

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Die Kirche und ihr Publikum



Pirner · Werben unter Leidensdruck

Böhm · Botschaft der Befreiung oder der Knechtschaft

Bucher · Kriterien für Öffentlichkeitsarbeit der Kirche

Hubmann · Prophetie und Öffentlichkeit

Jeggle-Merz · Immer eine Kirche der Gegenwart

Rombold · Kirchenräume als Begegnungsorte



Haunerland · „Gottesdienst“ oder „Gemeindefeier“?



Kalb/Lederhilger · Römische Erlässe



Literatur:

Stuttgarter Altes Testament (Johannes Marböck)
Dogmatik, Festschrift, Fundamentalthologie,
Kirchenrecht, Kunst, Lebensbild, Liturgie,
Patrologie, Philosophie, Spiritualität, Theologie

1
2005
153. Jahrgang

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



Schwerpunkthema: Die Kirche und ihr Publikum

Franz Gruber: Editorial	2
Gerhard Pirner: Werben unter Leidensdruck	3
Thomas H. Böhm: Botschaft der Befreiung oder der Knechtschaft? Das Medienreligiöse in der (Post-)Moderne	12
Rainer Bucher: „...jetzt schauen wir in einen Spiegel“. Einige Kriterien für die „Öffentlichkeitsarbeit“ der Kirche	23
Franz D. Hubmann: Prophetie und Öffentlichkeit	35
Birgit Jeggle-Merz: „Die Kirche ist immer eine Kirche der Gegenwart“ (Johannes Paul II.). Zur Feier der Liturgie in unseren Zeiten	47
Günter Rombold: Kirchenräume als Begegnungsorte	58
Abhandlung:	
Winfried Haunerland: Vom „Gottesdienst“ zur „Gemeindefeier“? Prinzipien und Herausforderungen nachkonziliarer Liturgiereform. Hans Hollerweger zum 75. Geburtstag	67
Bericht:	
Herbert Kalb/ Severin Lederhilger: Römische Erlässe	82
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Johannes Marböck: Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon. (Hg. von Erich Zenger)	88
Besprechungen: Dogmatik (90), Festschrift (92), Fundamental- theologie (93), Kirchenrecht (94), Kunst (97), Lebensbild (98), Liturgie (99), Patrologie (103), Philosophie (104), Spiritualität (105), Theologie (107)	110
Eingesandte Schriften	112
Offenlegung nach § 25 Mediengesetz	112
Impressum	112

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 Ass. Dr. Thomas H. Böhm, Karl Rahner-Platz 1/II, A 6020 Innsbruck
Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher, Parkstraße 1, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Winfried Haunerland, Sanderring 2, D 97070 Würzburg
Univ.-Prof. Dr. Franz D. Hubmann, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Ak. Rätin Dr. Birgit Jeggle-Merz, Werthmannplatz 3, D 79085 Freiburg
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A 4040 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Johannes Marböck, Wurmstraße 13, A 4020 Linz
Dr. Gerhard Pirner, Bahnhofstraße 10, A 4644 Scharnstein
Univ.-Prof. DDr. Günter Rombold, Bethlehemstr. 20, 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

153. Jahrgang 2005

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



„Man kann nicht nicht kommunizieren.“ (Paul Watzlawick)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Der zitierte Satz von Paul Watzlawick gehört vielleicht einmal zu jenen Erkenntnissen des 20. Jahrhunderts, die auch im 21. Jahrhundert Bestand haben werden. Kommunikation ist und bleibt die Form aller Interaktionen. Das erste Heft der ThPQ im 153. Jahrgang widmet sich diesem Thema und nimmt dies auch zum Anlass, das eigene Erscheinungsbild, das zehn Jahre unverändert war, moderat zu „liften“. Wir hoffen, dass Ihnen das neue Outfit gefällt. Die wichtigsten Änderungen: der typographisch herausgehobene *Vorspann* zu jedem Themenbeitrag soll die Orientierung bei der Lektüre erleichtern; der *Schriftsatz* ist leichter und geräumiger geworden; neu sind weiters die Rubriken *Buchempfehlung* und *AutorInnen-Information*.

Im Brennpunkt dieser Ausgabe steht die aktuelle Problematik der *Öffentlichkeitsarbeit in der Kirche*. In unserer Mediengesellschaft spielt die Selbstpräsentation von Institutionen und Personen eine immer größere Rolle. Während Papst Johannes Paul II. im Gebrauch moderner Massenmedien kaum Berührungsängste zu haben scheint, stehen viele Pfarr- und Diözesanleitungen erst am Anfang, die Grundregeln professioneller Medienkommunikation zu lernen. Und selbst wenn Diözesen werbewirksame Aktionen der Selbstdarstellung unternehmen, folgen ihnen meist heftige Diskussionen. Aber auch die theologische Reflexion hinkt diesen Prozessen und Debatten nach. Es gibt also genug Gründe, das Interaktionsver-

hältnis der Kirche mit ihrem religiösen und nichtreligiösen Publikum zu reflektieren.

Die ersten drei Themenbeiträge widmen sich grundsätzlichen Aspekten des Verhältnisses Kirche/Religion und Medien: *Gerhard Pirner* führt in die Schwierigkeiten und Chancen des kirchlichen Werbens ein; *Thomas Böhm* analysiert das (post-)moderne Phänomen der Medienreligion, und *Rainer Bucher* entwickelt vor diesem Horizont pastoraltheologische Kriterien. Die weiteren drei Aufsätze beleuchten relevante Einzelaspekte: *Franz Hubmann* blickt auf die alttestamentliche Kommunikation der Propheten mit ihrem Publikum; *Birgit Jeggle-Merz* reflektiert die Liturgie als öffentliches Kommunikationsgeschehen, und *Günter Rombold* beleuchtet den Kirchenraum als Begegnungsraum von religiöser und nichtreligiöser Öffentlichkeit.

Dass wir Prof. Rombold als Autor gewinnen konnten, freut uns auch deshalb besonders, weil er am Beginn dieses neuen Jahres seinen 80. Geburtstag feierte. Ebenso ist der Beitrag von *Winfried Haunerland*, Liturgiewissenschaftler in Würzburg, einem Jubilar zugeeignet, dem emeritierten Linzer Liturgieprofessor Hans Hollerweger. Beiden gratulieren wir an dieser Stelle ganz herzlich. Zuletzt darf ich auch Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, ein gesegnetes neues Jahr und bereichernde Stunden mit dem ersten Heft der ThPQ im 153. Jahrgang wünschen.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einen Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlages Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

Gerhard Pirner

Werben unter Leidensdruck

♦ Von den einen wird es wie ein Zauberwort verwendet, von anderen beargwöhnt: Public Relations, mediale Öffentlichkeitsarbeit für die Kirche. Viele Diözesen haben begonnen, das Bild der Kirche in der Öffentlichkeit mit medialer Professionalität zu verbessern. Ist das ein tauglicher Weg für die christlichen Kirchen in der öffentlichen Kommunikation nach außen? Lässt sich Kirche als Produkt vermarkten oder gerät sie dadurch umso mehr in eine prekäre Selbstprofanisierung? Wir haben den Kommunikationswissenschaftler und -berater, Dr. Gerhard Pirner, gebeten, die kirchlichen Werbeaktivitäten kritisch zu analysieren. Sein erfrischender Beitrag ermutigt zu einem nüchternen und differenzierten Urteil über dieses strittige Thema. (Redaktion)

Hilft die richtige Öffentlichkeitsarbeit der Kirche aus ihren Problemen heraus? Jedenfalls richten sich hohe Erwartungen an die moderne Kommunikationsarbeit als Rezeptur gegen leere Kirchenbänke und leere Kassen. Doch es gibt niemanden, der ein fertiges Konzept für diese Öffentlichkeitsarbeit hat, der sagen könnte, wie es geht. Kein Wunder: Es gibt wohl kaum eine Organisation, schon gar keine so alte, die in einem so rapiden Veränderungsprozess steckt. In einem solchen Prozess sinnvoll und vorausschauend zu kommunizieren, ist eine komplexe Aufgabe. Die Erfahrungen der Kommunikationsfachleute aus anderen Bereichen, etwa der Wirtschaft, bieten keine vergleichbaren Lösungen und lassen nur schwer nutzbare Analogien für die kirchliche Kommunikation zu. Selbst die Experten tasten sich also durch Versuch und Irrtum voran. Auch dieser Artikel muss mehr Fragen aufwerfen, als er Antworten geben kann.

Ganz gleich also, ob man es Öffentlichkeitsarbeit, Werbung, Public Relations oder Marketing nennt – Kommunikation

für die Kirche ist ein Thema mit hoher Aufmerksamkeit. Ein Beleg für ihren Stellenwert auch außerhalb der Kirche ist etwa die Zahl der Werbe-Awards, die von kirchlichen Kampagnen gewonnen werden.

Kirche als Produkt

Eines der jüngsten Beispiele ist eine Werbe-Idee der Agentur Jung von Matt/Neckar (Stuttgart): „Die erste aufblasbare Kirche der Welt“, realisiert für die Evangelische Landeskirche Baden-Württemberg. Vier Preise gab es dafür, unter anderem den Grand Prix des Art Directors Club Europe als „Kreativste Werbung des Jahres in Europa“. Produziert wurde eine etwa 10 Meter lange aufblasbare Kirche, die an verschiedenen öffentlichen Orten aufgestellt wurde, zum Beispiel im Flughafen, bei McDonalds, im Eisstadion, auf dem Golfplatz oder an der Tankstelle. „Wenn die Menschen nicht in die Kirche kommen, kommt die Kirche zu den Menschen!“, so lautete das Motto der Aktion. Für die Wettbewerbseinreichung definierte die

Agentur das Ziel so: „The objective was not only to gain attention but also to offer the product religion to the consumer in a completely new way.“ Zumindest der erste Teil der Absicht wurde umgesetzt. Tatsächlich erregte die aufblasbare Kirche viel Aufmerksamkeit an ihren profanen temporären Standorten. Wie eine überdimensionale neugotische Hüpfburg stand sie da, zwang förmlich zum Hinschauen und strahlte dabei eine gehörige Portion sympathischer Selbstironie aus. An jedem Ort hielt der Landesbischof zu Beginn einen viertelstündigen Gottesdienst in seinem aufblasbaren Kirchenbau. Mit den Besuchern vor Ort und der Berichterstattung in den Medien errechnete die Agentur einen Tausender-Kontaktpreis von unter zwei Euro. Die Investition von 25.000 Euro hat sich also gelohnt.

Eine durchaus erfolgreiche Aktion, in der sich viele der Motive, Hoffnungen und Probleme verdichten, die Öffentlichkeitsarbeit für die Kirche ausmachen. Zum einen ist schon im Motto formuliert, warum sie in Angriff genommen wurde: „Wenn die Menschen nicht in die Kirche kommen...“. Die aufblasbare Kirche steht also nicht nur unter Luftdruck, sondern auch unter Leidensdruck. Zum zweiten war sie konzipiert ganz aus der Logik der Medien, war neu, ungewöhnlich, frech, ein Hinschauer, ein buntes Photo-Motiv – und damit erfolgreich in der Logik der Medien, wo Kontaktzahlen und Clippings die Messlatten des Erfolgs sind. Zum dritten symbolisiert das Motiv des Kirchengebäudes weit weniger die Inhalte der Kirche als vielmehr die Organisation Kirche; die Kirche transportiert mit dieser Aktion nicht ihre Botschaft, sondern sich selbst als Botschaft. Die „erste aufblasbare Kirche der Welt“ ist damit ein repräsentatives Beispiel einer Werbe-Aktion der Kirche, denn

diese drei Feststellungen sind charakteristisch für viele Anstrengungen kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit.

Der Leidensdruck der Veränderung

Die Situation der Kirche verändert sich. Am nüchternsten zeigt sich das noch in den längst bekannten Statistiken, ohne deren Rekapitulation man aber die Ausgangslage für die kirchliche Kommunikationsarbeit nicht verstehen kann.

