger Kirchenhistoriker Norbert Brox mit diesem Sammelband nachdrücklich.

In den zwanzig Beiträgen, die seine vielfältige Forschungsarbeit widerspiegeln, gibt Brox Einblick in Problemkonstellationen der ersten christlichen Jahrhunderte, deren Virulenz in Theologie und Kirche bis heute spürbar ist. So geht es beispielsweise um die Spannung von „Fremdheit“ und „Bürgerlichkeit“ des christlichen Glaubens im Zusammenhang der Ausbildung kirchlicher Strukturen (vgl. 70); um die vergangenheitslegitimierende, aber ebenso zukunftsfixierende Wirksamkeit des *Prinzips der Apostolizität* (vgl. 105); um die konstitutive – nicht nur „häresienbekämpfende“ – Funktion (theologischer) Konflikte (vgl. 305); um die spezifische Rolle der „Naherwartung“ im Zusammenhang des altkirchlichen *Missionsgedankens* (vgl. 346–349); um die Gründe für das Verschwinden von Frauen als Gemeindeführerinnen im 2. Jahrhundert (vgl. 363); um die Thematik *Synkretismus* im urkirchlichen Unterscheidungsprozess von Anpassung und Widerspruch (vgl. 367) und vieles mehr.

Norbert Brox steht für die Überzeugung, „dass die Identität der Kirche in der Rückfrage nicht isoliert auf den Ursprung, sondern auf den Ursprung in seiner geschichtlich geschehenen Auslegung gefunden wird“ (15). Diese zutiefst sachgemäße und engagierte – weil aus einem „Beteiligtsein“ (25) heraus betriebene – Forschungsarbeit ist weit über den Bereich der Kirchengeschichte hinaus ein Gewinn für die Theologie und für diejenigen in der Kirche, die den Weg christlicher Glaubensverantwortung nicht in einer bloßen „Extrapolation vorgegebener Denkmuster aus dem historischen ‚Material‘“ (182) sehen. Vorliegender Sammelband bildet ein mustergültiges Beispiel für historisch-theologische Reflexion und kann allen Interessierten empfohlen werden.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

■ OBERKOFER FRIEDRICH, *An den Wurzeln des Glaubens. Gott, sich und die Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro (1891–1976). Leben, Werk, Bedeutung* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 55) Echter, Würzburg, 2003. (370) Kart.

Diese an der Theologischen Fakultät der Universität München im Sommersemester 2002 approbierte pastoralgeschichtliche Dissertation behandelt einen der profiliertesten Teilnehmer am Zweiten Vatikanischen Konzil: Giacomo Kardinal Lercaro. Seine theologische Leitidee war die einer „Seelsorge vom Altar her“. Schon in seiner vorbischöflichen Zeit versuchte er, dieses Prinzip konsequent umzusetzen. Es ging ihm um „Sammlung“ (um den Altar) und „Sendung“ (vom Altar in die Welt). Als Erzbischof von Ravenna und hierauf von Bologna bot sich ihm die Möglichkeit, dieses Konzept mit noch größerem Erfolg zu realisieren.

Oberkofers flüssig geschriebene und gründlich recherchierte Darstellung (über 1000 Anmerkungen!) zeigt im 1. Teil den Werdegang Lercaros und seine Leistung auf, wobei seine Tätigkeit auf dem Konzil, bei dem er als einer der vier „Konzilsmoderatoren“ fungierte, einen Schwerpunkt bildet. Im 2. Teil wird das schon genannte Aktionsprogramm von „Sammlung und Sendung“ näher erörtert. Dem bleibenden Erbe Lercaros wird im abschließenden 3. Teil nachgegangen.

Die Hauptanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Kirche wieder mit der Welt ins Gespräch zu bringen und die Kirche als das Volk Gottes neu zu definieren, stellten auch die Hauptanliegen des Kardinals dar. Die optimistische Vision einer Welt, „die als aufgeschlossene Dialogpartnerin mit einer geläuterten Kirche in

Beziehung treten würde, die sich erneuert und beziehungsfähig gemacht habe“ (298), ließ sich allerdings nicht voll realisieren.

Dass einem so umfangreichen Werk über Lercaro nicht einmal eine Abbildung beigegeben wurde, ist bedauerlich. Insgesamt aber dürfte die Arbeit der Anerkennung in der Fachwelt sicher sein.

Linz

Rudolf Zimmhobler

LEBENS B I L D E R

■ NOWAK KURT, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2. Aufl. 2002. (632) Kart. € 29,90 (D). ISBN 3-525-03233-1.

Die umfangreiche Schleiermacher-Biografie des 2001 verstorbenen evangelischen Kirchenhistorikers, der sich bereits 1986 mit einer Studie „Schleiermacher und die Frühromantik“ intensiv in die Thematik eingearbeitet hatte, ist im vergangenen Jahr in zweiter Auflage erschienen. Der Verf. zeichnet sich durch eine souveräne Detailkenntnis ebenso aus wie durch die Fähigkeit, geistige Entwicklungslinien und Querbeziehungen aufzuspüren und in einem umfassenden geschichtlichen Horizont aufzuzeigen. Was besonders erstaunt, ist die theologische Kompetenz eines Historikers, der auch komplexe und differenzierte Zusammenhänge der systematischen Theologie Schleiermachers exakt nachvollziehen und allgemein verständlich zu machen vermag. Zu den großen Vorzügen der vorliegenden Biographie gehört es, die tiefe Verflechtung von Biographie und systematischer Theologie zu verdeutlichen. Farbige Zitate aus der privaten Korrespondenz – insbesondere mit der Schleiermacher-Vertrauten Henriette Herz – belegen diesen Zusammenhang eindrucksvoll. Im verdienstvollen Aufriss der Wirkungsgeschichte Schleiermachers fällt auf, dass dessen Werk in der katholischen Theologie erstaunlich wenig Widerhall gefunden hat, wenn man von den zeitgenössischen Auseinandersetzungen im Rahmen der zeitsensiblen Tübinger Schule im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts absieht.

Nun haben Biografien dieses Umfang keine besonders gute Konjunktur. Zu Unrecht! Wer sich die zur Lektüre nötige Zeit nimmt, wird außer dem Vertrautwerden mit Schleiermacher und seinem Denken reich belohnt mit einer Einführung in die Zeit und die Lebensumstände im Preußen des frühen 19. Jahrhunderts und in ein Lebensgefühl, das uns heute sehr fremd erscheint. Genau darin aber liegt nach Hegel Bildung: Sachverhalte aus der Perspektive anderer

Zeiten und anderer Menschen sehen zu lernen. Die Sache, um die es geht, hat der Verf. andernorts [Theologische Literaturzeitung 124 (1999) 6, 596] bündig auf den Begriff gebracht: „Religion und Geschichte, Geschichte und Religion bedingen einander – nicht nach dem Muster von naiven Geschichtstheologien, die jeweils zu wissen meinen, was die Stunde geschlagen hat, wohl aber im Innerwerden der Unverfügbarkeit der Geschichte und des Vertrauens in ihre Sinnhaftigkeit. Als Werk des Menschen überwindet sie den Menschen und wird so Geschichte Gottes mit den Menschen. Die Geschichte treibt zur Religion und die Religion treibt zur Geschichte.“