Zunächst zu den demografischen Fakten: In Österreich stellen die Mitglieder der christlichen Kirchen gemeinsam noch einen Anteil von 84% an der Gesamtbevölkerung, die Katholiken alleine machen bereits 78% aus. Ein Blick nach Deutschland ist aber weniger ein Blick auf andere demografische Situationen als vielmehr ein Blick in die Zukunft. Dort steht der katholischen Kirche mit 32,9% und der evangelischen Kirche mit 32,6% ein fast gleichwertiger Block gegenüber – jener der Konfessionslosen mit 28,4%. Im nächsten Jahrzehnt wird das Bekenntnis „konfessionslos“ allen Prognosen nach die Statistik der Religionszugehörigkeit anführen. Demgegenüber fallen die heute 6,1% Andersgläubigen kaum ins Gewicht, auch der darin enthaltene Anteil der Moslems mit 3,9% entspricht in Zahlen nicht seiner medialen Wahrnehmung. Diese Zahlen sind das Resultat eines rasanten Verweltlichungs-Schubs. Rund vier Millionen der damals 58 Millionen Katholiken und Protestanten in Deutschland traten seit 1990 aus der Kirche aus, eine halbe Million trat ein. Zusätzlich verloren die Kirchen 1,5 Millionen Mitglieder, weil Taufen die Verluste durch Sterbefälle nicht wettmachen konnten. So ging seit 1990 ein Zehntel der Mitglieder verloren, die Entwicklung setzt

sich fort. Sicher wird sie in Österreich langsamer verlaufen, die Grundtendenz ist jedoch ähnlich.¹

Aus binnenkirchlicher Sicht gingen nicht nur die Zahlen der formalen Mitgliedschaft zurück, sondern auch die Bindung der verbliebenen Kirchenmitglieder. Die Besuchsquote der Sonntagsgottesdienste sank im oben zitierten Zeitraum bei den deutschen Katholiken von 22 auf 17% (Protestanten: konstant 5%), und die Zustimmung zu den wichtigsten Glaubensinhalten nahm nach diversen Umfragen in gleichem Maße ab.² Rückläufig ist auch der Anteil der Aktiven unter den Mitgliedern allgemein. Schätzungen gehen von einem Anwachsen der inaktiven Mitglieder um jährlich ein halbes Prozent aus, das heißt derjenigen, die ohne Bindung in der Kirche bleiben wollen, mag man sie abschätzig „Taufscheinchristen“ oder wohlwollend „treue Kirchenferne“ nennen.³

Auch die demoskopischen Daten für die allgemeine Religiosität der Bevölkerung machen nicht viel Hoffnung. 51% der westdeutschen und lediglich 23% der ostdeutschen Bevölkerung beschreiben sich überhaupt als religiös. Das renommierte Institut für Demoskopie Allensbach, das diese Daten vorgelegt hat, fasst es deutlich zusammen: „In der verharmlosenden Diagnose einer isolierten Kirchenkrise spiegelt sich die allgemeine Unterschätzung der Bedeutung von Institutionen. Die Lockerung kirchlicher Bindungen zeigt einen Verlust an religiöser Substanz an.“⁴

Diese drei Faktoren definieren die kommunikative Ausgangssituation:

- auf gesellschaftlicher Ebene vollzieht sich ein Bedeutungsrückgang, weil weniger Menschen von der Kirche repräsentiert werden;
- auf die Institution bezogen erfährt die Kirche intern wie extern Bindungs- und Autoritätsverlust;
- auf der Ebene des Individuums wird Religiosität im Allgemeinen und damit erst recht die persönliche Beheimatung in der Kirche unwichtiger.

Worum es geht: drei Ansätze der Kommunikation

Die benannten Probleme klar anzusprechen, ist für die Betrachtung kirchlicher Kommunikationsarbeit deshalb so wichtig, weil ihr drei kommunikative Ansätze entsprechen: der politische, der institutionelle und der pastorale. Sie werden in dieser Systematik kaum deutlich gesehen, scheinen aber in den jeweiligen Aktivitäten durch, und zwar auf allen Ebenen, ganz gleich ob es sich um Öffentlichkeitsarbeit einer Diözese, eines Ordenshauses oder einer Pfarrgemeinde handelt.

Die gesellschaftliche Ebene, gekennzeichnet durch Bedeutungsverlust, ist für die Kommunikation letztlich eine politische. Hier geht es darum, die Stimme der Kirchen als die Stimme organisierter Religiosität im Gespräch der Gesellschaft präsent zu halten.

¹ Quellen: Statistische Jahrbücher 2003 Österreich und BRD.

² Vgl. zum Beispiel *Institut für Demoskopie Allensbach*, Trendmonitor religiöse Kommunikation. Bericht über eine repräsentative Umfrage unter Katholiken zur medialen und personalen Kommunikation. Allensbach 2000 und 2003.

³ Vgl. *Medard Kehl*, Welche pastorale Strategie braucht die deutsche Kirche heute? In: *Zur Debatte* 7/2003, 10.

⁴ *Institut für Demoskopie Allensbach*, Trendmonitor religiöse Kommunikation 2000, 77.

Ein Beispiel: Das Ökumenische Sozialwort der christlichen Kirchen in Österreich war ein kommunikativer Akt (Sozial-„Wort“!), der idealtypisch eine christliche Stellungnahme in die aktuelle politische Diskussion eingebracht hat. Die Achtung und Aufmerksamkeit, mit der es wahrgenommen worden ist, zeigt das große Potenzial dieses Kommunikationsansatzes.

Auf der institutionellen Ebene, gekennzeichnet durch Bindungs- und Autoritätsverlust, kämpft die Kirche um den äußeren und inneren Zusammenhalt. Die Kommunikationsaufgabe heißt Existenzsicherung – die Leute bei der Stange halten. Das ist nicht zuletzt ökonomisch wichtig, denn Bindungsverlust bedeutet vielfach auch Einnahmenverlust an Kirchenbeiträgen beziehungsweise -steuern.

Ein Beispiel: Die Kampagne der Diözese Linz „Stell Dir vor – Kirche!“ versucht mit dem Einsatz von Großflächenplakaten und Großveranstaltungen besonders die Kirchenfernen anzusprechen und ihnen über sympathische Testimonials⁵ ein Image der Kirche zu vermitteln als das einer zeitgemäßen, sympathischen Organisation, bei der es sich lohnt, dabei zu sein.

Auf der individuellen Ebene, auf der Religiosität als Lebensdimension in den Hintergrund gerät, bekommt kirchliche Kommunikation eine genuin pastorale Funktion (um das diskreditierte Wort „missionarisch“ zu vermeiden).

Ein Beispiel: Das Magazin „Chrismon“, finanziert von den evangelischen Landeskirchen in Deutschland, wird als Beilage in mehreren überregionalen Tageszeitungen verteilt. Die Hinweise auf die evangelische Kirche muss man darin gera-

dezu suchen, so dezent sind sie. Das redaktionell und grafisch hochwertige Heft versucht lediglich über Geschichten von authentischen Menschen sensibel zu machen für die religiös-spirituelle Dimension des Lebens, ohne die Leser gleich kirchlich in die Pflicht zu nehmen.

Strategische Optionen und Probleme

In diesen funktionalen Ansätzen stecken einige kommunikations-strategische Optionen – und deshalb Fragen an die Kirche selbst. Eine kommunikative Strategie verlangt im Idealfall zuerst eine allgemeine, operative Strategie – wenn man weiß, wo es hingehen soll und wie das zu bewerkstelligen ist, dann lässt sich leichter kommunizieren. In der aktuellen Situation der Kirche ist diese Forderung aber nur teilweise zu erfüllen. Vielleicht kann der Weg umgekehrt gehen: dass die Kommunikation als Schnittstelle nach draußen Modelle erprobt, die zur allgemeinen Richtungsfindung taugen?

Zum pastoralen Kommunikationsansatz: Die resignativ stimmende Feststellung der Allensbacher Demoskopien, dass kirchlicher Bindungsverlust individuellen religiösen Substanzverlust anzeigt, hat auch eine optimistische Kehrseite. Der Umkehrschluss lautet: Wenn es gelingt, zu mehr Religiosität im Allgemeinen beizutragen, dann wird sich dies nicht nur außerhalb der Kirche abspielen, sondern auch zu neuen oder erneuerten Kirchenbindungen beitragen. Diese Überlegung ermutigt zu einer Kommunikationsarbeit, die klar religiös ausgerichtet ist, also zu Öffentlichkeitsarbeit für die Botschaft der

⁵ „Gewährsleute“, deren Empfehlung besonderes Gewicht hat. Gute Testimonials sind aus Merkmalen ihrer Person heraus (Kompetenz, Prominenz, Erfahrung etc.) besonders glaubwürdig in Hinblick auf das beworbene Produkt.

Kirche. Religiöse Rede ist aber derzeit letztlich nur hinter geschlossenen Kirchentüren und nicht auf den Marktplätzen üblich. Will man dennoch die darin liegende Chance nutzen, dann muss die Kirche einige Fragen für sich klären. Hat sie in Bezug auf die kirchenfernen Menschen den Mut und das Selbstverständnis als verkündende Kirche? Und spricht sie eine religiöse Sprache, die von diesen Kirchenfernen verstanden wird? Das sind Fragen, die erst in zweiter Linie die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit betreffen, deren Klärung aber Voraussetzung für gute Öffentlichkeitsarbeit ist. Zudem bedarf es für diese Kommunikation der geeigneten Personen – Zeugnis geben immer Menschen, nie Institutionen. Wie lassen sich diese Protagonisten finden und ausbilden? Und wo sind die Kontaktflächen zu den Kirchenfernen, an denen sie religiös ansprechbar sind? In den Sonntagsgottesdiensten eben nicht, sondern im schwierigen Terrain draußen vor den Kirchentüren. Welche Medien sind die richtigen? Da es bei der Aufnahme neuer religiöser Bindung auch um persönliche Bindungen geht, können die lokalen Medien besonders wichtig sein. Hier gibt es eine Verknüpfung zum reichweitenstärksten kirchlichen Medium, den Pfarrblättern. Sie sind zugleich das am stärksten lokalbezogene Medium. Diese Medien werden meist von Laien gestaltet, die in ähnlichen Lebenskontexten stehen wie die kirchenfernen Adressaten. Es könnte also pastoraltheologische oder kommunikationswissenschaftliche Forschungsarbeit wert sein, der Ausdrucksform religiöser Rede in diesen Blättern stärker nachzugehen. Auffällig ist auch der vielfach gepflegte Austausch zwischen den diözesanen Kommunikations-Abteilungen und der jeweiligen City-Pastoral; der einladende Zugang auf zunächst

anonyme Fernstehende ist die gemeinsame Aufgabe, die verbindet.

Eine Anmerkung: Besonderen Stellenwert hat in diesem Zusammenhang die Fähigkeit zu zeichnerhafter Kommunikation. Symbole, Riten, Zeichen waren und sind traditionell Stärken religiöser Gemeinschaften. Viele dieser Zeichen und religiösen Codes sind aber von den Medien, von der Werbung, von politischen Gruppen übernommen worden und werden teilweise perfekt inszeniert und medial aufbereitet. Es bedarf also besonderen Mutes, um einen neuen Zugang zu zeichnerhaften Ausdrucksformen zu finden, die sich auch im profanen Kontext verwenden lassen.

Auf der institutionellen Ebene lautet die Aufgabe, der die Kommunikationsarbeit zu dienen hat, Existenzsicherung. Das ist wichtig, wirft aber beim zweiten Blick die Frage auf: wessen Existenz? Die Kirche hat für die Zwecke der Öffentlichkeitsarbeit eine zu diffuse Identität, denn sie ist eine so pluralistische Organisation mit so vielen Gruppierungen, die unterschiedlichste religiöse Zugänge und Ausdrucksformen vertreten. Das gilt bis hinunter auf die Pfarrebene. Kleinere kirchliche Gruppierungen, wie etwa Orden, tun sich mit einer konsistenten Identität leichter. Die Alternative zur (unmöglichen) Einheitlichkeit muss aber nicht Unübersichtlichkeit sein. Vielmehr liegt auch eine Chance darin, gezielt verschiedene Stärken auszuspielen. Eine interessante Option wäre, durch kommunikative Bündelung von Aktivitäten einige wenige starke „Marken“ zu entwickeln – so wie die Caritas etwa bereits eine ist.

In der Kommunikation mit Zielsetzung Existenzsicherung unterwirft sich die Kirche vielfach aus eigenen Stücken der Logik der Leistungsgesellschaft. Fast alle

Informationsmaterialien zu Kirchenbeitrag oder -steuer präsentieren die Leistungen der Kirche in sozialer, bildender oder liturgischer Hinsicht und führen eindrucksvolle Zahlenreihen an, die ein Bild der Kirche als starkem Dienstleister zeichnen. Die Analogie zu börsenwirksamen Konzernbilanzen sticht dabei ins Auge. Doch ist Leistungsstärke und damit lebenspraktische Nützlichkeit der Kirchenmitgliedschaft wirklich das, was Kirchenbindung erhält? Zumindest nicht nur. Eine interessante Beobachtung aus dem Erzbistum Köln lässt sich damit verknüpfen. Dort wird seit Jahren viel Energie in die moderne mediale Aufbereitung des Kirchenjahres gesteckt, in die Darstellung prägender Heiliger wie Nikolaus oder Martin, in Brauchtum und Festkreise. Die Strategie dahinter: Die kulturelle Kraft des Christentums ist bei uns im ganzen Jahresverlauf manifestiert, sie wird aber als solche nicht mehr wahrgenommen. Wenn aber diese verbindenden christlichen Traditionen sichtbar werden, dann werden sie wieder miterlebbar, und die Kirchenfernen, die diese Feste kennen und oft auch feiern, finden eine identitätsstiftende Möglichkeit zum Andocken. Die „Mitgliederzeitschriften“, die es in verschiedenen Diözesen gibt oder gab, versuchen letztlich diese inhaltlichen Richtungen – Leistungsnachweis und Tradition – zu kombinieren und durch spirituelle Impulse im Sinn des pastoralen Kommunikationsansatzes anzureichern.

Ein Exkurs: Bisher war in diesem Artikel die Rede nur von der nach außen gerichteten Kommunikation, in die Gesellschaft hinein, über die Medien, hin zu den (getauften oder nicht getauften) Kirchenfernen. Im Zusammenhang mit der Stärkung der Bindung an die Kirche ist die interne Kommunikation von enormer Be-

deutung. Viele kirchliche Mitarbeiter oder aktive Christen haben aber diese Bindung in einer individuell konstruierten Form und leben ihr Amt oder ihr Engagement in erheblicher innerer Distanz zum Hierarchie- und Lehrgebäude der Kirche. Sie repräsentieren damit nur ein individuell gewähltes Segment von Kirchlichkeit. Das macht es schwer, dass diese Personen eine Ausstrahlungskraft als Testimonials für die Kirche an sich entwickeln. Vielfach ist es sogar so, dass sie über ihr individuelles Anders-Sein die Klischees nicht aufweichen, sondern sogar verstärken. Dabei liegt aber genau in diesen aktiven Personen ein großes Potenzial: jeder Aktive ist ein Multiplikator für kirchliche Kommunikation. Deshalb versuchen viele Diözesen über Mitarbeitermedien den Informations- und damit auch Bindungsgrad ihrer Mitarbeiter zu erhöhen, so dass sie letztlich in der Lage sind, umfassender für „die Kirche“ zu stehen.

Mit der Spannung zwischen Individualität und Einheitlichkeit ist gleichzeitig der fließende Übergang zum politischen, gesamtgesellschaftlich wirksamen Ansatz beschrieben. Organisationen, die inneren Pluralismus zulassen (z.B. Volksparteien) haben ein höheres Zustimmung- und Bindungspotenzial. Der Pluralismus der Kirche ist groß, schwindet aber de facto mit aufsteigenden Hierarchieebenen und mündet schließlich in lehramtliche Autorität. Die Kirche sagt nicht nur, was die Kirchenfernen hören wollen. Und immer, wenn lehramtliche, widerspruchsgerechte Positionen (etwa rund um den Komplex der Haltung zu Sexualität, Zölibat, Frauenpriestertum) in den Medien entsprechend vermittelt werden, ist das geeignet, Kirchenbindungen aufzulösen. Um es zugespitzt zu formulieren: Ein einziger kontroverser Absatz in einem Papier der Glau-

benskongregation vermag viel Imagewerbung zunichte zu machen. Dieses Dilemma ist aber eine nicht auflösbare Rahmenbedingung kirchlicher Kommunikationsarbeit.

Dennoch liegt im politischen Kommunikationsansatz eine große Chance. Den Kirchen wird nach wie vor hohe moralische Kompetenz zugeschrieben, sie ist die Institution, die am stärksten und glaubwürdigsten für „Werte“ steht. Wieder stellt sich aber die Frage nach der Sprache: Gelingt es, in den Positionen der Kirche zu konkreten Einzelfragen auch das dahinter stehende Menschenbild sichtbar werden zu lassen? Kirchliche Öffentlichkeitsarbeit im politischen Sinn wird allerdings nicht nur durch das repräsentiert, was in den Medien zu lesen, zu sehen oder zu hören ist, sondern etwa auch von einem großen Teil der Bildungsarbeit, wie sie zum Beispiel in den Akademien zu finden ist. Sie fällt natürlich nicht in den Aufgabenbereich der Abteilungen für Öffentlichkeitsarbeit, ist funktional betrachtet aber wertvollste kirchliche PR-Arbeit – Public Relations im eigentlichen Sinne als Herstellen öffentlicher Beziehungen und des damit verbundenen Austausches.

Der Stand kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit

Zur Vorbereitung auf diesen Artikel hat unser Büro eine Umfrage bei den Verantwortlichen für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der deutschsprachigen Diözesen durchgeführt. Mit einer Rücklaufquote der Fragebögen von knapp 60 % darf sie als repräsentativ gelten. Sie deckt sich in den Grundaussagen mit der Unter-

suchung der Qualität der Arbeit kirchlicher Pressestellen, die 2002 vom Institut für Pastoraltheologie in Münster durchgeführt wurde.⁶ Auch die Ergebnisse einer Umfrage bei ausgewählten Ordensgemeinschaften und Ordenseinrichtungen, die wir vor kurzem durchgeführt haben, bestätigt die Trends. Hier seien nur einige Auffälligkeiten berichtet, die etwas zum Bild der Grundstimmung und Grundausrichtung beitragen können.

Zur Motivation: Auf die Frage „Sind Sie mit Ihrem Bild in der Öffentlichkeit zufrieden?“ antworten nur 30 Prozent mit Ja, sowohl bei den Pressestellen der Diözesen als auch bei den Orden. Zur Strategie: Für 41 % der Pressestellen liegt die größte Herausforderung darin, dass Kirche und Glaube für den Einzelnen unwichtiger werden, gefolgt von 37 %, die sie darin sehen, dass die Stimme der Kirche in Gesellschaft und Medien an Bedeutung verliert. 20 % sehen sie im schlechten Image der Kirche. Sieht man die Antworten auf diese beiden letzteren Fragen zusammen, so entsteht das Bild einer Öffentlichkeitsarbeit, die dazu da ist, sich gegen Bedeutungsverlust der eigenen Organisation zu wehren.

In der tatsächlichen Arbeit ist diese Grundstimmung überdeckt von zunehmend professioneller Aufgabenstellung. Ein gutes Verhältnis zu den Medien aufzubauen und dadurch die Ereignisse der Diözese gut medial anzukündigen, führt die Rangliste der Arbeitsziele deutlich an mit etwa 90 % hoher Zustimmung zu diesen beiden Aufgaben. Für das Image der Diözese sieht man sich auch zuständig, allerdings nur mehr mit knapp über 60 % deutlicher Zustimmung. Das korrespondiert mit der Aufgabenstellung an die

⁶ Vgl. Konstantin Zimmer, Zwischen News, PR und Verkündigung. In: *Communicatio Socialis* 35 (2002), 298–321.

Fachabteilungen: In knapp über der Hälfte der Diözesen ist eine Abteilung für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit zuständig, nur ein Drittel hat eine eigene Stelle für Öffentlichkeitsarbeit. Das Augenmerk liegt also stark auf der Betreuung der Presse, weniger auf eigener Öffentlichkeitsarbeit. Das korrespondiert als Strategie mit den Studien, die belegen, dass die Hauptinformationsquelle für Informationen über die Kirche säkulare Medien sind.

Bei den eingesetzten Kommunikationsmitteln ist auffällig, dass das Internet die Rangfolge anführt. Ausnahmslos alle Diözesen betreiben eine Homepage. Die Umfrage bei den Orden wiederum belegt die durchwegs positiven Erfahrungen mit diesem Medium. Es ist einerseits ein Massen-Medium in Sinne von Massen-Verfügbarkeit, andererseits ist der Wechsel hin zur individuellen Kommunikation nirgends einfacher und schneller als in diesem Medium. Die bereits zitierte Studie aus Münster fasst dies sehr prägnant zusammen: „Kein anderes Medium eignet sich deshalb gerade für Kirche und Glaubensverkündigung so gut wie dieses. Und kein anderes Medium eignet sich auch so gut, um Menschen in Gruppen oder einzeln miteinander in Kontakt zu bringen, sie medial oder körperlich zueinander kommen zu lassen. Fast ließe sich fragen: Wer könnte vom Internet noch mehr profitieren als die Kirche?“⁷ Auffällig sind die gegenteiligen Erfahrungen mit dem Erfolg bezahlter Anzeigen: alle der befragten Orden haben bereits Anzeigen geschaltet, die Erfahrungen damit werden von 100% als negativ bewertet. Der Schluss, dass die Anmutung bezahlter Anzeigen zu „kommerziell“ ist, liegt nahe, müsste aber gesondert bei den Rezipienten untersucht werden.

Was tut Not? Fünf Ermutigungen zur Kommunikation

- a) *„Nicht kommunizieren ist auch kommunizieren.“* – Dieses kommunikative Paradoxon trifft immer noch viele Bereiche der Kirche. Häufig steckt dahinter die Angst, es nicht zu können, es verkehrt zu machen, oder eine latente Verachtung von Werbung oder Interessenkommunikation. Falsch! – Kirche hat Interessen, Inhalte, Angebote. Nicht zu kommunizieren bedeutet: „Wir haben nichts Attraktives, an dem man teilhaben kann.“ Auch die unprofessionellste Kommunikationsarbeit ist besser als diese Aussage.
- b) *„Die Medien sind nicht alles.“* – Vielfach ist kirchliche Öffentlichkeitsarbeit auf die Medien fixiert, dort vorzukommen ist ein Erfolg. Damit aber unterwirft sie sich fremder Logik – bunt, auffällig, schnell. Medien sind nicht dazu da, das ganze Leben abzubilden. Gerade die privaten Bereiche des Lebens, zu denen Religiosität wohl gehört, leben von persönlicher Kommunikation. Die Werbebranche spricht salopp von „heißen“ und „kalten“ Kommunikationsmitteln. Diese Temperaturangabe sagt etwas aus über die Beziehungsqualität. Ein Artikel in einem Massenmedium ist „kalt“, ein Brief von einem Menschen, den man kennt, ist „heiß“. Man kann von den Werbern etwas lernen.
- c) *„Nicht allen recht machen.“* – Eine kommunikative Versuchung liegt im Bemühen, es den vielen Ansprüchen innerhalb der Kirche recht zu machen. Damit aber geht Identität verloren; zu guter Kommunikation gehört jedoch

⁷ Ebd., 317f.

ein klar erkennbarer Absender. Wenn die Kommunikation wirksam ist, dann lassen sich eventuelle interne Konflikte auch aushalten.

- d) „Reden vom Eigentlichen.“ – Wer sich überlegt, ob seine wirklich wichtigen Inhalte zumutbar sind, hat in der Kommunikation schon verloren. Ich plädiere für mehr „religiöses Outing“ in der kirchlichen Kommunikation. Seel-Sorge wird besser ankommen als die mühsam verbrämte Sorge um die Mitgliedsbeiträge.
- e) „Lernen, lernen, lernen.“ – Es gibt keine fertigen Erfolgsrezepte für kirchliche Öffentlichkeitsarbeit. Voneinander lernen gilt nicht nur als Lernen von anderen Kommunikatoren, sondern auch als Ernst-Nehmen der Rezipienten. Was nehmen sie wahr? Was geht an ihnen vorbei? Die „Best Practice“ kirchlicher Einrichtungen und anderer Organisationen ist ebenso wertvoll, wie es eigene, unkonventionelle Versuche sind. Betriebsblindheit ist wenig Erfolg versprechend, Rat von außen kann erfrischend sein.

Zuletzt noch einmal zur Anfangsfrage: Hilft die richtige Öffentlichkeitsarbeit der Kirche aus ihren Problemen heraus? Die

Antwort führt zurück zur aufblasbaren Kirche. Wenn sie nicht durch Leidensdruck aufgeblasen wird, sondern vom langen Atem der überzeugten Mitglieder; wenn man nicht drinnen, sondern draußen predigt; wenn man sich nicht auf die

Weiterführende Literatur:

Communicatio Socialis. Internationale Zeitschrift für Kommunikation in Religion, Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben von *Franz-Josef Eilers* SVD. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. Die Zeitschrift berichtet aus dem Feld kirchlicher Kommunikation und referiert u.a. die dafür relevanten aktuellen demoskopischen Daten.

neugotische Form beschränkt, sondern auch andere Formen zulässt – dann kann Öffentlichkeitsarbeit helfen. In erster Linie aber wünsche ich mir als Kommunikationsberater wie als kirchlich Engagierter eines: Mut! Wir haben die beste Nachricht, die es gibt.

Der Autor: Dr. Gerhard Pirner, geboren 1958, studierte Kommunikationswissenschaft in München und Salzburg, arbeitet als Kommunikationsberater und Filmproduzent. www.prospera.at

Thomas H. Böhm

Botschaft der Befreiung oder der Knechtschaft?

Das Medienreligiöse in der (Post-)Moderne

♦ In neuerer Zeit bedienen sich die Medien immer häufiger religiöser Inhalte, um Bedürfnisse zu befriedigen, die heutigen Menschen aus der modernen Lebenssituation erwachsen. Ausgehend vom ungeheuren Erfolg, den die Filmtrilogie „Der Herr der Ringe“ verzeichnen konnte, beschreibt der Autor die Merkmale und Wirkweisen dieser neuen „Medienreligion“. Ihr Erfolg ist einerseits auf dem gut sortierten und an der Nachfrage orientierten Angebot gegründet und andererseits auf ihrer Fähigkeit, eine ‚kleine Form von Transzendenz‘ anzubieten. Angesichts dieser Situation stellt sich nach Böhm für die Kirche die Aufgabe, die Lebenswelt heutiger Menschen sehr ernst zu nehmen und dabei verstärkt ein Zeugnis für den Gott abzulegen, der sich nach christlicher Überzeugung in Liebe mit den Menschen verbunden hat. (Redaktion)

„Ein Ring, sie zu knechten – sie alle zu finden, ins Dunkel zu treiben und ewig zu binden.“ – So lautet die Inschrift des Rings, der im Mittelpunkt des Epos „Der Herr der Ringe“ steht. Ende 2003 war der dritte Film der Trilogie ins Kino gekommen, die – angelehnt an die literarische Vorlage von John Ronald Reuel Tolkien – den Aufbruch des jungen Hobbits Frodo Beutlin und seiner Gefährten aus dem friedvollen und zugleich gefährdeten Auenland nach Mordor, dem Land des Schreckens, beschreibt. Dort – und nur dort! – im Feuerberg Orodruin kann der Ring vernichtet werden, der es Sauron, dem bösen Herrn von Mordor, ermöglicht, Mittelerde zu beherrschen und seine Völker zu versklaven. Der Weg dorthin ist eine Reise voller Gefahren und Bewährungsproben, Unsicherheiten und Überraschungen. Der Ring sät Zwietracht in der Gruppe der Gefährten. Auf

dem Weg nach Mordor zeigt sich aber auch, dass schützende Mächte den Auftrag helfend begleiten. Hier und im Kampf gegen das Böse wird deutlich, was Gemeinschaft, Hilfe und Solidarität leisten können ... und wie es letztlich – in der gemeinsamen Anstrengung vieler – gelingt, den Ring zu zerstören und das Böse zu besiegen.