Linz

Hanjo Sauer

■ HAUB RITA, *Franz Xaver. Aufbruch in die Welt.* (Topos plus Taschenbücher, Band 423) Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2002. (127) Kart. In kompakter Form informiert dieses Taschenbuch über einen der einflussreichsten Missionare der Kirchengeschichte: Francisco de Yasu y Xaver. 1506 wurde er auf Schloss Xavier in Navarra im Nordosten Spaniens geboren und kam 1525 zum Studium an die Sorbonne nach Paris, wo sein Leben durch die Begegnung mit Peter Faber und Inigo de Loyola eine entscheidende Wendung nahm: Er schloss sich der im Entstehen begriffenen „Gesellschaft Jesu“ an, legte 1534 mit den ersten Gefährten die Gelübde am Montmartre ab und brach 1541 als Missionar nach Indien auf. Es folgten zehn Jahre ungeheuer herausfordernder Pionierarbeit, in denen sich Franz Xaver – konfrontiert durch zahlreiche Schwierigkeiten (portugiesische Kolonialpolitik, Organisation der beginnenden Jesuitenmission, Unruhen, Kriege, Seestürme und schwere Krankheiten) – bis zur Erschöpfung verausgabte. Sein Weg führte ihn von Goa, wo er 1542 eintraf, über die Molukken bis nach Japan und dazwischen immer wieder nach Indien. Schlussendlich wollte er auch noch China erreichen, was ihm aber nicht mehr gelang: Am 3. Dezember 1552 starb er auf der Insel Sancian (vor Kanton, dessen Bucht ein Freihafen und zugleich strikte Grenze für Ausländer war) im Alter von 46 Jahren.

Rita Haub, die Franz Xavers Missionstätigkeit eindringlich schildert (Kinderkatechesen, Sprachschwierigkeiten, theologische Kontroversen, waghalsige Reisen usw.), fasst Person und Werk des Heiligen in folgender Charakteristik zusammen: „Er, ein Mitglied des hohen Navarra-Adels, unterrichtet an besten Schulen und Universitäten, Mitbegründer des Jesuitenordens, Vertrauter des Papstes, er stieg während seiner Missionsarbeit hinab in die tiefsten Slums, passte sich den Sitten

und Gebräuchen innerhalb seines Missionsfeldes an und begann sein großes Werk dann von innen heraus“ (80). Eine wichtige Motivation für die ungeheure Tatkraft Franz Xavers war bekanntlich die damalige Theologie der nichtchristlichen Religionen, die Nichtgetauften die Möglichkeit des Heils aberkannte (vgl. 48). Auch wenn sich dieser Ansatz der Offenbarungs- und Missions-theologie als ungenügend erwies, (vgl. die Stellungnahme von Franz Magnis-Suseno SJ [95–99]), sollte Franz Xavers Klage über die „Gleichgültigkeit“ (39, 57) der abendländischen Theologie – was ihre Sorge um das Heil der Völker betrifft – auch heute noch zu denken geben.

Franz Xaver war – in den Umständen seiner Zeit – eine „Pioniergestalt, die einer Vision nachging“ (7); vorliegende Biografie ist eine gute Einführung in das Leben und Wirken einer der markantesten Persönlichkeiten der katholischen Kirche in der frühen Neuzeit. Zu kurz kommt lediglich die Auseinandersetzung mit Ignatius von Loyola in der Pariser Zeit, die nicht so glatt verlief, wie es Seite 17 nahelegt; immerhin wird von Ignatius das Wort überliefert, „dass das härteste Holz, das er je bearbeitet habe, der junge Francisco Xavier gewesen sei ...“

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

LITERATUR

■ KÖRNER UDO, *„Zu früh starb jener Hebräer“.* Ein Jesus-Mosaik. Pustet, Regensburg 2003. (143) Kart. € 10,90 (D). ISBN 3-7917-1835-5.

Vom Konzept eine gute Idee: 26 Texte unterschiedlicher Autoren und Autorinnen zur Gestalt Jesu werden zu einem kontrastreichen Tableau zusammengestellt und kommentiert. Schon der erste Blick macht deutlich: Mehr als über den historischen Jesus selbst sagen diese Texte über deren Verfasser, die Voraussetzungen ihres Denkens und Sprechens, ihre Ängste, Sorgen und Interessen aus. Die Mehrzahl derer, die zur Sprache kommen, gehören zu den Klassikern der Jesus-Literatur: Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Bonhoeffer, Jan Hus, Jean Paul, Buber. Es finden sich jedoch auch wenig bekannte Texte (von Maria Magdalena von Pazzi beispielsweise). Systematische Auswahlkriterien gab es offensichtlich nicht. Es ging dem Verfasser um einen farbigen Bilderbogen nach dem im Vorwort zitierten Appell von Roger Garaudy, die Gestalt Jesu nicht im kirchlichen Binnenraum zu domestizieren. Als „kleine Randbemerkungen“ (8) werden die Kommentare zu den Texten eingeführt. Ein zu hoher Anspruch an Interpretation und fachliche

Maßstäbe wird damit abgewehrt. In der Tat sind die gegebenen Deutungen sehr assoziativ. Sie sind sich jedoch ausgesprochen gut lesbar, anregend geschrieben und bemühen sich um sprachliche Gegenwärtigkeit. Gelegentlich wünscht man sich ein paar mehr Informationen zu Entstehungsgeschichte und Hintergründen der interpretierten Texte. Wenn der Verfasser versucht, jeweils einen Text mit einem anderen aus einem ganz unterschiedlichen Kontext zu beleuchten, wird des Guten zuviel getan (Beispiel: das lange Camus-Zitat zur Interpretation des Bonhoeffer-Textes, S. 35). Hier hätte man sich eine größere Nähe zum Primärtext gewünscht, wie dies bei der Kommentierung von Celans Gedicht „Mandorla“ gut gelungen ist. Der Ausweis der Quellen (141–143) ist allzu summarisch geraten; exakte Quellenangaben wären auch möglich gewesen, ohne den Eindruck von wissenschaftlichem Ballast aufkommen zu lassen. Trotz dieser Einwendungen kann das Bändchen als anregender Impuls im breiten Spektrum der Jesus-Literatur empfohlen werden.

Linz

Hanjo Sauer

■ KLAGHOFER-TREITLER WOLFGANG, *Sha'ul König von Israel*. Achinoam Verlag, Kirchstetten 2003. (234). Kart.

„Da sprachen alle Bäume zum Dornstrauch: Komm sei du unser König! Da sprach der Dornstrauch zu allen Bäumen: Wollt ihr wirklich mich salben, dass ich über euch herrsche, dann kommt, euch in meinem Schatten zu bergen.“ (Ri 9,14–15)

Ob die Gestaltung des Buchumschlags, die auf den Autor zurückgeht, bewusst auf diese Stelle der Jotamsfabel im Richterbuch abhebt, sei dahingestellt – jedenfalls wird der Leser, der den Sha'ul-Roman von W. Klaghofer-Treitler zur Hand nimmt, mit dem Blick auf einen bizarren Dornstrauch, der in der heißen Wüste kaum wahrnehmbaren Schatten spendet, auf das Schicksal des Sha'ul, des ersten Königs von Israel eingestimmt: Ein König, der nicht gesucht, sondern gefunden wurde; der trotz seiner körperlichen Größe und Schönheit seine „Kleinheit allzu genau kennt“ (41) und in aller Schwachheit „dem Shalom des Ewigen und seiner Gerechtigkeit dienen will“ (ebd.); ein König, der aller inneren und äußeren Anfechtungen zum Trotz standhaft an seinem Königtum festhält, nicht um seiner Ehre willen, sondern um treu eben den Schatten zu spenden, der ihm möglich ist.