In Deutschland hat der Film „Der Herr der Ringe“ mit seinen drei Teilen, die seit 2001 im Jahresabstand veröffentlicht wurden, jedes Mal gut über 10 Millionen Menschen in die Kinos gelockt. Ob das nur an den wunderbaren Landschaftsbildern und an den beeindruckenden Animationen gelegen haben kann, wage ich zu bezweifeln. Die Attraktivität und der Erfolg der Filme hängen vielmehr v. a. damit zusammen, dass hier Grunderfahrungen der Menschen medial inszeniert werden

und die hier im Kino erzählten Geschichten einen Beitrag zur Bewältigung des Alltags bringen.¹ Was dieser Film leistet, ist damit Teil einer „Medienreligion“, die sich in den letzten Jahrzehnten herausgebildet hat und die heute in Westeuropa teilweise an die Stelle des Christentums getreten zu sein scheint.

Wenn der folgende Beitrag sich dem Phänomen dieser „Medienreligion“ zuwendet, dann fragt er zunächst nach den „religionsproduktiven“ Gefährdungen, denen der Mensch heute ausgesetzt ist (1). Er beschreibt die Merkmale der – als Folge der (post-)modernen Unsicherheiten – neu entstandenen „Medienreligion“ (2) und deutet an, wo in dieser Situation die besonderen Aufgaben von Christentum und Kirche(n) liegen (3).

1. Der „Ring der Knechtschaft“ – Die (post-)modernen Gefährdungen

Die Macht, die der Ring in der Trilogie „Der Herr der Ringe“ über die Welt gewinnt, und die Gefährdungen, die auf dem Weg zu seiner Vernichtung zu bestehen sind, lassen sich im (post-)modernen Alltag der Menschen anhand von drei miteinander zusammenhängenden Entwicklungspaaren beschreiben.² Diese zeigen einerseits die Hoffnungen, welche die Menschen in die Moderne setzen, auf der anderen Seite die Brüchigkeit, der dieser Zukunfts-„Glauben“ ausgesetzt ist.

1.1 Eine der Wechselwirkungen, die sich heute zeigt, ist jene zwischen *Globalisierung und Fragmentarisierung*. Es kommt parallel zur – letztlich globalen – Erweiterung der Kommunikations- und Handlungsräume zu Differenzierungen und Segmentierungen in einzelne, relativ selbstständige Wirklichkeitsbereiche, welche die Einzelnen vor der Überforderung der Komplexität bewahren (sollen). Dabei lässt sich das Verhalten aus einem Teilbereich nicht mehr selbstverständlich auf andere Bereiche übertragen.

Zusätzlich „entwurzeln“ sich die differenzierten Teilbereiche, indem sie sich selbst weltweit vernetzen. Diese Globalisierung führt ebenfalls zu einem Schwund an stabilisierenden Gewohnheiten. „Organisationen und die Ebene der Netzwerke von Organisationen verlängern die Handlungsketten ins Unabsehbare, verknüpfen lokale Anwesenheitszusammenhänge mit globalen Koordinierungen und ‚entbetten‘ ortsgebundene Gewohnheiten durch permanente Wandlungsimpulse.“³ So ergibt sich selbst in den sich ausdifferenzierenden Teilsystemen nicht nur neue Sicherheit, sondern ebenfalls ein Komplexitätszuwachs.

Die Pluralisierung des ehemals großteils geschlossenen Lebensumfeldes und die sich aus dieser Vielfalt ergebenden Anforderungen und Pflichten müssen „*ipso facto* eine Schwächung jeder von sozialer Bestätigung abhängigen Glaubens- und Wertvorstellung nach sich ziehen“; so

¹ So etwa auch die Einschätzung von Jan Distelmeyer, Gnadenloser Angriff. Die zweite Fantasy-Hysteriewelle des Winters rollt: Nach „Harry Potter“ kommt nun „Der Herr der Ringe“ ins Kino, in: Die Zeit, Nr. 51/2001, zit.n.: http://zeus.zeit.de/text/archiv/2001/51/200151_herr_der_ringe.xml (31.7.2004).

² Vgl. dazu auch Arno Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen 1997, 32–42.

³ Karl Gabriel, Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt/M. 1996, 31–49. 32f.

„sind moderne Gesellschaften gekennzeichnet durch instabile, unzusammenhängende, unzuverlässige Plausibilitätsstrukturen“.⁴ Ein einheitliches, das Individuum stützende und bestärkende Sozialgefüge ist immer weniger oder gar nicht mehr greifbar.

1.2 Eine weitere Wechselwirkung zeigt sich zwischen dem Bemühen um „Beherrschen“ von Zeit (und Raum) und der gleichzeitigen „Entwirklichung“. Das „Beherrschen“ der Zeit mit Uhren, die das genaue Einteilen des Tages ermöglichen, hatte seinen Ursprung im christlichen Kloster und nahm von dort her den Weg in den Alltag der Menschen.⁵ Durch die modernen Kommunikationsmittel, die Informationen und Bilder direkt nach Hause liefern, kommt es zur „häusliche[n] Bewegungslosigkeit“⁶ und damit zu einer tendenziellen Entfremdung von Zeit und Raum. Damit führt die medial gesteigerte Weltpräsenz der Einzelnen, die der Selbstverwirklichung zu dienen scheint, zur Entwirklichung der Welt – und damit auch des eigenen Selbst. „Es scheint, als sei man dem Ziel, einer Lebensspanne die ganze Welt einzuverleiben, zum Greifen nahe gekommen. Nur daß es nichts mehr zu greifen gibt.“⁷ Die (post-)modernen Menschen – die in der Schnelllebigkeit der

(Post-)Moderne dem „Primat der (augenblicklichen) Ankunft über die Abfahrt“⁸, das heißt der bewegungslosen medialen Ortsveränderung ausgesetzt sind – „gehen [...] von der extensiven Zeit der Geschichte zur intensiven Zeit einer geschichtslosen Augenblicklichkeit über“⁹.

1.3 Nicht zuletzt ist bei den Unsicherheiten der (Post-)Moderne die Ambivalenz zwischen Fortschritt und neuen Risiken zu nennen. Während die Moderne selbst das unabhängige „Projekt der Weltbeherrschung als uneingeschränkte Ausführung menschlicher Autonomie“¹⁰ verheißt, zeigt sich in ihrem Verlauf, dass diese Zusage letztlich nicht eingehalten ist. Während aufgrund des medizinischen und technischen Fortschritts Naturgefahren und -katastrophen großteils gebannt erscheinen, zeigt nun die „beherrschte“ Natur selbst ihre Ambivalenz. „Am Ende der Moderne ist es zu einem Transfer der Kontingenzerfahrungen gekommen aus dem Bereich der vom Menschen bislang unabhängigen Natur in den Bereich der vom Menschen abhängigen Natur, von der wiederum der Mensch abhängig ist.“¹¹ Der Angehörige der „Risikogesellschaft“, wie Ulrich Beck die (post-)moderne Welt in seinem nach der Reaktor-Katastrophe von Tschernobyl erschienenen Buch bezeich-

⁴ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1992, 32.

⁵ Vgl. P. Himanen, *Die Hackerethik und der Geist des Informations-Zeitalters*, München 2001, 56f.

⁶ Paul Virilio, *Rasender Stillstand. Essay*, Frankfurt a. M. 1998, 39.

⁷ Marianne Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993, 118.

⁸ Paul Virilio (s. Anm. 6), 49.

⁹ Ebd. (im Original hervorgehoben).

¹⁰ Hans-Joachim Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1994, 19.

¹¹ Ebd., 33f.

net,¹² „hat nicht mehr Angst vor der natürlichen Natur, sondern vor den Bedrohungen, die von der vergesellschafteten Natur ausgehen: vor dem Treibhauseffekt und vor überhöhten Ozonwerten“¹³.

2. Der „Weg nach Mordor“ – Die religiös-mediale Bearbeitung der Wirklichkeit

Die Situation der Menschen in der (Post-)Moderne ist angesichts der eben genannten Unsicherheiten ähnlich gefährdevoll wie der Weg der Gefährten von Auenland nach Mordor in „Der Herr der Ringe“. Frodo Beutlin und seine Begleiter werden gesucht, verfolgt und sind ständig vom Tod bedroht.

Gleichzeitig bietet die mediale Erzählung von der Reise durch die Länder von Mitteleuropa und vom Bestehen der tödlichen Herausforderungen heute eine Bearbeitungsmöglichkeit für die gegenwärtige Situation an, die anscheinend besser „funktioniert“¹⁴ als die Angebote der christlichen Religion. Dies zeigen bei der Filmtrilogie „Der Herr der Ringe“ die Besucherzahlen und die – zumindest temporäre – gesellschaftliche Präsenz des Themas. Warum diese Angebote heute so erfolgreich sind und warum es sinnvoll sein kann, hier von „Medienreligion“ zu sprechen, darum soll es im Folgenden gehen.

Nachdem „Medienreligion“ im größeren Gesamtzusammenhang einer „Marktreligion“ zu sehen ist, wird einiges vom hier Gesagten (2.1–2.3) die (post-)moderne Religiosität insgesamt betreffen, ich werde aber auch das tendenziell Besondere der „Medienreligion“ herausstellen (2.4–2.5)

2.1 Was mir nützt ... – „Medienreligion“ „funktioniert“

Dass Angebote der „Medienreligion“ „funktionieren“, habe ich eben schon anhand der Filmtrilogie „Der Herr der Ringe“ angedeutet.

Franz-Xaver Kaufmann geht davon aus, „daß das – aus soziologischer Sicht – spezifisch Religiöse in der gleichzeitigen Erfüllung unterschiedlicher Leistungen oder Funktionen liegt, welche von verschiedenen Theorien als spezifische Differenzen des Religiösen postuliert wurden“¹⁵. Die von Franz-Xaver Kaufmann zusammengefassten religiösen Funktionen sind (1) Identitätsstiftung und -erhaltung, (2) Handlungsführung im Außeralltäglichen, (3) Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen, (4) Legitimation von Gemeinschaftsbildung und (5) Kosmisierung von Welt.¹⁶ Hinzu kommt – dies wurde Franz-Xaver Kaufmann in der Inspiration durch Max Weber deutlich – eine (6) Distanzierung von den gegebenen Verhältnis-

¹² Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986, 7.

¹³ Höhn (s. Anm. 10), 31.

¹⁴ Vgl. Hans-Martin Gutmann, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh, 39–42.

¹⁵ Franz-Xaver Kaufmann, Wo liegt die Zukunft der Religion?, in: Michael Krüggeler u. a. (Hg.), Institution – Organisation – Bewegung, Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 71–97.79.

¹⁶ Vgl. ebd., 80f.

sen, wie sie vor allem in der jüdisch-christlichen Tradition vorliegt.¹⁷ Sinn macht es, von „Medienreligion“ zu sprechen, insofern die modernen Medien gleichzeitig mehrere der hier vorgestellten Aufgaben und Funktionen übernehmen.

In dieser Übersicht zu einer „funktionalen“ Religion wird deutlich, dass auch traditionelle Religionen wie das Christentum im individuellen wie gesellschaftlichen Leben bestimmte Aufgaben übernehmen. Neu ist allerdings, dass Religion (und damit auch die „Medienreligion“) nun auf ihre Funktion reduziert ist, also die Frage der Offenbarung wegfällt. Die Logik einer Marktwirtschaft, die Erfolg allein an der Effektivität misst, schlägt hier durch.

Und das Ergebnis scheint dieser Argumentation Recht zu geben. Kaum anders wäre es zu erklären, dass religiöse Motive und Anmutungen heute in der kommerziellen medialen Werbung für Produkte und Dienstleistungen so breit präsent sind. Da „schwören“ Ordensschwestern auf Erdgas, erscheint ein Joghurt in epiphanyscher Weise am Horizont oder muss Michelangelos „Erschaffung des Menschen“ aus der Sixtina für die Freiheit des Tabakgenusses oder die Geräumigkeit eines Autos herhalten.¹⁸ Produkte oder Dienstleistungen werben hier kaum noch mit tatsächlichen Vorteilen oder Eigenschaften – heutzutage scheint sowieso jedes Waschmittel perfekt weiß zu waschen! –, sondern mit Lebensgefühl, Gemeinschaftserlebnis und Besonderheit. Sie leisten damit im Sinn der obigen Definition von Franz-Xaver

Kaufmann einen Beitrag zum Aufbau von Identität – „Ich bin *wer*, wenn ich *X* benutze!“ – und Gemeinschaft – „Ich gehöre *zu denen*, die *Y* anziehen!“. Letztlich gelingt der dahinter stehenden und auch immer wieder durch die Medien verstärkten Konsumorientierung insgesamt ein Beitrag zur Kosmisierung der Welt.

2.2 „Dispersion des Religiösen“ – Medienreligion ist vielfältig

Die Formen der Medienreligiosität entwickeln sich der Logik und der Vielfalt des Marktes entsprechend. Sie „schaffen sich eine ‚Szene‘, wo Individualität, Anonymität und Konformität eine ausbalancierte Synthese eingehen; sie erheben keinen exklusiven Wahrheitsanspruch, stellen keine Bedingungen für die Initiation, sondern fügen sich in eine religiöse Mischkultur ein, die ihren primären Ort auf dem Markt mit dessen floatenden Wechselkursen hat“¹⁹.

„Medienreligion“ passt sich – nach Marktgesetzen – der Nachfrage an und ist in vielgestaltigen und sich verändernden Formen in der Gesellschaft präsent. Die Bearbeitung der komplexen und unüberschaubaren Wirklichkeit zugunsten einer klar Gut und Böse unterscheidenden „Schwarz-Weiß-Weltanschauung“ in „Der Herr der Ringe“ ist dabei nur ein – wenn auch prominentes – Beispiel unter vielen. Medienreligiös haben die Menschen heute Anteil an „Hochzeiten“, die Partnerschaft und Liebe als höchste menschliche Güter

¹⁷ Vgl. ebd., 81.

¹⁸ Vgl. Thomas Bickelhaupt/Gerd Buschmann, Die Erschaffung Adams in der Werbung. Michelangelos Deckenfresko der Sixtina in einem Massenmedium, Teil 1, in: *medien praktisch* 26 (2002), H. 1, 57–60; *dies.*, Die Erschaffung Adams in der Werbung. Kunstgeschichtliche Zitate religiösen Inhalts in der Werbung, Teil 2, in: *medien praktisch* 26 (2002) H. 2, 50–55.

¹⁹ Hanjo Sauer, Abschied von der säkularisierten Welt? Fundamentaltheologische Überlegungen, in: *ThPQ* 143 (1995), 339–349.344.

inszenieren – wie in der Fernsehshow „Traumhochzeit“. Wer von der befreienden Kraft der Vergebung spricht, denkt kaum noch an die kirchliche Beichte, sondern eher an Versöhnungsrituale, die er in Fernsehsendungen wie „Nur die Liebe zählt“ im Privatsender SAT 1 „miterlebt“. Wer Orientierung in seinem Leben sucht, findet dies kaum noch in Heiligen, welche die Kirche – in den letzten Jahrzehnten auch sehr zahlreich – als Vorbilder zur eigenen Lebensgestaltung anbietet, sondern in Stars und Sternchen, welche in den – v. a. audiovisuellen – Medien omnipräsent sind.

Ermöglicht hat diese religiöse Vielfalt eine Entwicklung, in der Religion sich nicht aus der Gesellschaft verabschiedet hat, sondern aus den traditionellen religiösen Institutionen ausgewandert ist. Die Rede von der „Säkularisierung“ kann damit nicht einen „Vorgang der religiösen Pathologie, die einfach an der zurückgehenden Reichweite der Kirchen abzulesen ist“²⁰, meinen, wohl aber eine „Verlagerung der Religion“²¹.

Die Religion ist dabei im Verlauf dieser Deinstitutionalisierung nicht verschwunden, sondern hat sich „immer weiter von ihren kirchlichen Ausprägungen entfernt und sich in anderen, schwer erkennbaren Gestalten mitten im Alltag gut

verborgen festgesetzt und hier ihre sicheren Nischen gefunden“²². Das (post-)moderne religiöse Feld ist damit deutlich weiter als die klar greifbaren traditionellen religiösen Institutionen. Die Situation zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sich „Religion“ nun sehr breit und auf vielfältige Weise „verstreut“. Michael N. Ebertz spricht deshalb von der „*Dispersion des Religiösen*“, also seine[r] Verteilung auf ganz unterschiedliche Orte, Anbieter und Sozialformen“²³.

2.3 Der Sonderfall als Normalfall – „Medienreligion“ ist „Wahlreligion“

Die Vielfalt der religiösen „Angebote“ korrespondiert mit einer breiten Wahlhaltung bei den „Konsumenten“ und „Konsumentinnen“. „Ein religiöses Konsumverhalten greift um sich, das stärker an den eigenen Augenblicksbedürfnissen als an kirchlicher Loyalität orientiert ist“²⁴, und „Religion“ wird zur Privatsache, die allein der Auswahl des Betroffenen obliegt. Diese lassen ein „durch unterschiedliche Muster der ‚Bricolage‘ geprägte[s] neue[s] Feld des Religiösen“ entstehen, das die Tendenz hat, „den Raum des Religiösen eher zu erweitern als zu verengen“²⁵.

Peter L. Berger – der davon ausgeht, dass „*modernes Bewußtsein [...] eine Be-*

²⁰ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 56.

²¹ Hubert Knoblauch, *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse*, in: Thomas Luckmann (s. Anm. 20), 7–41.18.

²² Arno Schilson, *Jenseits aller Kommunikation: Medien als Religion?*, in: Hermann Kochanek (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, Zürich 1999, 130–157.131.

²³ Michael N. Ebertz, *Die Dispersion des Religiösen*, in: Hermann Kochanek (Hg.) (s. Anm. 22), 210–231.218 (Hervorhebung nicht im Original).

²⁴ Reinhart Hummel, *Neue Religiosität und New Age*, in: Arno Schilson (Hg.), *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989, 61–77.62.

²⁵ Karl Gabriel, *Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen*, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, 31–49.40.

wegung vom Schicksal zur Wahl nach sich“²⁶ zieht – sieht für die (post-)moderne Gesellschaft den „Zwang zur Häresie“ gegeben. Das griechische Wort „*Hairesis*“ bedeutete ursprünglich ganz einfach, eine Wahl zu treffen“²⁷. Es meinte in seiner kirchlichen Verwendung eine Gruppe oder Partei innerhalb einer größeren religiösen Gemeinschaft, die sich von der religiösen Autorität der Gemeinschaft absetzt. Diese Möglichkeit, sich abzusondern, fällt mit der Deinstitutionalisierung und der Vielfältigung der Religion weg. Jetzt wird aus dem „Sonderfall“ der Häresie ein allgemeines Phänomen, dem sich keiner mehr entziehen kann und mit dem zugleich Freiheit wie Belastung verbunden sind. „Auf die Religion bezogen [...] bedeutet dies, daß der moderne Mensch nicht nur mit der Gelegenheit, sondern vielmehr mit der Notwendigkeit konfrontiert ist, hinsichtlich seiner Glaubensvorstellungen eine Wahl zu treffen. Dieses Faktum konstituiert den häretischen Imperativ in der gegenwärtigen Situation. So ist die Häresie [...] eine weitaus allgemeinere *Conditio* geworden; Häresie ist in der Tat universell geworden.“²⁸

Gleichzeitig kommt es – nun allerdings erst sekundär – über die einzelnen (meist nur begrenzt reflexiv geschehenden) individuellen Wahlen zu neuen Gemeinschaften. Dies zeigt wieder das Beispiel „Der Herr der Ringe“ – in seiner Buchfassung und in der Filmtrilogie –, in dessen Umfeld „gemeinschaftsstiftende“ Internetangebote angesiedelt sind.²⁹

2.4 Veralltäglichung des Lebens – „Medienreligion“ bewirkt „immanente Transzendenz“

Der oben eingeführte funktionale Begriff von „Religion“ (vgl. 2.1) legt nahe, bei der „Medienreligion“ auch von einer veränderten Transzendenz zu sprechen. Sobald die Frage der Offenbarung – also die Letztbegründung außerhalb der weltimmanenten Zusammenhänge – wegfällt und „Religion“ nur noch verschiedene – in der Regel stabilisierende – Aufgaben übernimmt, reduziert sich damit auch ihre „Transzendenzspannweite“.

Nach der Unterscheidung von Thomas Luckmann kann von drei unterschiedlichen Arten von Transzendenz – von „kleinen“, „mittleren“ und „großen“ – gesprochen werden. In der „Medienreligion“ kommt es zu einer Verschiebung von den „großen“ Transendenzen – also von den „Verweis[en] auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit“ – hin zur „mittleren“ oder „kleinen“ Transzendenz – wenn das „Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau so erfahrbar ist wie das gegenwärtig Erfahrene“ beziehungsweise „das Gegenwärtige grundsätzlich nur mittelbar und nie unmittelbar, dennoch aber als Bestandteil der gleichen Alltagswirklichkeit erfahren wird“.³⁰

Große Transendenzen brauchen zur Vermittlung die beiden anderen Formen, sie gehen aber in diesen letztlich nicht auf.³¹ Die „Medienreligion“ nun bleibt bei den Formen einer „immanenten Transzen-

²⁶ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1992, 24.

²⁷ Peter L. Berger (s. Anm. 26), 40.

²⁸ Peter L. Berger (s. Anm. 26), 44.

²⁹ Vgl. etwa das Informationsangebot www.mittelerde-portal.de (31.7.2004) oder das Online-Rollenspiel www.mittelerde-rpg.de (31.7.2004)

³⁰ Thomas Luckmann (s. Anm. 20), 167.

³¹ Vgl. Karl Gabriel (s. Anm. 25), 31–49.40.

denz“ stehen. Sie legitimiert sich nach den Gesetzen des Marktes, der auf die Nachfrage und die Bedürfnisse der Menschen mit entsprechenden Angeboten reagiert. Niemand geht davon aus, dass die große Erzählung „Der Herr der Ringe“ in irgendeiner Weise explizit auf religiöse Offenbarung Bezug nimmt. Trotzdem „wirkt“ die Filmtrilogie funktional-religiös – also im Sinne einer reduzierten Transzendenz –, indem sie für die Zuschauenden die (post-)modern unübersichtliche Welt ordnet und das Vertrauen auf den Sieg des Guten und Gerechten stärkt.

„Medienreligion“ scheint heute deshalb so erfolgreich zu sein, weil sich in und durch Medien relativ leicht „immanente Transendenzen“ aufbauen lassen – diese damit menschlich machbar sind – und weil diese zugleich für die Menschen individuell und leicht zugänglich sind. Der protestantische systematische Theologe Günter Thomas spricht zum Beispiel auch von der „Liturgie des Fernsehens“³². Dieses bietet neben der realen Realität des alltäglichen Lebens eine mediale „transzendente“ Realität an, in die Nutzerinnen und Nutzer jederzeit ein- und aussteigen können. „Die Mehrkanalliturgie des Fernsehens ist ein mit dem Alltag stets mitlaufendes, zugriffssicheres Kommunikationsbeziehungswise Wahrnehmungskontinuum. Es ist ohne Anfang und Ende [...]. Unendlich, allgegenwärtig, vermeintlich alles sehend und nichts fordernd.“³³

Die Fernsehprogramme strukturieren zudem die Zeit (z. B. mit den Abendnachrichtensendungen), stiften ein Zusammengehörigkeitsgefühl (z. B. in Öster-

reich die vielbeworbene „Ö 3-Gemeinde“ der Ö 3-Radiohörerinnen) und reduzieren Wirklichkeit, indem sie die – echten oder anscheinend – relevanten gesellschaftlichen Themen vorgeben. Auch der Zugang zur „pfingstlichen“ Gemeinschaft des World Wide Web liegt inzwischen auf vielen Computern nur einen Mausklick entfernt. Diese „Transendenzen“ sind damit auch offener, niederschwelliger und unverbindlicher als kirchliche Angebote und weniger aufwändig als „Transzendenztechniken“ der christlich-spirituellen Tradition. Sie schreiben mit ihrer optimistischen Sicht der Medienentwicklung und deren Möglichkeiten zugleich einen Fortschritts- und Zukunftsglauben weiter, der in der (Post-) Moderne brüchig geworden ist.

2.5 „Spieglein, Spieglein an der Wand ...“ – „Medienreligion“ als Wechselspiel zwischen Projektion und Ästhetisierung

Wenn man sich die medial produzierten Transendenzen genauer anschaut, dann kann man feststellen, dass sich diese – typisch marktkonform – aus einem wechselseitigen Mechanismus von Projektion und Ästhetisierung ableiten. Besonders deutlich wird der Projektionsmechanismus bei Prominenten und Stars, die den Menschen über die Medien Spiegelflächen für die eigenen Sehnsüchte und Hoffnungen anbieten.

Die mediale Präsenz der 1997 tödlich verunglückten Diana Spencer zeigt beispielsweise – zeitlich versetzt – zwei Pha-

³² Vgl. Günter Thomas, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt a. M. 459–517.

³³ Günter Thomas, *Die Wiederverzauberung der Welt? Zu den religiösen Funktionen des Fernsehens*, in: Peter Bubmann/Petra Müller (Hg.), *Die Zukunft des Fernsehens. Beiträge zur Ethik der Fernsehkultur*, Stuttgart 1996, 113–139.117f.

sen der Inszenierung durch die Medien: die der „Märchenprinzessin“ und die der „(post-)modern kämpfende Frau“. Die Faszination des „Dianamythos“ liegt darin, „daß jede und jeder in ihr ein Stück von sich selbst entdecken kann und soll. Wer in den Spiegel ‚Diana‘ hineinschaut, entdeckt ein Stück seiner selbst. Diana gibt eine ungeheuer breite Projektionsfläche ab für nicht nur weibliche Selbstbilder.“³⁴ Die medial projizierte Person gibt dabei Grundthemen vor, bleibt aber sonst relativ wenig festgelegt. „Die Fülle der Projektionen, die die Figur Dianas auf sich ziehen kann, bedingt eine gewisse Unschärfe des Bildes der Prinzessin von Wales. Gerade diese Unschärfe aber erweist sich für Projektionen als vorteilhaft.“³⁵

Dem Bedürfnis nach Projektion gegenüber steht die ästhetische – das heißt aufwändige und kunstvolle – Darstellung von Inhalten in den Medien. In die mediale Inszenierung werden sehr viel kreative und finanzielle Mittel investiert – bei der Filmtrilogie „Der Herr der Ringe“ spricht man von einem Produktionsetat von rund 190 Millionen Dollar. Die Faszination der Darstellung lassen Weiterführendes und Reflexives schnell in den Hintergrund treten. Die Tiefe liegt hier bereits in der Oberfläche – beziehungsweise anders formuliert: Es kommt zu einer „Veroberflächlichung“ – das heißt eine Konzentration auf die Oberfläche –, die so wiederum die Projektionsmöglichkeiten fördert.