Am Ende des Romans und damit am Ende der seltsamen Geschichte von Sha'uls Wahl und Erhebung könnte man meinen, den Dorn-

strauch nochmals zu erblicken. Zwar nicht ausdrücklich, aber im Bild andeutungsweise präsent, wenn der Tod Sha'uls durch das schräg ins Herz dringende Schwert herbeigeführt wird und „um die elfte Stunde“ (230) geschieht und sein Leichnam, an die Stadtmauer von Bet-Schean genagelt, ihn gleichsam zum Gekreuzigten macht: „Wie ein zusammengesunkener Gekreuzigter hing der Leib Sha'uls da ...“ (231). Diese Assoziationen zu den neutestamentlichen Passionstexten, die überraschend sind, aber dennoch nicht konstruiert wirken, lassen den Roman mit einem heilsgeschichtlichen Ausblick enden: – Der Dornstrauch der Jotamsfabel und die Dornkrone des Gekreuzigten – eine indirekt wahrnehmbare Inklusion, die über die Biografie hinaus einen theologischen Rahmen anzudeuten vermag.

Dem Ereignisablauf der biblischen Darstellung weitgehend folgend, verfasst Klaghofer-Treitler auf der Basis der Saul-Tradition des Alten Testaments nicht nur einen spannenden Roman, sondern versteht es auch, die „großen“ Themen erzählerisch auszugestalten. Dies geschieht, der literarischen Gattung entsprechend, im Roman noch wesentlich ausdrücklicher als im biblischen Text, anhand der zwischenmenschlichen Beziehungen, die das Leben des Sha'ul begleiten und prägen. So wird beispielsweise die Spannung zwischen prophetisch-göttlicher Forderung und politisch-militärischen Erfordernissen im Rahmen der Begegnungen zwischen Sha'ul und Samuel aufgerollt, die im Laufe des Geschehens zunehmend zu Kontrahenten werden: „Sha'ul war aufgestanden und hatte sich Samuel gegenüber an die Wand gelehnt, die Beine überschlagen. ... Ja, Sha'ul war eine mächtige, herrliche, aufrechte Gestalt, heute wie in seinen frühen Tagen. Samuel aber sah vor sich hin und wollte sich durch den König nicht beeindrucken lassen. Sollte er stehen, ragend wie eh und je, ihm, dem Seher aus Mizpa, ging es um Wahrheit.“ (104) Ähnlich wird die ebenso zentrale Frage nach der zunehmenden Konkretisierung des Königtums für Israel hauptsächlich an der nicht unproblematischen Dreierkonstellation Sha'ul – Jonatan – David bearbeitet. So manche erzählerische Lücke im biblischen Text ist im Roman durch Begegnungen und Dialoge überbrückt. Dabei wird insbesondere Samuel zu einem verbindenden Glied. Zum Beispiel ist es im Roman Samuel, der Achinoam, welche bei ihm in Mizpa lebt, als Frau für Sha'ul bestimmt; oder der Sha'ul verdeutlicht, dass es ein großer Fehler und nicht im Sinne Gottes war, das Volk auf ein Enthaltungsgelübde zu verpflichten.

Auffallend an der biblischen Überlieferung der Saul-Tradition ist eine eigentümliche Zeitlosig-

keit: „Saul war ... Jahre alt, als er König wurde, und er herrschte ... Jahre über Israel“ lautet die lückenhafte Einordnung Sauls in 1 Sam 13,1. Auch im Roman finden sich keine konkreten Zeitangaben. Einziger zeitlicher Anhaltspunkt sind die erzählten Personen, die Bibelkenner in die Richterzeit Israels führen. Diese Zeitlosigkeit, die das Schicksal des Erwählten und Verworfenen schon im Alten Testament nicht auf der historischen Ebene belässt, sondern darüber hinaus auf eine theologische hebt, lässt auch im Roman unhistorische Erzählelemente zu. Zu nennen ist hier v. a. die Rolle der Achinoam, der Frau des Sha'ul, mit der sich außerdem die größte Abweichung von der biblischen Vorlage verbindet. Im Gegensatz zu der nur kurzen Erwähnung in 1 Sam 14,50 gehört sie im Roman zu den zentralen Figuren. Der Liebesbeziehung zwischen Sha'ul und Achinoam wird im ersten Drittel des Romans immer wieder Raum gegeben, und auch nach ihrem frühen Tod bleibt sie präsent und taucht in Sha'uls Erinnerung mehrfach auf. Zu Lebzeiten ist sie es, bei der Sha'ul „Bleiben und Ruhe“ (vgl. Rut 1,9) findet. Mit ihrem Tod „verwandelt sich Sha'uls Welt. Ihm schien, als kehre sich nun alles, was er gekannt hatte, gegen ihn.“ (79). Und schließlich findet Sha'ul in seinem eigenen Tod zu ihr zurück.

Sha'ul ist im Roman Klaghofer-Treitlers nicht der Versagende, nicht der Verworfene und eigentlich auch nicht der Tragische. Er ist der „Erbetene“, der – hin- und hergerissen zwischen Schuld und Unschuld – „sein Kreuz auf sich nimmt“ und dem ein ferner Gott schließlich doch recht gibt.

Erschienen ist der Roman bezeichnender Weise im vom Autor begründeten Achinoam Verlag. Der Name, der übersetzt bedeutet: „Mein Bruder ist mir Wonne“, wie auch das Logo , das auf die Zweifelhait verweist, deutet die grundlegende Bedeutung des menschlichen Miteinanders an. Wie Menschen miteinander und füreinander ihren Weg gehen und bei aller Verschiedenheit und Spaltung im Ringen um den einen Gott verbunden sind – dafür ist der Sha'ul Roman ein Beispiel.

Wien

Christiane Koch

ten Entwicklungen im Bereich der Biotechnik auch einer Vermittlung der Fragen und Probleme an die betroffene und zur Urteilsbildung herausgeforderte breite Öffentlichkeit bedarf, dann kann dieses handliche Büchlein des Mainzer Moraltheologen als hilfreiche Einführung und Übersicht dienen. Die einzelnen Kapitel sind zumeist überarbeitete Fassungen früherer Veröffentlichungen des kompetenten, auch in politischen und medizinethischen Kommissionen tätigen Verfassers. Der Begriff „genetisch“ im Buchtitel ist dabei nicht im engeren Sinn etwa der Genmanipulation zu nehmen, sondern bezieht sehr wohl Bereiche der Reproduktionsmedizin – wie Pränataldiagnostik, Klonen und Wunschkind – ein. Fragen des ethischen Pluralismus und der politischen Weichenstellung (speziell in Deutschland) sowie der so genannten „Bioethikkonvention“ des Europarates ergänzen die konkreten Themen.