Norbert Bolz spricht – dies kann das eben Gesagte verdeutlichen – mit Bezug auf den Designer Mihai Nadin davon, dass

die Multimediagesellschaft eine „Civilization of Illiteracy“ ist, die – aus den „Fesseln der natürlichen Sprache“ befreit – von der neuen Leitwissenschaft des Designs geprägt ist.³⁶ Die hier nun vorherrschende Präsenz von Bildern und „gestalteten Oberflächen“ eröffnet Interpretationsmöglichkeiten und schafft Freiraum für Projektionen.

3. „Auenland“ ist nicht gleich „Auenland“! – Die Aufgabe der Kirche in einer „medienreligiösen“ Kultur

Angesichts der Bearbeitung der Wirklichkeit der Menschen, wie sie beispielsweise in der Filmtrilogie „Der Herr der Ringe“ geschieht, bedarf es von Seiten der Kirche und der Theologie einer Haltung, die sowohl die heutige Situation und die Erfahrungen der Menschen ernst nimmt, als auch jenen Gott zur Sprache bringt, der menschliches Vermögen auffängt und zu wandeln vermag. Ich spreche in diesem Zusammenhang von der *Verantworteten Gottzeugenschaft*.

3.1 *Verantwortete Gottzeugenschaft* ist *verantwortet*, wenn sie die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1) wahrnimmt und nicht neben, sondern *in* diese Situation hinein ihre Botschaft thematisiert. Dabei sind die Formen der „Medienreligion“ als Anzeichen und Ausformungen von „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“³⁷ ernst zu nehmen – ebenso wie die Gefährdun-

³⁴ Michael Nüchtern, *Die (un)heimliche Sehnsucht nach Religiösem*, Stuttgart 1998, 34.

³⁵ Ebd.

³⁶ Norbert Bolz, *Die Wirtschaft des Unsichtbaren, Spiritualität – Kommunikation – Design – Wissen: Die Produktivkräfte des 21. Jahrhunderts*, München 1999, 90f.

³⁷ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958, 30.

gen, die das (post-)moderne Leben mit sich bringt (s. 1). Das bedeutet (im Bild gesprochen), dass Kirche den „Weg des Ringes von Auenland nach Mordor“ mitzugehen hat – ja, dass sie nur unter der Voraussetzung des echten und beständigen Mitgehens mit den Menschen Gott wirklich bezeugen kann!

3.2 Zugleich hat *Verantwortete Gottzeugenschaft* darauf hinzuweisen, dass die Lösungen, die auf dieser „Reise durch Mittel Erde“ angeboten werden, der umfassenden Wirklichkeit des Menschen allein nicht gerecht zu werden vermögen – ja, dass diese tendenziell oder real Lebensaspekte verkürzen oder ausblenden. Sie legt wirklich von *Gott Zeugenschaft ab*, wenn sie das Leben der Menschen nicht bei sich belässt, sondern die Botschaft von Gott, der volles Leben für alle Menschen verheißt, thematisiert. Sie fordert damit – wie Franz-Xaver Kaufmann v. a. für die jüdisch-christliche Tradition festhält (vgl. 2.1) – auch Distanzierung von den gegebenen Verhältnissen ein. Hier muss deutlich werden, dass das wohlbehütete und friedvolle Leben „in Auenland“ nicht allein – wie die Filmtrilogie „Der Herr der Ringe“ suggeriert – menschlich gemacht werden kann, sondern Geschenk Gottes bleibt – und nicht zuletzt, dass dieses Leben sich nicht einer klaren Scheidung zwischen Gut und Böse verdankt, sondern des Aufgehoben- und Verwandelt-Werdens – auch des Missglückten und Konfliktvollen – aus unendlicher göttlicher Liebe heraus bedarf.

Zum Bezeugen Gottes in der Medienreligion gehört auch der Hinweis auf die Vielfalt des Lebens, die größer ist als ihr Abbild in den Medien. Beispielsweise ist es wichtig – etwa angesichts der medialen Berichterstattung bei großen Katastrophen – den Unterschied zwischen medialer und realer Wirklichkeit³⁸ zu betonen oder darauf hinzuweisen, dass die Rede von dem virtuellen Global Village sowohl die Leibhaftigkeit der menschlichen Existenz als auch die Menschen, die nicht über die entsprechenden Zugangsmöglichkeiten verfügen, ausgrenzt.

Hierher gehört aber auch Sensibilität für die Gefährdungen, denen kirchliches Engagement in den Medien ausgesetzt ist. Auch kirchliche Medienpräsenz kann dem oben geschilderten Kreislauf von Projektion und Ästhetisierung (vgl. 2.5) erliegen. Sie bedarf deshalb immer wieder der Achtsamkeit, ob sie „durchlässig“ auf eine größere Transzendenz hin bleibt, die so menschlich nicht „machbar“ ist. Tut sie dies nicht, handelt sie sich den Vorwurf Ludwig Feuerbachs, Gott sei das überhöhte Wunschenken der Menschen,³⁹ zu Recht ein.

3.3 „Medienreligion“ ist damit – dies kann man zusammenfassend festhalten – nicht (nur) Konkurrenz für die christliche Botschaft, sondern beschreibt die Situation, in die hinein und durch die hindurch die Botschaft vom Gott des Lebens und der Liebe anzusprechen ist. Der Weg durch die (Post-)Moderne führt auch für die Kirche auf der Seite der Menschen durch

³⁸ Auf dieses Problem in Bezug auf die Kriegsführung weisen beispielsweise hin: *Georg Seeßlen/Markus Metz*, *Krieg der Bilder – Bilder des Krieges*. Abhandlung über die Katastrophe und die mediale Wirklichkeit, Berlin 2002.

³⁹ Vgl. *Ludwig Feuerbach*, *Das Wesen des Christentums*, Bd. 2, Berlin 1956, 340.

„Mittelerde“ und durch die Gefährdungen, denen Frodo Beutlin und seine Freunde ausgesetzt sind, hindurch.

Weiterführende Literatur:

Horst Albrecht, Die Religion der Massenmedien, Stuttgart 1993.

Jo Reichertz, Die Frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturwissenschaftliche Untersuchung medialer Diesseitsreligion (Passagen Transzendenzen 10), Konstanz 2000.

Aufgabe der Kirche ist es aber gleichzeitig, jene Befreiung „aus der Knechtschaft des Ringes“ aufzuzeigen, die nicht allein in menschlichem Vermögen liegt, aber gerade dadurch wirklich Erlösung –

für alle Menschen und für das ganze Leben – verheißt. *Diese Hoffnung* vermag Menschliches aufzugreifen sowie tatsächlich das Leben und die Welt zu verwandeln!

Der Autor: *Dr.theol. Thomas H. Böhm*, geb. 1965 in Würzburg, studierte Musikwissenschaft und Katholische Theologie und hat eine Ausbildung für den „Fachmann für Public Relations und Marketing“. Er arbeitet derzeit als Assistent am Institut für Praktische Theologie der Universität Innsbruck. Veröffentlichungen u.a.: *Religion – Glaube – Kirche*, in: F. Weber u.a. (Hg.), *Im Glauben Mensch werden*, Münster 2000, 53–64; *Religion in Medien*, unveröffentl. Diss., Innsbruck 2003 (Druck 2005).

Rainer Bucher

„... jetzt schauen wir in einen Spiegel“

Einige Kriterien für die „Öffentlichkeitsarbeit“ der Kirche

◆ Warum tut sich die katholische Kirche mit der Medienöffentlichkeit und den neuen Medien so schwer? Wie kann die Kirche ihre zentrale Botschaft, das Evangelium Jesu Christi, im heutigen Medienzeitalter verkündigen? Rainer Bucher, Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Universität Graz, analysiert Hintergründe und vorherrschende Missverständnisse, spürt deren Wurzeln in der Kirchengeschichte nach und plädiert für einen kulturoptimistischen und angstfreien Umgang mit der Medienöffentlichkeit; denn sie gehöre zu den spezifischen kulturellen Existenzbedingungen heutiger Menschen, mit denen Kirche in ihrem universalen Heilsauftrag solidarisch sein müsse. (Redaktion)

„Ist Religion doch per definitionem auf Kommunikations- und Medienprobleme der anspruchsvollsten Art spezialisiert: Wie kann – je nach dem Design der Religion – sich ein transzendenter Gott oder eine entrückte Götterschar oder eine wie auch immer konzipierte, jedenfalls erst einmal uneinsichtige Macht den sterblichen und kontingenten Menschen verständlich machen?“

Jochen Hörisch¹

I. Öffentlichkeitsstress

Die Öffentlichkeit hat der Kirche immer Arbeit gemacht – die demokratische, „räsonierende“, kritische Öffentlich-

keit der Moderne ganz besonders. Eigentlich hat sie ihr sogar noch viel Ärgeres als Arbeit gemacht: Sorge, Not und Verdross. Und das so sehr, dass die katholische Kirche lange Zeit alles daran setzte, sich diese Arbeit, Sorge, Not und diesen Ärger zu ersparen. Immerhin existierte bis nach dem II. Vatikanum ein römischer Index der verbotenen Bücher² und entstand – zumindest in Europa³ – die kritische Öffentlichkeit der entwickelten Moderne nicht mit der Kirche oder gar von ihr inspiriert, sondern im Wesentlichen gegen ihren Widerstand.⁴

Es verwundert so nicht, wenn „immer wieder akute Streitfälle zwischen dem Selbstverständnis katholischer Kirchlich-

¹ Jochen Hörisch, *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt/M. 2001, 311.

² Vgl. H. Wolf (Hg.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, Paderborn u.a. 2001.

³ Signifikant anders verhält es sich bekanntlich in den USA, wo Religion und Freiheit genau konträr konstelliert sind: Religion ist dort nicht potenzieller Gegner, sondern Akteur und Legitimation von Freiheit.

⁴ Vgl. H.-J. Große Kracht, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn 1997.

keit und den Basisprinzipien einer modernen säkularen Öffentlichkeit“ ausbrechen, die sich tatsächlich „als Resultat einer langen bisher unzureichend aufgearbeiteten Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Öffentlichkeit verstehen lassen“. Alles deute darauf hin, so etwa die letzte große Studie zum Thema, dass die „katholische Kirche ihr Verhältnis zur politischen Moderne und zur Realität funktional ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften noch nicht hinreichend geklärt hat“⁵.

Mag man Letzteres für den konzeptionellen Bereich mit Blick auf das II. Vatikanum und die dortige Akzeptanz wirklicher Religionsfreiheit etwas weniger kritisch sehen, für den pastoral-praktischen Bereich gilt es ohne jeden Zweifel. Traurig-scurriler Höhepunkt ist der vom damaligen, im Übrigen bis zu seinem fast tragikomischen Abgang geradezu einmalig mediengängigen Wiener Weihbischof Kurt Krenn gemachte Vorschlag einer „Missio canonica“ für „katholische Journalisten, die an der Selbstdarstellung der Kirche und ihrer Glaubenslehre in den Medien mitwirken“⁶.

Aber all dies sind Nachhutgefechte. Die Medien- und Gesellschaftsgeschichte der Neuzeit und der Moderne hat in einem permanenten, dabei allerdings keineswegs linearen, im Resultat aber eben doch recht eindeutigen Prozess schließlich jenem Phänomen tendenzieller Unkontrollier-

barkeit der Medien zum Durchbruch verholfen, welches der Kirche heute so viel Öffentlichkeits-Arbeit macht.

„Clericus“ hieß im Mittelalter einer, der schreiben und lesen konnte. Das aber heißt: Die anderen konnten es nicht. Die Kirche, konkret die Kleriker, hatten im Mittelalter das Monopol auf das damals avancierteste Medium. Das änderte sich: Hatte schon der Buchdruck den Erfolg der Lutherschen Reformation überhaupt erst ermöglicht, so hatten die modernen Telekommunikationsmedien die Verbreitung religions- und kirchenkritischer Wissensbestände bis in die letzten Winkel katholischer Reservaträume vorangetrieben und das lange, innerkirchlich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts etablierte Diskurskontrollmonopol der Kirche unterlaufen.

Ohne die elektronischen Medien hätte sich das alte geschlossene katholische Milieu sicher noch ein wenig länger stabilisieren lassen und sich nicht in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts dermaßen gründlich aufgelöst. Erst in dieser Zeit nämlich verliert etwa der Pfarrer auf dem Lande nach und nach sein dörfliches Monopol auf Wirklichkeitsinterpretation und Lebensnormierung.

Dass die Unkontrollierbarkeit der Medien innerhalb einer nicht nur „repräsentativen“⁷, sondern kritischen und somit pluralen Öffentlichkeit der Kirche Proble-

⁵ *Große Kracht*, Kirche in ziviler Gesellschaft (s. Anm. 4), 11. Zur Diskussion zum Verhältnis von Kirche und Medien in der evangelischen Pastoraltheologie siehe: R. Preul/R. Schmidt-Rost (Hg.), Kirche und Medien, Gütersloh 2000; W. Gräß, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

⁶ Kathpress 17.8.1989. Zur „Sandwich-Position“ jener Journalist/inn/en, die gegenwärtig in Österreich über Kirchen- und Glaubens Themen in den überregionalen Medien berichten vgl.: G. Russ, Die Kirche der Journalisten, Münster 2004.

⁷ Um eine berühmte Habermas'sche Unterscheidung aufzugreifen. Vgl. dazu: J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt 1962.

me, Arbeit und Angst⁸ bereitet, ist also nur verständlich. Die tendenzielle Unkontrollierbarkeit der Medien bedeutet nämlich die sukzessive Genese einer mehr oder weniger kritischen Öffentlichkeit. Die Kirche konnte von nun an die Perspektiven und Wertungen, unter denen sie und ihre Themen wahrgenommen werden, nicht mehr kontrollieren, und dies auch außerhalb des umschriebenen Zirkels von Gelehrten nicht. Solch eine Lage ist wie jede Konfrontation mit nicht selbst-kontrollierten Außenwahrnehmungen anstrengend.

Die Probleme der Kirche mit der modernen Medienöffentlichkeit zeigen sich als Teilbereiche des grundlegenden Konstitutionsproblems der Kirche in der entwickelten Moderne, der Tatsache, dass sie unter den Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder geraten ist. Das macht einen nicht geringen Teil der aktuellen Krisen(selbst)erfahrungen gerade der Kirchenleitungen aus.⁹

Kirche steht damit aktuell unter massivem Öffentlichkeitsstress. Sie kann – vom Blasphemieparagrafen abgesehen – nicht kontrollieren, was man über sie und ihre Themen denkt. Das hat sie lange nicht akzeptiert, und das macht ihr gegenwärtig, wo sie es nicht mehr verhindern kann und eigentlich nach dem II. Vatikanum auch grundsätzlich nicht mehr verhindern will, so viel Arbeit. Denn offenkundig kann sie diese Lage nicht vermeiden, sondern muss in ihr bestehen.

Dabei käme alles darauf an, diese Situation zu lieben, um wirklichen Nutzen aus ihr zu ziehen. Warum gelingt das so wenig? Es sind wohl zwei Missverständnisse, die das verhindern: ein medientheoretisches und ein (pastoral-)theologisches.

II. Missverständnisse

1. „Medien sind Instrumente“

Es ist schlicht falsch, Medien einfach als Instrumente zu verstehen und zu behandeln. Dieses weit verbreitete innerkirchliche medientheoretische Missverständnis zeigt sich nicht zuletzt daran, dass man auf Medienrevolutionen immer wieder mit einer Strategie der versuchten Instrumentalisierung reagiert. Medien, so sagt man dann, müssten eingesetzt werden für die Verkündigung des Evangeliums. Das ist natürlich grundsätzlich nicht falsch, aber eben viel zu wenig und viel zu kurz gedacht. Das Problem liegt dabei selbstverständlich nicht im Bezug auf das Evangelium, sondern im zu Grunde liegenden Verständnis der Medien.

Denn solch eine Strategie geht von der Fiktion aus, es könnten Medienrevolutionen ablaufen, ohne dass diese uns selbst betreffen, und man könne quasi weiter von außen mit der veränderten Welt umgehen. Medienrevolutionen verändern aber die kulturellen Grundlagen unserer Gesell-

⁸ Russ, Die Kirche der Journalisten (s. Anm. 6), 157, notiert in ihrer Befragung österreichischer „Kirchenberichterstatte(r)innen“: „Es wurde immer wieder von der Angst berichtet, die auf Seiten der kirchlichen Gesprächspartner in Medienkontakten deutlich spürbar und ursächlich Grund für eine ... weitestgehende Vermeidungsstrategie sei. Die ‚Angst‘ wurde auf Nachfrage hin in mehreren Richtungen definiert: Angst aus dem Nichtverstehen medialer Eigengesetzlichkeiten und mangelnder Erfahrung im Umgang, Angst aber auch vor zu befürchtenden Repressalien aus dem eigenen Umfeld heraus.“

⁹ Vgl. dazu: R. Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004.

schaft, transformieren die Wahrnehmungsstrukturen von Wirklichkeit und schreiben sich uns zuletzt bis in unsere Körperlichkeit ein.

Neue Medien verändern substanziell die Welt, in der wir leben. Eine Welt mit Schrift ist eine grundsätzlich andere als eine ohne Schrift, in ihr haben zum Beispiel die Abwesenden (bis hin zu den Toten) eine Stimme und es entsteht das Phänomen diachroner Vergleichbarkeit. Eine Welt mit massenhafter Buchproduktion ist eine grundsätzlich andere als eine ohne Buchdruck; in ihr kann man Wissen nur noch schwer kanalisieren und Massen über Flugblätter ideologisieren. Eine Welt mit Internet ist eine andere als eine ohne Internet; in ihr sind unübersehbare Wissensbestände an praktisch allen Orten der Welt verfügbar; und wird Kommunikation endgültig von ihrem Ursprungsort losgelöst.

Medien sind trotz ihres Namens also nicht nur beliebige „Mittel“, die irgend etwas übertragen. Sie formieren vielmehr die Welt, in der wir leben, und neue Medien formieren sie neu. Jede menschliche Gesellschaft war Mediengesellschaft, denn ohne Medien, deren grundlegendstes die Sprache ist, gibt es keine Gesellschaften und komplexe Gesellschaften schon gar nicht. Entwickelte Gesellschaften sind freilich in ganz eigener Weise von ihren Medien geprägt, wie und mit welchen ethischen Folgen, das beginnen wir erst zu begreifen.¹⁰

Medien sind mehr als Mittel, derer wir uns einfach nur bedienen. Die Geschichte der Medien ist denn auch mehr als nur die Geschichte ihrer quantitativen Verbesserung. Die Verbesserung der Speicherkapazität, der Übertragungsgeschwindigkeit und der Übertragsreichweite, die Erhöhung der kommunikativen Verknüpfungspotenziale, all dies ist immer wieder umgeschlagen von Quantität in Qualität. Kleine Veränderungen der medialen Technik hatten oft ungeheure Auswirkungen auf die Struktur unseres Mediensystems, damit auch auf die Weltwahrnehmung und damit auf die Welt, in der wir leben.

Die Erfindung der beweglichen Lettern ist hierfür ein schönes Beispiel – und an ihr lassen sich auch die typischen kirchlichen Reaktionsmuster auf Medienrevolutionen ablesen. Die Gutenbergschen „beweglichen Lettern“ markieren bekanntlich den Anfang vom Ende des Bildungsmonopols der Kirche. Als Luther am 31. 10. 1517 seinen Brief an den Ortsordinarius, den Bischof von Brandenburg, und an den Erzbischof Albrecht von Mainz als den Ablasskommissar schickt und diesem Brief seine berühmten 95 Ablassthesen beilegt, ist noch überhaupt nicht klar, dass dies der Beginn des reformatorischen Prozesses als öffentliches Geschehen war.

Luther hat diese Thesen, wie man es unter Wissenschaftlern so tut, Kollegen zur Diskussion gesandt. Zur vorgeschlagenen Disputation in Wittenberg kam zwar niemand, aber einige der Kollegen

¹⁰ Pionier dieses Begreifens der kulturverändernden Potenz der Medien war bekanntlich Marshall McLuhan. Zu McLuhan (werk-)biografisch: *Ph. Marchand*, Marshall McLuhan. Botschafter der Medien, Stuttgart 1999, sowie als leicht zugängliche Textauswahl: *M. Baltes u. a.* (Hg.), Medien verstehen. Der McLuhan-Reader, Mannheim 1997. Siehe auch: *C. Pias u. a.* (Hg.), Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard, Stuttgart 3. Aufl. 2000. Zu den drängenden ethischen Fragen: *K. Wieglerling*, Medienethik, Stuttgart 1998; *A. J. Bucher*, Medienethik als Zukunftsaufgabe, in: *Ethica* 9 (2001), 149–162.

Luthers waren so angetan, dass sie seine Thesen noch im Dezember 1517 publizierten. Luthers Thesen verbreiteten sich schnell, das brachte den Ablasshandel ins Stocken, was einer echten Geschäftsschädigung gleichkam, fuhren doch bekanntlich die Banker des Geldhauses Fugger mit den Ablasspredigern gleich mit.

Es ist nicht verwunderlich, dass Gutenbergs Erfindung schließlich all jene kultur-pessimistische Medienkritik auf sich zog, die immer fällig wird, wenn sich das Mediensystem durch neue Technologien umstruktuiert und die alten Medienmachthaber damit in Schwierigkeiten kommen. Hatte die Kirche in dem neuen Medium Buchdruck zuerst noch die Möglichkeit gesehen, den Glauben in seiner kirchentreuen Interpretation besser verbreiten zu können, so wurde den Verantwortlichen schon bald klar, dass man es hier mit einem gefährlichen Propagandainstrument zu tun hatte und dass es die Pflicht der römischen Kirche war, ihre Gläubigen vor Fehlleitungen durch häretische Schriften zu schützen. Bald war auch klar: Niemand nutzte das neue Medium Buch so erfolgreich wie die Gegner der katholischen Kirche. Der deutschsprachige Raum wurde bald nach Luther von einer Vielzahl von Flugblättern, Pamphleten und auch Bibelausgaben überschwemmt. Allerorten entstanden Druckereien, die eifrig damit beschäftigt waren, Bücher religiösen und theologischen Inhalts zu publizieren. Diese Bücherflut war bald nicht mehr zu überschauen, geschweige denn zu kontrollieren.

Kommen neue Medien erst einmal auf, so schwanken alte Medienmonopolisten zwischen Instrumentalisierungsversuchen des Neuen für alte Zwecke und der Denunziation des Neuen in seiner Gefährlichkeit für die bisherigen Kommunikati-

ons- und Herrschaftsverhältnisse. Die Versuche, neue Medien zu instrumentalisieren, nehmen das Neue darin nicht wirklich wahr, die kulturpessimistische Denunziation aber, also der Versuch von Verbot, Kontrolle, Zensur, erkennt zwar das Neue der Medienrevolution, hat aber kein Konzept, mit diesem Neuen produktiv und kreativ umzugehen.

Einzig weiterführend aber wäre der kreative Umgang mit dem neu entstandenen Medienarrangement, wäre die Realisation des Neuen, das sich da kulturell mit neuen Medien aufbaut, und wäre eine neugierige, produktive Reaktion. Solch eine produktive Reaktion aber stünde, wie noch jede wirkliche pastorale Innovation, mitten im Kontrast von Erinnerung und Kreativität.

2. „Es geht der Kirche um die Kirche“

Das grundlegende pastoraltheologische Missverständnis gegenüber den Medien liegt im Institutionalismus. Fatalerweise neigen nun aber beide Seiten, Kirche wie Medien, zu dieser institutionalistischen Versuchung. „Institutionalismus“ nenne ich die Verwechslung des eigenen Bestehenszwecks mit dem eigenen Bestehen. Man nimmt hier die Institution für ihren Zweck und hält etwa das Funktionieren der Kirche schon für die Präsenz des Evangeliums.

Diese Verwechslung ist weit verbreitet. Sie ist sozialpsychologisch zwar einigermaßen verständlich, spirituell für die Kirche aber ein Verhängnis. Der Institutionalismus im landläufigen Kirchenbegriff nimmt die Kirche für Religion, Gott und Evangelium: Mit all dem hat sie etwas zu tun, man darf diese Größen aber nicht einfach identifizieren.

Dass die Kirche eine Institution ist, und eine weltgeschichtlich ungemein er-

folgreiche noch dazu, ist nicht das Problem. Institutionen schaffen wechselseitige Handlungserwartungen jenseits personaler Bekanntschaft und ermöglichen damit gelingende Kommunikation völlig unbekannter Menschen untereinander. Haben sie dazu die einschlägigen Medien zur Verfügung, die Schrift vor allem und neuerdings eben auch die elektronischen Distanz(verkürzungs)medien, dann gelingt ihnen das sogar über große Räume und Zeiten hinweg. Möglich wird so der Aufbau immer komplexerer gesellschaftlicher Systeme, welche die unmittelbare personale Beziehungsebene weit überschreiten.

Das Problem liegt darin, die Institution Kirche mit ihrem Zweck zu verwechseln und aus der Größe, Stärke und dem Ansehen der Kirche auf die Erfüllung ihres Zweckes zu schließen. Dem ist aber natürlich nicht so. Denn sonst müsste man die Kreuzzüge als die große Zeit der Kirche betrachten (zumindest wenn sie ein wenig erfolgreicher gewesen wären) und in Österreich etwa den katholischen Ständestaat (1934–1938) als Höhepunkt der neueren österreichischen Kirchengeschichte feiern. Das darf man aber nicht. Denn der Zweck der Kirche ist nicht sie selber, sondern die Präsentierung des Evangeliums in Wort und Tat.

Nun bestätigen unglücklicherweise die Wahrnehmungsstrukturen gerade der Massenmedien diese innerkirchliche – und auch ein wenig katholische – Verwechslung von der Institution und ihrem Zweck. „Journalisten suchen die oberste

Spitze der Hierarchie und spiegeln damit in beträchtlichem Maße selbst hierarchische Strukturen wider.“¹¹ Journalisten identifizieren Themen bevorzugt über ihre gesellschaftlichen Träger. Die journalistisch-mustypische Personalisierung von Sachproblemen und die Identifikation dieser Personen mit den Spitzen gesellschaftlicher Institutionen, also die Rückführung komplexer gesellschaftlicher Kommunikation auf eine überschaubare Gruppe einiger weniger Kommunikationsakteure, führen schließlich dazu, dass sich das institutionalistische Missverständnis im Verhältnis von Medien und Kirche auf beiden Seiten fest- und fortschreibt.

Der Zweck der Kirche ist aber nicht ihr institutionelles Bestehen, sondern sie besteht als Institution, um die Botschaft Jesu von Gott in Wort und Tat zu vergegenwärtigen. Eine klassische Formulierung hierfür findet sich in der konziliaren Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“, wo es bekanntlich heißt, die Kirche sei „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Das verpflichtet sie und ihr Handeln, auch für ihr Handeln in den Medien.