Damit ist bereits die Schwierigkeit angedeutet, auf der Basis unterschiedlicher ethischer Positionen rechtliche Regelungen zu treffen. Der Verf. selbst hält mit seiner Position nicht zurück, so zum Beispiel in der Ablehnung der Präimplantationsdiagnostik (63f) oder in der Stellungnahme zum therapeutischen Klonen (84). Dabei gehe es gerade hier nicht darum, „dass man Menschen nicht helfen möchte“, doch dürfe „dieses Ziel nicht um jeden Preis verfolgt werden“ (130). Mit Recht wird die Frage der (theologischen) Bewertung des Leidens berührt (51–57). Die Schlüsselfrage bioethischen Handelns bildet allerdings der moralische Status des Embryos; hier ist es nicht zuletzt das Prinzip des Tutorismus, das für einen uneingeschränkten Schutz des Lebens von seinem Beginn an spricht (115–123). Alles in allem widersetzt sich die hier vorgetragene Argumentation einer ungeduldigen Erfolgsethik und -politik, die auf die Mittel und Wege der Forschungsziele, aber auch auf die möglichen späteren Auswirkungen zu wenig kritisch Bedacht nimmt.

Linz

Alfons Riedl

MORALTHEOLOGIE

■ REITER JOHANNES, *Die genetische Gesellschaft. Handlungsspielräume und Grenzen.* (Topos plus, Bd. 428). Lahn-Verlag, Limburg/Kevelaer 2002. (143) Kart. € 7,90 (D).

Wenn die fachwissenschaftliche Diskussion um die menschlich vertretbaren und wünschenswer-

PHILOSOPHIE

■ KOGGE WERNER, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik.* Heidegger und Gadamer. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Bd. 59) Olms, Hildesheim–Zürich–New York 2001. (187) € 29,80 (D). Als ein Grundtext der philosophischen Hermeneutik gilt Hans-Georg Gadamer „Wahrheit und Methode“, erstmals 1960 erschienen. Als im

Rahmen der „Gesammelten Werke“ dieser Text als Band 1 (1990) ediert wurde, fanden sich an einigen wenigen Stellen Korrekturen, die in eckiger Klammer beziehungsweise als Fußnote in den ursprünglichen Text eingefügt wurden und das Interesse aufmerksamer Interpreten fanden. Eine dieser Änderungen weist auf die „Gefahr“ hin, „das Andere im Verstehen ‚anzueignen‘ und damit in seiner Andersheit zu verkennen“ (WuM 305). Darin, wie auch an anderen Bemerkungen Gadamer, wird deutlich, dass sich der Schwerpunkt der Hermeneutik verschoben hat: Ging es anfangs um die Frage, wie Verstehen denn möglich sei, so drängte sich seit den 80er Jahren die Frage nach der Anerkennung des Anders und das Verhältnis von Verstehen und Anerkennung in den Vordergrund.

Im Hintergrund steht folgende Problematik: Meint Verstehen, dass das Interpretandum in seiner Fremdheit angeeignet wird, oder geht es im Verstehen vielmehr darum, dass sich der Interpret an das Interpretandum angleicht. Folgt man der ersten Auffassung, so stellt sich das Problem in voller Schärfe: entweder versteht man etwas, das man aber als Verstandenes aneignet und sich gleich macht, oder man versteht es nicht, um es in seiner Andersheit zu bewahren und anzuerkennen. Diese „paradoxe Situation“ (14) ist der Ausgangspunkt für Kogges Untersuchung. Angesichts dieser Problematik sieht er in der Hermeneutik Gadamer einige Vorzüge, die vor ‚differenzblindem Verstehen‘, wie Kogge es nennt, bewahren können: „Standortgebundenheit des Verstehens“ und „die Kontextualität der Erkenntnis“ (16). Mit der Standortgebundenheit des Verstehens ist angesprochen, was Gadamer unter „Applikation“ erörtert, also dass wir von einem (kulturell und zeitlich) bestimmten Standort aus etwas verstehen. Die Kontextualität der Erkenntnis, die Gadamer mit dem Theorem der Wirkungsgeschichte anspricht, meint, dass jeweils neue Erkenntnisse eingebettet werden in bereits vorhandene. Beide Momente machen die Differenz zwischen Interpret und Interpretandum deutlich und zeigen zugleich ihre Überbrückung im Verstehen an: Hermeneutik hat in dieser Spannung von Vertrautheit und Fremdheit, in „diesem Zwischen“, wie Gadamer sagt, ihren wahren Ort.

Kogge will nun zeigen, dass die Hermeneutik es deshalb einerseits zulasse, das Fremde im Verstehen weder anzueignen noch es das unverstandene „ganz Andere“ (167) sein zu lassen, andererseits aber Gadamer – und auch Heidegger – konzeptionelle Entscheidungen treffen, die dem entgegenwirken; so wird Verstehen doch zur Aneignung. Dafür unternimmt Kogge einen weiten Weg, der ihn über die Geschichte der Her-

meneutik zu Heideggers frühen Vorlesungen aus den 20er Jahren führt und schließlich zu Gadamer. Aber er will noch mehr. Auf diesem Weg soll noch zwei weiteren Fragen begegnet werden: erstens dem Nichtverstehen, seinen Gründen und Bedingungen, und zweitens der Möglichkeit, Besserverstehen begründen zu können. Allerdings finden die zwei Fragen keine Behandlung, die in ihrer Ausführlichkeit dem Gewicht, mit dem sie zu Beginn des Buches aufgeworfen werden, entsprechen würde. Das Besserverstehen betreffend gab es in der Hermeneutik eine Diskussion, die von transzendentalphilosophischen Ansätzen (v.a. Apel) her angefacht wurde und Gadamer mit dem Vorwurf des Relativismus konfrontierte. Dabei ging es um den Theoriestatus der Hermeneutik Gadamer selbst, und in der Tat sind zahlreiche Hinweise von ihm zu finden, die diesen Vorwurf nahelegen. Wenn Verstehen tatsächlich jeweils ein anders Verstehen – und eben kein besser Verstehen – ist und wenn Gadamer Hermeneutik keine Theorie sein, sondern lediglich das Verstehen verstehen will, dann ist dessen Hermeneutik lediglich ein anders, aber eben kein besser Verstehen des Verstehens. In diesem Zusammenhang taucht das Problem der Selbstbezüglichkeit von Aussagen auf, etwa in der Gestalt, dass alles Wissen begrenzt beziehungsweise endlich sei, diese Aussage allerdings allgemeingütig sein will. Kogge versucht hier Gadamer zu verteidigen und bringt die Widersprüchlichkeit um so deutlicher zum Ausdruck, wenn er einerseits behauptet, dass mit dieser Aussage „sicherlich eine Einschränkung des damit erhobenen Geltungsanspruches“ verbunden sei, im Anschluss daran aber betont, dass „diese Einschränkung aber alle (!) Erkenntnisse“ (120; vgl. auch 144) betreffe. Kogges Behauptung, ein solcher Aufweis der Widersprüchlichkeit bringe mit sich, „daß es ein Wissen über Grenzen von Wissen nicht geben kann“ (118), zeigt, dass er das damit gegebene Problem unterschiedlicher Reflexionsebenen gar nicht sieht.

Bezüglich des Nichtverstehens führt Kogge kenntnisreich und gut strukturiert seine These aus, dass die Ontologisierung der Hermeneutik Gadamer dazu führe, das Verstehen als unproblematisch anzusehen, sodass es ein Nichtverstehen nicht gebe. Dabei handelt es sich allerdings um ein Missverständnis: Worum es Gadamer in diesem Zusammenhang geht, ist die Problematik der Vermittlung von Welt und Mensch, die er in der Sprache vollzogen sieht. Damit ist aber für den jeweils einzelnen Vollzug des Verstehens und dessen Gelingen nichts ausgemacht. Für sein Anliegen, die „strukturellen Gründe“ (15) des Nichtverstehens aufzuhellen, könnte Kogge auf den Individualitätsgedanken zurückgreifen, wie

er sich bei Schleiermacher und – transzendental-philosophisch inspiriert – bei Humboldt findet. Denn dort stößt man auch auf den Gedanken, dass sich Nichtverstehen nie gänzlich auflöst. Die dort unternommene Begründung steht allerdings im Gegensatz zu Gadamer und eröffnet eine grundsätzliche Möglichkeit der Kritik an dessen Hermeneutik, indem sie dem Subjekt einen großen Stellenwert beimisst, den umgekehrt Gadamer möglichst gering halten will. Kogge schließt sein Buch mit dem Hinweis auf Heideggers Kunstwerk-Aufsatz und versucht die dort angestellten Überlegungen als für seine Anliegen aussichtsreich vorzustellen. Aufgrund der Kürze bleibt dies aber auf Andeutungen und Ankündigungen beschränkt. Diesem Umstand dürfte auch anzulasten sein, dass sich Kogge Heideggers Rede vom Werk und von der ‚Erde‘ umstandslos aneignet und ‚Erde‘ ohne viel Aufhebens durch den Begriff des Fremden ersetzen will.

Linz

Michael Hofer

■ FABER ROLAND, *Gott als Poet der Welt*. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie. WBG, Darmstadt 2003. (320) Geb. € 42,00 (D).

Das analytische und naturwissenschaftliche Denken hat eine Trennung von Natur und Transzendenz, Geist und Materie bewirkt, die es so in der Geistesgeschichte noch nie gegeben hat. Sowohl die substanzialistisch-metaphysische Naturphilosophie als auch die religiösen Vorstellungen einer Welt als Gottes Schöpfung wurden als rational nicht mehr nachvollziehbare oder als empirisch falsche Wirklichkeitsauffassungen zurückgewiesen. Ein neues integrales Wirklichkeitsverständnis ist allerdings nicht mehr gelungen. Seither stehen Philosophie, Religion und Wissenschaften entfremdet nebeneinander (wenn nicht gar gegeneinander). Es ist das bis heute noch unausgeschöpfte Verdienst des Mathematikers und Philosophen Alfred N. Whitehead (1861–1947), anhand einer neuen philosophischen Meta-Theorie die Grundlagen für ein Weltverständnis entworfen zu haben, das die prozesshafte Evolution der Natur mit einer dynamischen Metaphysik des Werdens und einer religiösen Integration im Gottesgedanken vereinigt. Dass hier auch grundlegende theologische Konzepte für eine Neuinterpretation bereit liegen, zeigt das an Whitehead anknüpfende Programm der Prozesstheologie.

Roland Faber, ein ausgewiesener Experte dieser komplexen Denk- und Diskussionsbewegung, hat in einer neuen Studie die Grundstrukturen der Prozessphilosophie und -theologie rekonstruiert.

Dem Leser wird in diesem Buch eine anstrengende Denkarbeit zugemutet. Fabers monoton angelegtes Konzept, das den Stoff in 6 Haupt- und 48 Unterkapitel auf gut 300 Seiten engzweigig abhandelt, leistet zwar eine konsequente Durchdringung des Werkes, bewirkt aber leider auch, dass man sich in der Komplexität und Abstraktheit des Whiteheadschen Denkens leicht verlieren kann. Wer bei der Lektüre dieses Buches nicht am Ball bleibt, verliert schnell den Faden. Trotz der beachtlichen Darstellung der weitgespannten und bis in feine Details verästelten Denkarchitektur Whiteheads konnte Faber den Eindruck einer „ungeheuren Esoterik“ des prozessphilosophischen und -theologischen Ansatzes nicht auflösen. Das dürfte einer der Gründe sein, warum die Prozessphilosophie und -theologie, so bedeutsam ihre Grundintuitionen auch sind, noch immer wenig Rezeption in der deutschsprachigen Theologie gefunden haben.

Linz

Franz Gruber

SPIRITUALITÄT

■ KETTENBERGER OSWALD, *An Gottes Barmherzigkeit niemals verzweifeln*. Gedanken und Erinnerungen eines Benediktinermönchs. Echter, Würzburg 2002. (84) Geb. € 12,80.

Der Maria Laacher Benediktinermönch (Jg. 1927) erzählt in 32 kurzen Betrachtungen von seinem Leben. Die Leser werden mitgenommen auf seine Reise ins Kloster, die er als 34-jähriger Fotograf antrat. In ausdrucksstarken Worten erzählt er von bedeutsamen Erlebnissen; sie wären in ihrer Schlichtheit kaum erwähnenswert, hätten sie den aufmerksamen Gottsucher nicht in die Tiefe des Lebens geführt. So wird der Leser unwillkürlich mit den kleinen Dingen seines eigenen Alltags konfrontiert, in denen er plötzlich selbst Bedeutsames entdecken kann.

Diese lose aneinander gereihten Gedanken und Erinnerungen bestechen nicht durch außergewöhnliche Reflexionen und können auch keine neuen spirituellen Ansätze aufweisen. Sie halten vielmehr ein Menschenleben ins Licht – ein Leben, das anscheinend durch die Tätigkeit hinter der Linse vieles sehr genau und vielfältig zu sehen gelernt hat.

Kremsmünster

Bernhard A. Eckerstorfer OSB

Katholisch-Theologische Privatuniversität

Aus der Fakultät – Studienjahr 2003/2004

1. Rektorat

Rektorin: Mag.theol. Dr.theol. Ilse Kögler,
Professorin der Katechetik/Religions-
pädagogik;
Prorektor: Mag.theol. Dr.iur. Dr.iur.can.
Severin Johann Lederhilger OPraem,
Professor des Kirchenrechts

2. Veränderungen im Professorenkollegium

Mit Wirksamkeit vom 1. Oktober 2003 wurde Dr. theol. Ewald Volgger OT zum Professor der Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie ernannt.

Mit Wirksamkeit vom 30. September 2004 wurde Dr. phil. Dr. theol. Walter Raberger als Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie emeritiert.

3. Promotionen

Zum Dr. theol. wurden promoviert:

Mag.theol. Hermann Gärtner: *Das Wesen der Sünde in der Moralthologie des deutschen Sprachraumes vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Zeit des II. Vatikanums. Der Weg zu einem neuen Paradigma* (Moralthologie);
Peter Okechukwu Nwankwor: *Social Development in Rural Communities South-Eastern Nigeria. A Mission of Charity* (Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft)

4. Sponsionen

Zum Mag. theol. wurden spondiert:

Ludwig Degeneve: *Suizid-Prävention: Eine Herausforderung für die Seelsorge* (Pastoraltheologie);
Birgit Fellinger: *Ethisch-ökologische Geldanlagen aus christlicher Perspektive* (Moralthologie);
Doris Führlinger: *Denken Ess-Störungen religiös? Im besonderen Hinblick auf Anorexie und Bulimie – Krankheitsbild, kulturell-religiöser Hintergrund und die Annäherung im (Religions-) Unterricht* (Katechetik/Religionspädagogik);

Silvia Haderer: *Alles für den Herrn? Religiöser Selbstaussdruck und Verkündigung in der Rock- und Popmusik am Beispiel von Xavier Naidoo* (Katechetik/Religionspädagogik);

Michael Obermayr: *Beichtgeheimnis und seelsorgliche Schweigepflicht. Kirchenrechtliche Aspekte pastoraler Diskretion* (Kirchenrecht);

Thomas Obermeier: *Wie finde ich meinen Weg? Entscheidungsfindung in der modernen Welt auf Basis der ignatianischen Lehre der „Unterscheidung der Geister“ nach Karl Rahner* (Moralthologie);

Michael Pötzlberger: *Mt 2,1–23* (Neues Testament);

Christine Schierz: *Vom Atheismus durch das Unglück zur Gottesliebe. Überlegungen zu Simone Weils mystischer Theologie* (Spirituelle Theologie);

Martin Truttenberger: *Jesus, der gute Hirte seines Volkes! Die theologischen Aussagen der Perikopen Mk 6,32–44 und Mt 14,13–21 im Vergleich* (Neues Testament);

Elisabeth Wieser-Fuchsberger: *„Option für die Frauen“. Moralthologische Implikationen der Feministischen Theologie* (Moralthologie);

Elisabeth Zarzer: *Das Märchen als ethisches Modell* (Moralthologie).

5. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 22. Jänner 2004 wurde Univ.-Prof. DDr. Karl Gabriel (Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster) eingeladen. Das Thema des Festvortrages lautete: *„Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven für Europa“*.

6. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 13. und 14. November 2003 stand unter der Thematik *„Faszination Mystik. Theologische Auseinandersetzung mit einem Phänomen“*. Hauptreferenten waren Univ.-Doz. DDr. Michael Hochschild (Frankfurt/Main – Paris) und Prof. Dr. Sebastian Painadath SJ (Kalady/Indien).

7. 25 Jahre Theologische Fakultät

Im Rahmen des Dies Academicus wurde auch das Jubiläum „25 Jahre Theologische Fakultät päpstlichen Rechts“ gefeiert. Diözesanbischof Dr. h.c. Maximilian Aichern sprach die Worte zum Jubiläum.

8. Antrittsvorlesung

Am 27. Mai 2004 fand die Antrittsvorlesung von Dr. Ewald Volgger OT (Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie) zum Thema „*Wie prägt Florian die Spiritualität und die Identität der Diözesanfamilie? Ein Beitrag aus der Liturgie*“ 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 14. – 16. 07. 2004 die Ökumenische Sommerakade-

mie im Stift Kremsmünster statt. Thema: „*Gott, Glück und Gesundheit? Erwartungen an ein gelungenes Leben*“. Vortragende waren u.a. Em. Univ.-Prof. Dr. Eberhard Jüngel (Tübingen), Priv.-Doz. Dr. Regina Ammicht-Quinn (Tübingen), Dr.med. Dipl.-Theol. Manfred Lütz (Köln), Univ.-Prof. Dr. Klaus Arntz (Augsburg), Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Mühlbacher (Wien), Dr. Tilman Moser (Freiburg/Breisgau).

8. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe sind folgende Bände erschienen:

Bd. 9: Hanjo Sauer/Alfons Riedl, *Die Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs*. Frankfurt/M. u.a. 2003.

Bd. 10: Severin J. Lederhilger (Hg.), *Seele wo bist du? Hirnforschung und Menschenbild*. 5. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster, Frankfurt/M. u.a. 2004

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE PRIVATUNIVERSITÄT LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A-4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

DONNERSTAG, 18. NOVEMBER 2004
14.00 – 22.00 UHR

Bekämpfen – tolerieren – anerkennen?

Die Religionen in der Öffentlichkeit

Verschiedene dramatische Ereignisse der letzten Jahre haben schlaglichtartig die politische Brisanz der Religionen in den Blick der Öffentlichkeit gerückt. Beispiele für einen Kampf der Symbole sind etwa der in Deutschland ausgetragene Streit um das Kreuz in den Schulen und insbesondere in jüngster Zeit die Auseinandersetzungen um das Tragen des Kopftuches durch öffentlichen Funktionsträgerinnen in Frankreich. Symbole stehen für religiös begründete Ansprüche und ihre Durchsetzung in der Öffentlichkeit. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage des Pluralismus der Religionen und der Form ihres Umgangs miteinander bedrückende Aktualität. Diesem Dies Academicus soll es im Vorfeld eines interreligiösen Gesprächs um die Klärung gehen, auf welcher Basis aus christlicher Sicht ein zukünftiger Dialog über das Miteinander der Religionen und ihr Verhältnis zur staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu ermöglichen und zu führen sei.

14:00 Uhr

Begrüßung

Rektorin Univ.-Prof. Dr. Ilse Kögler

14:10 Uhr

Erfahrungen im Umgang von Christentum und Islam miteinander

Dr. Elisabeth Dörler, Bildungshaus Batschuns
Islam-Beauftragte der Diözese Feldkirch

14:45 Uhr

Erfahrungen aus der Diözese Linz

Dr. Stefan Schlager
Referat für Erwachsenenbildung der Diözese Linz

15:30 Uhr

Auf welcher Basis können Religionen miteinander umgehen? Rechtliche und rechtsphilosophische Aspekte

Univ.-Prof. Dr. Gerhard Luf,
Institut für Rechtsphilosophie und -theorie, Wien

17:00 Uhr

Christlich-Islamischer Dialog und religiöser Wahrheitsanspruch

Univ.-Prof. Dr. Christian Troll SJ, Frankfurt

20.00 Uhr

Filmvorführung
Nathan der Weise

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 152. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunkthemen:**Theologie und Literatur**

Franz Gruber: Editorial	2
Magda Motté: Verborgene Religiosität. Ist gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen (noch) sensibel?	3 – 15
Georg Langenhorst: „Wörter und Sätze – voll Zauber und Kraft“. Die kulturprägende Bedeutung der Bibel als Literatur	16 – 36
Susanne Gillmayr-Bucher: „Sternenrückwärts in der Erinnerung“	28 – 38
Walter Raberger: Die Differenz von Literatur und Theologie	39 – 48
Kurt Zisler: Literatur in den Büchern für den Religionsunterricht	49 – 60

Klöster – Faszination und Krise

Severin Lederhilger/ Franz Gruber: Editorial	114 – 116
Michael Hochschild: Rendezvous mit Gott. Eine soziale Topografie des Klosters von heute	117 – 130
Martin Felhofer: Wieviel Seelsorge verträgt ein Kloster? Zur Spannung von Gemeinschaftsbezug und pastoraler Tätigkeit	131 – 136
Anselm Bilgri: Gott in allem suchen – die benediktinische Ökonomie der Christus-Nachfolge. Das Kloster im Paradox von Wirtschaftlichkeit und Evangelium?	137 – 146
Pallotti Findenig: Frauenorden und die Emanzipation	147 – 157
Johannes Gartner: „Alle Gäste sollen aufgenommen werden wie Christus“. Gedanken zur benediktinischen Gastfreundschaft	158 – 168
Johannes Pausch: Ein neues Kloster sucht Antworten auf die Herausforderungen der Zeit	170 – 177

Aufbruch in die schöne neue Arbeitswelt?

Franz Gruber: Editorial	226 – 227
Luise Gubitzer: Alles Markt am Arbeitsmarkt? Zum Strukturwandel der Arbeit und ihrer Gesellschaft	228 – 240
Friedhelm Hengsbach: Arbeitsgesellschaften im Umbruch	241 – 251
Lieselotte Wohlgenannt: Recht auf Arbeit – Recht auf Einkommen?	252 – 262
Edeltraud Artnr-Papellitzky: Brot und Rosen. Betriebsseelsorge als pastoraler Entwurf für die Zukunft?	264 – 274
Jürgen Ebach: Menschsein mit, nicht durch Arbeit. Zum Thema „Arbeit“ in der hebräischen Bibel	275 – 283
Ansgar Kreutzer: „Um Gottes willen Arbeit“. Arbeit aus systematisch-theologischer Sicht	284 – 295

Achtsamkeit

Franz Gruber: Editorial	338
Fulbert Steffensky: Aufmerken ist besser als das Fett von Widdern (1 Sam 15,22)	339 – 345
Christoph Freilinger: „Erhebet die Herzen!“ – Zur Achtsamkeit in der Liturgie	346 – 356
Michael von Brück: Achtsamkeit als meditative Praxis	357 – 366
Ina Praetorius: Die postpatriarchale Zukunft der Achtsamkeit	368 – 375
Erhard Busek: Ein Europa der Nachbarn. Achtsamkeit und Politik	376 – 384
Ilse Kögler: Du hörst mir nicht zu. Warum es so wichtig ist, „ganz Ohr zu sein“	385 – 393

Abhandlungen:

Franz Schupp: Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner	61 – 74
Johannes Singer: Neuscholastik – eine Erinnerung	75 – 85
Franz Gruber: Credo. Eine existenztheologische Skizze des christlichen Glaubens	179 – 192
Michael Rosenberger: „Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“ Der Stellenwert kirchlichen Lebens und Lehrens für die ethische Urteilsbildung	296 – 306
Hanjo Sauer: Eine neue Ära im Verhältnis der Kirche zu sich selbst, zu Staat und Gesellschaft. Erinnerung an Kardinal Franz König (1905–2004)	307 – 310
Karl-Heinz Braun: Vom Tempo der Welt – und wie man es überlebt	311 – 314
Karl Gabriel: Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven für Europa	394 – 407
Artur R. Boelderl: Nachtragendes Denken? Zur Möglichkeit der Theologie nach Jacques Derrida	408 – 412

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe	86–92, 315–318, 413–417
--	-------------------------

Autorenverzeichnis:

Althaus Rüdiger/Oehmen-Vieregge Rosel/Olschewski Jürgen (Hg.), Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht (S. J. Lederhilger)	206
Apel Hans, Volkskirche ohne Volk (H. Sauer)	95
Bachmann Michael, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons pantokrator (W. Urbanz)	321
Bangert Michael, Mystik als Lebensform. Horizonte christlicher Spiritualität (J. Hintermaier)	219
Barbiero Gianni, Studien zu alttestamentlichen Texten (W. Urbanz)	196
Batlogg Andreas R./Rulands Paul/Schmolly Walter/Siebenrock Roman A./Bily Lothar/ Bopp Karl/Wolff Norbert (Hg.), Ein Gott für die Menschen (W. Urbanz)	97
Braun Bernhard, Das Feuer des Eros (M. Hofer)	330
Brox Norbert, Das Frühchristentum (F. Gmainer-Pranzl)	434
Brüske Gunda/Händler-Kläsener Anke (Hg.), Oleum Laetitiae (W. Urbanz)	429
Chenu M.-Dominique, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (H. Sauer)	429
D'Arcy May John, After Pluralism. Towards an Interreligious Ethic (F. Gmainer-Pranzl)	220
De la Croix Arnaud, Liebeskunst und Lebenslust. Sinnlichkeit im Mittelalter (K.-H. Braun)	202
Deutsche Regentenkonferenz (Hg.), Priester für das 21. Jahrhundert (W. Wimmer)	418
Dimgrabner Erentrud, Die Kreuzschwestern Oberösterreichs im Dritten Reich. Zur Geschichte der Linzer Provinz der Kreuzschwestern während der Zeit des nationalsozialistischen Regimes (1938–1945) (R. Zinnhobler)	432
Dufferer Günter, Geistlich leben aus dem Gottesdienst. Pastoralliturgie nach dem Konzil (C. Freilinger)	213
Eckholt Margit, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre (F. Gmainer-Pranzl)	198
Eckmann Dieter, Zweite Entscheidung. Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung im Lebenslauf (F. Gmainer-Pranzl)	420
Faber Roland, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie (F. Gruber)	440
Fabry Heinz-Josef/Scholtissek Klaus, Der Messias (F. Hubmann)	96
Figl Johann (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen (F. Gruber)	332
Freilinger Christoph, Die Amtseinführung des Pfarrers. Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit (J. Bärsch)	211
Fuchs Guido, (Hg.) sinnenfällig. Eucharistie erleben (Ch. Freilinger)	212

Ganzer Klaus, Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts (K.-H. Braun)	203
Garhammer Erich/Zelinka Udo (Hg.), „Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“. Biblische Spuren in der modernen Literatur (F. Hubmann)	210
Geißler Karlheinz A., Vom Tempo der Welt – und wie man es überlebt (K.-H. Braun)	311
Gelmi Josef, Fürstbischof Johannes Geisler (1882–1952). Eines der dramatischsten Kapitel der Südtiroler Geschichte (R. Zinnhobler)	322
Gerhards Albert/Sternberg Thomas/Zahner Walter (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (M. Gelsinger)	208
Haag Ernst, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (W. Urbanz)	421
Halbmayer Alois/Mautner Josef P., Gott im Dunkeln. Religion in den Lebenswelten der Moderne (A. Kreutzer)	431
Hartmann Richard, Anschub. Starthilfe für eine zu verändernde Kirche (H. Sauer)	321
Haub Rita, Franz Xaver. Aufbruch in die Welt (F. Gmainer-Pranzl)	436
Heimbach-Steins Marianne/Eid Volker, Kirche – lebenswichtig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat (J. Singer)	201
Hohensinner Karl/Reutner Richard/Wiesinger Peter, Die Ortsnamen der politischen Bezirke Kirchdorf an der Krems, Steyr-Land und Steyr-Stadt (Südöstliches Traunviertel) (R. Zinnhobler)	205
Höhn Hans-Joachim, versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit (A. Kreutzer)	197
Holderegger Adrian, Suizid – Leben und Tod im Widerstreit (A. Riedl)	101
Honnefelder Ludger/Krieger Gerhard (Hg.), Philosophische Propädeutik. Bd 3: Metaphysik und Ontologie (M. Hofer)	215
Hünemann Peter (Hg.), Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen (F. Gmainer-Pranzl)	424
Immenkötter Herbert (Hg.), Wie Christen und Juden einander sehen (F. Hubmann)	197
Kappes Michael (Hg.), Theologische Profile im 20. Jahrhundert. Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer – Romano Guardini – Karl Rahner (B. A. Eckerstorfer)	220
Kehl Medard, Dein Reich komme. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung (J. Singer)	425
Kettenberger Oswald, An Gottes Barmherzigkeit niemals verzweifeln. Gedanken und Erinnerungen eines Benediktinermönchs (B. A. Eckerstorfer)	440
Kiessling Klaus, Nützlich und notwendig (H. Eder)	102
Klaghofer-Treitler Wolfgang, Sha'ul König von Israel (Ch. Koch)	437
Knapp Andreas, Weiter als der Horizont. Gedichte über alles hinaus (M. Scheuer)	217
Kogge Werner, Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik. Heidegger und Gadamer (M. Hofer)	438
Köhler Josef, Einsamkeit und gelingendes Leben (Th. Seidl)	102
Körner Udo, „Zu früh starb jener Hebräer“. Ein Jesus-Mosaik (H. Sauer)	436
Kriegner Maria, Ob das Liebe ist? (F. Gmainer-Pranzl)	108
Kühn Ulrich, Christologie (H. Sauer)	200
Lang Bernhard, Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt (F. Hubmann)	422
Lederhilger Severin J. (Hg.), Gottesstaat oder Staat ohne Gott (J. Singer)	94
Lienhardt Conrad (Hg.), Sakralraum im Umbruch. Kirchenbau der Katholischen Kirche in Oberösterreich nach 1948 (J. Rath)	323
Machovec Milan, Der Sinn menschlicher Existenz (H. Neundorfer)	331
Mack Elke, Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs (A. Bohmeyer)	428
Mensen Bernhard (Hg.), Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet (F. Gmainer-Pranzl)	195
Dialog (F. Gmainer-Pranzl)	214
Mikrut Jan (Hg.), Die Bedeutung des P. Markus von Aviano für Europa (R. Zinnhobler)	434
Mitgutsch Anna, Familienfest (S. Habringer-Hagleitner)	100
Mohr Daniela, Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute im Leben und Werk Hans Urs von Balthasars (B. A. Eckerstorfer)	200

Moritz Stefan, Grüß Gott und Heil Hitler (R. Zinnhobler)	97
Müller Klaus, Gottes Dasein denken (M. Hofer)	104
Nowak Kurt, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung (H. Sauer)	435
Oberkofler Friedrich, An den Wurzeln des Glaubens. Gott, sich und die Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro (1891–1976) (R. Zinnhobler)	435
Palaver Wolfgang, René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftlicher Fragen (F. Gruber)	427
Posada Maria Esther/Costa Anna/Cavaglia Piera, Ich werde euch nie vergessen. Die Briefe Maria Mazzarellos (F. Gmainer-Pranzl)	218
Poschmann Andreas (Hg.), LiturgieGewänder für den Gottesdienst heute (M. Gelsinger)	324
LiturgieGewänder. Kirche und Design. (M. Gelsinger)	326
Putz Erna/Scheuer Manfred (Hg.), Wir haben einander gestärkt (H. Wagner)	98
Reiter Johannes, Die genetische Gesellschaft. Handlungsspielräume und Grenzen (A. Riedl)	438
Reutner Richard/Wiesinger Peter, Ortsnamen des politischen Bezirkes Gmunden (Südwestliches Traunviertel) (R. Zinnhobler)	205
Roth Patrick, Die Nacht der Zeitlosen (R. Habringer)	93
Ins Tal der Schatten (R. Habringer)	93
Rulands Paul, Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner (F. Gmainer-Pranzl)	216
Schambeck Mirjam, Contemplatio als Missio. Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen (B. A. Eckerstorfer)	328
Schwaiger Georg/Heim Manfred, Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte (B. A. Eckerstorfer)	195
Sedlmeier Franz, Das Buch Ezechiel – Kapitel 1–24 (W. Reinhartz)	423
Stirn Rudolf, Die Matthäus-Botschaft (H. Sauer)	101
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 33: Technik – Transzendenz (G. Bacht)	99
Bd. 34: Trappisten/Trapistinnen – Vernunft II (G. Bacht)	99
Thir Karl/Hogg James (Hg.), 1101–2001: Der heilige Bruno und die Kartausen Mitteleuropas (R. Zinnhobler)	322
Uhl Florian (Hg.), Roger Bacon in der Diskussion II (C. Sedmak)	103
Uhl Florian/Boelderl Artur R. (Hg.), Die Sprachen der Religion (A. Kreutzer)	193
Vogels Heinz-Jürgen, Rahner im Kreuzfeuer (F. Gmainer-Pranzl)	107
Vondrasek Bernhard, Lebensorientierung durch Freiwilligendienste. Eine qualitative Studie und pastoraltheologische Bewertung von Volontariat in katholischer Trägerschaft (H. Hobelsberger)	327
Volek Peter, Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin (F. Gmainer-Pranzl)	333
Vorglimmer Herbert, Karl Rahner verstehen (F. Gmainer-Pranzl)	105
Wassilowsky Günther/Zahlauer Arno, Der Denkweg Karl Rahners (F. Gmainer-Pranzl)	106
Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, Kontaktstelle für Weltreligionen (Hg.), Friede mit friedlichen Mitteln. Neue Herausforderungen für die Religionen (F. Gmainer-Pranzl)	421
Winninger Paul, Aus der Mitte der Gemeinde. Plädoyer für neue Wege zum Priestertum (W. Wimmer)	418
Zinnhobler Rudolf, Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich (K.-H. Braun)	319
Eingesandte Schriften	109, 221, 334

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Die Kirche und ihr Publikum
Franz Hubmann	Prophetie und Öffentlichkeit
Gerhard Pirner	Werben unter Leidensdruck
Winfried Haunerland	Vom „Gottesdienst“ zur „Gemeindefeier“? Prinzipien und Herausforderungen nachkonziliarer Liturgiereform

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 6700505292 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, Muttenerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	€ 32,00	€ 9,00
Österreich	€ 32,00	€ 9,00
Schweiz	sFr 58,50	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

Ist der Glaube verlässlich und überprüfbar?



Alle Zeichen der Zeit sprechen dafür, dass das Christentum vor einem epochalen Überstieg in eine neue Kultur steht. Aber nur wenige erwarten von der Theologie Antworten auf globale Fragen und Probleme. Mehr und mehr Religionsanhänger sehen die Glaubensrede für nicht sinnvoll, nicht hilfreich, nicht lebensförderlich an.

Kann man dem Glauben dennoch trauen? Wer legt fest, was Christen zu glauben haben? Kann man der Kirche trauen? Ist alles wahr, was die Kirche lehrt? Wie wahr und verbindlich sind Dogmen?

Wolfgang Beinert klärt die Frage nach der Verlässlichkeit und Überprüfbarkeit des Christenglaubens und damit die Grundlagen theologischer Erkenntnis.

Wolfgang Beinert

Kann man dem Glauben trauen?

Grundlagen theologischer Erkenntnis

240 Seiten, kart.

€ (D) 19,90/sFr 34,90

ISBN 3-7917-1934-3

Verlag Friedrich Pustet 

D-93008 Regensburg

www.pustet.de

Gemeindepastoral: Orientierung für die Praxis



Das Handbuch stellt das Thema Gemeindepastoral profiliert dar, zeichnet sich durch ein klares theologisches Konzept aus und bietet eine praxisrelevante Reflexion der Probleme gegenwärtiger Pastoral sowie zahlreiche Beispiele aus dem Gemeindealltag.

Unter dem Leitgedanken: Christus leiten, sprechen und wirken lassen, behandelt es folgende Themenfelder:

- Gemeindeaufbau und -leitung
- Ehrenamtliches Engagement
- Verkündigung und Predigt
- Religionsunterricht, Katechese und Arbeit in Gruppen
- Einzelseelsorge
- Seelsorgegespräch
- Liturgie

Der Autor stellt Plausibilitäten in Frage, ermuntert zur Territorialeelsorge gegen den Trend und zur Konzentration der Pastoral auf ihre ureigenen Aufgaben.

Andreas Wollbold

Handbuch der Gemeindepastoral

472 Seiten, Hardcover mit Fadenheftung

€ (D)39,90/sFr 69,40

ISBN 3-7917-1935-1

Verlag Friedrich Pustet 

D-93008 Regensburg

www.pustet.de