In der theologischen Theorie besteht über diesen Zeichen- und Werkzeugcharakter¹² der Kirche innerkirchlich Konsens, in der Praxis der Kirche, vor allem in ihrer sozialpsychologischen Selbstwahrnehmung, aber schaut es ein wenig anders aus. Würden sonst, zum Beispiel, der aktuelle Reichweitenverlust kirchlicher Verkündigung und der signifikante Rückgang

¹¹ Russ, Kirche der Journalisten (s. Anm. 6), 57.

¹² Der natürlich in sich noch einmal zu differenzieren ist, insofern die Kirche ein Zeichen ist, welches das Bezeichnete auch selbst verkörpert, und daher ihr Werkzeugcharakter nicht nur äußerlich zu ihrem Auftrag besteht. In *Gaudium et Spes* [GS] 45 heißt es so auch, die Kirche sei das „allumfassende Sakrament des Heiles, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“.

kirchlicher Partizipation gleich als „Gotteskrise“¹³ etikettiert?

III. Die Botschaft und die Medien

Will die Kirche die aktuelle Mediensituation mit Handyboom, steigender Internetnutzung, mehrstündigem täglichen Fernsehkonsum und mit Printmedien von unterschiedlichster Qualität nutzen, dann darf sie weder dem Instrumentalisierungsmissverständnis gegenüber den Medien noch dem Institutionalismusmissverständnis ihrer selbst auf den Leim gehen.

Sie muss dann vielmehr, wie eigentlich bei jeder ihrer Handlungen, fragen, was ihr Sinn und Zweck ist, was sie also will und wozu es sie gibt. Daraus – und nur daraus – muss die Kirche dann Kriterien für ihr konkretes Handeln entwickeln.

Die genannten Missverständnisse können dabei eine Hilfe sein. Denn sie beinhalten jeweils etwas durchaus Rettens- und Beachtenswertes, wenn auch in unglücklicher Verkleidung. Das Institutionalismusmissverständnis sieht richtig, dass die Kirche der Ort ist, an dem und durch den die Konfrontation von Evangelium und heutiger individueller und kollektiver Existenz initiiert wird. Aber es betrachtet die Kirche von außen und damit übrigens in einer typisch modernen institutionellen Perspektive. Sie ist dann ein gesellschaftlicher Ideologieträger, dem es um seinen Einfluss geht. Der Institutionalismus macht die Kirche zu einer letztlich leeren Außenhülle, die kein Innen wirklich braucht, deren Innen mindestens austauschbar ist. Der Institutionalismus leert die Botschaft.

Das Instrumentalisierungsmissverständnis wiederum sieht richtig, dass es der Kirche nur um eines gehen kann: um die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat. Auch das Verhältnis zu den Medien muss durch die Verpflichtung auf diese Grundaufgabe geprägt sein. Das Missverständnis liegt nun aber darin, dass man meint, schon genau zu wissen, was es heute und etwa im Kontext einer entwickelten Mediengesellschaft bedeutet, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden; dass man also meint, die anderen zur Erfüllung dieses religiösen Zwecks nicht wirklich zu brauchen, auf sie keine Rücksicht, oder bestenfalls pädagogische, nehmen und eigentlich nicht genau wissen zu müssen, wer sie sind und wo man, zusammen mit ihnen, etwa kulturell gerade ist. Es ist dies die Strategie eines theologischen Innen, das kein Außen braucht, zumindest nicht als Entdeckungsort der Bedeutung der eigenen Botschaft.

Die Kirche darf in ihren Verkündigungsvorgängen weder die Botschaft institutionalistisch leeren, noch sich davor drücken, sie immer auch erst noch in ihrem Sinn und ihrer Bedeutung entdecken zu müssen. Sie muss also all ihr Handeln, auch und gerade ihr kommunikatives in den Medien, unter das Kriterium ihrer eigenen, von ihr selber immer neu zu entdeckenden Botschaft stellen. Einer Botschaft, zu der sie das Außen ihrer selbst braucht, um erkennen zu können, was sie bedeutet.

Was aber ist nun der Kern dieser Botschaft? Und was ist die Aufgabe der Kirche gegenüber diesem Kern? Das II. Vatikanische Konzil hat hierfür Formulierungen von geradezu erschreckender Kraft gefun-

¹³ Siehe kritisch zur Rede von der „Gotteskrise“: H.-J. Sander, Symptom ‚Gotteskrise‘, in: Zeitschrift für katholische Theologie 121 (1999), 45–61.

den: Aufgabe der Kirche sei es, das „allumfassende Sakrament des Heiles“ zu sein, „welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“.¹⁴ Nimmt man das ernst, also weder als theologische Folklore noch einfach als empirische Beschreibung, dann ist das vor allem eines: eine atemberaubende Selbstverpflichtung kirchlichen Handelns. Das dürfte also das oberste Kriterium auch des kirchlichen Medienhandelns sein: Wird in ihm „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ – oder nicht?

IV. Optionen¹⁵

Wenn „(Wort-)Verkündigung“ alle jene Kommunikationsvorgänge meint, die dazu Mut machen wollen, sich auf den Gott des Jesus von Nazareth als Grundlage des eigenen Lebensentwurfs einzulassen, dann ist das zentrale Kriterium kirchlichen Medien- als Verkündigungshandelns, ob es das Vertrauen auf die in Jesus erfolgte Zusage der befreienden Liebe Gottes eröffnet.¹⁶

Aus dieser Grundoption allen kirchlichen Handelns ergeben sich nun aber mit Blick auf die Besonderheit des aktuellen medialen Systems spezifische Optionen erster Konkretionsstufe. Diese Besonderheiten des medialen Systems können dabei in seiner kulturrevolutionären Kraft, seiner tendenziellen Unkontrollierbarkeit, seiner eigenartigen Religionsproduktivität und – neuestens – in seiner zunehmenden

Orientierung am Bild gesehen werden. Christliches Medienhandeln muss in genau diesem Rahmen Kriterien des eigenen Handelns entwickeln, will es nicht hoffnungslos untergehen im medialen Betrieb und/oder permanent zwischen Überanpassung und selbstschädigendem „Fremdeln“ schwanken.

1. Gegen jeden Kulturpessimismus: für die Solidarität mit der unüberschaubaren Medienkultur der Gegenwart

Marshall McLuhan hat es auf den Punkt gebracht: „Alle Medien massieren uns gründlich durch. Sie sind dermaßen durchgreifend in ihren persönlichen, politischen, ökonomischen, ästhetischen, psychologischen, moralischen, ethischen und sozialen Auswirkungen, daß sie keinen Teil von uns unberührt, unbeeinflusst, unverändert lassen. Das Medium ist Massage. Jegliches Verständnis sozialer und kultureller Wandlungen ist unmöglich, ohne eine gewisse Kenntnis der Wirkung von Medien als Umwelten.“ Das aber heißt: „Alles ist im Wandel begriffen – du selbst, deine Familie, deine nähere Umgebung, deine Bildung, dein Beruf, deine Regierung und deine Beziehung zu ‚den anderen‘. Und zwar wandelt sich alles auf dramatische Art.“¹⁷

Wenn es erste Aufgabe allen Handelns der Kirche ist, das Vertrauen auf die in Jesus erfolgte Zusage der befreienden Liebe Gottes zu eröffnen, dann verbietet sich, was im gewissen Sinne nahe liegt: auf

¹⁴ GS 45.

¹⁵ Die folgenden Ausführungen greifen teilweise auf Vorschläge zurück, die ich zuerst in: R. Bucher, *Neue Zeit und alter Glaube. Kirche in der Mediengesellschaft*, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 54 (2002) 259–268, vorgelegt habe.

¹⁶ Vgl. dazu: R. Bucher, *Gott, das Reden von ihm und das Leben in der späten Moderne*, in: *Bibel und Liturgie* 67 (1994) 195–202.

¹⁷ *Baltes, Der McLuhan-Reader* (s. Anm. 10), 158.

die neue Unübersichtlichkeit revolutionär neuer, offenkundig nicht von der Kirche initiiertes, kontrollierter und noch nicht einmal richtig verstandener kultureller Formationen mit Ressentiment und Verachtung zu reagieren.

Es ist daher Matthias Wörther, leitendem Mitarbeiter der AV-Medienzentrale in München und einem der besten Kenner und Theoretiker kirchlicher Medienpastoral, nur zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die Entstehung neuer Weltdeutungen und Ikonographien, das heißt die Sinnerschöpfung der Gegenwart, erscheint manchem Kulturpessimisten als das definitive Ende des Guten, Schönen und Wahren. Medienleute wie wir sind jedoch in aller Regel keine Kulturpessimisten. Medienpastoral ... versteht die neue Unübersichtlichkeit der Lebensauffassungen und die Vielfalt neuer Zeichen als Chance.“¹⁸

Sie muss es tun, zuletzt wegen ihrer Solidarität mit dem Volk Gottes heute und auf der Basis des universalen Heilswillens Gottes. Denn aus ihm resultieren der universale Heilsauftrag der Kirche und ihre Verpflichtung zur Solidarität mit den Menschen heute und ihren spezifischen kulturellen Existenzbedingungen (vgl. GS 1).

2. Gegen alle Kontrollversuche: die Medien als Lackmustest der säkularen Erschließungskraft unseres Glaubens

Medien sind zwar durchaus kontrollierbar, aber, wie sich etwa in der Geschichte des Index der verbotenen Bücher, der kommunistischen Gesellschaften und isla-

mistischer Staaten zeigt, nicht auf Dauer, nicht umfassend und vor allem nicht ohne Schaden für die Kontrollinstanzen. Dazu sind Medien zu subversiv, zu individualisierend, auch technisch zu wenig fixierbar.

Die Unkontrollierbarkeit des Mediensystems provozierte kirchlicherseits lange den Reflex, regionale Zonen der Kontrollierbarkeit zu errichten. Das musste scheitern und ist auch gescheitert. Das Evangelium muss heute in den Kontrasten der Gegenwart, nicht gegen sie dargestellt werden.

Wenn es erste Aufgabe allen Handelns der Kirche ist, das Vertrauen auf die in Jesus erfolgte Zusage der befreienden Liebe Gottes zu eröffnen, dann kann nicht Medienkontrolle, sondern nur evangelisatorische Medienpräsenz Ziel kirchlichen Medienhandelns sein. In dieser evangelisatorischen Medienpräsenz muss es um die Optionen des Glaubens gehen. Massenmedien, die normalerweise gerade keinen gewohnten kirchlichen Kontext zur Verfügung stellen, zwingen zur Formulierung des Glaubens in säkularem Horizont und aus säkularer Perspektive.

Die unkontrollierbaren Verkündigungskontexte der Mediengesellschaft sind damit ein Lackmustest für die Welthaltigkeit, die Weltbedeutung des Glaubens – als reale, nicht nur als behauptete.

3. Gegen die Verführungen der Medienreligion: für eine differenzierte Religionskritik der Medien

Es ist schon länger bemerkt worden, dass klassische Funktionen der Religion in

¹⁸ M. Wörther, Zukunftsperspektiven der Medienpastoral. Vortrag, gehalten im Rahmen der Jubiläumsfeier „30 Jahre muk“ am 5.10.2001 in der ehemaligen Karmeliterkirche in München (<http://www.rpi-virtuell.de/home/woerther/hometheologie/redemukjubilaem.pdf>, 1.10.2004), 10.

die Medien auswandern.¹⁹ Bei aller Unbestimmtheit des Religionsbegriffs, eines scheint unbestreitbar: Viele ehemals von der (kirchlichen) Religion verwaltete Funktionen werden zunehmend vom Mediensystem übernommen. Wenn man zu den klassischen Funktionen der Religion etwa Ohnmachtsbewältigung, Handlungsnormierung, Definition der Wirklichkeit als Ganzer (also Aufbau einer Kosmologie) und Alltagsstrukturierung rechnet, dann wird deutlich, dass Medien, allen voran das Fernsehen, in all diese klassischen Funktionen der Religion eingetreten sind.

Massenmedien besitzen offenbar religionsproduktive Kraft, mindestens bauen sie funktionale Äquivalenzen zu klassischen Religionspraktiken auf. Das spielt ihnen religiöse, also potenziell unbeschränkte Macht zu. Freilich ist dies eine Macht, die alles andere als gnädig und erlösend ist und auch nur ganz selten auf Seiten der Leidenden steht. Schließlich sind die Medien marktförmig oder staatsnahe organisiert, und beides garantiert nach aller Erfahrung nun wirklich alles, aber keine Barmherzigkeit.

Wenn es erste Aufgabe allen Handelns der Kirche ist, das Vertrauen auf die in Jesus erfolgte Zusage der befreienden Liebe Gottes zu eröffnen, dann folgt dar-

aus, dass sich die Kirche der herrschenden Medienreligion nicht anpassen darf, sondern differenzierte, ja prophetische²⁰ Religionskritik der Medien üben muss.

Dort, wo Medien selbst eine religiöse Macht darstellen, muss Kirche sie, wie alle religiösen Mächte, unter die Religionskritik Jesu stellen, auf die sie selbst verpflichtet ist. Gerade darin zeigt sich im Übrigen, an welchen Gott sie wirklich, also in ihrem Handeln, glaubt.

Das heißt auch der Versuchung zu widerstehen, der eigenen Ohnmachtserfahrung gegenüber den Medien dadurch auszuweichen, dass man ihre religiöse Macht nutzt. Die electronic churches in den USA sind Produkte dieser Konstellation. Denn die (religiöse) Macht der Medien ist – wie jede Macht – für die christliche Botschaft von der Macht der Ohnmacht und der Erlösung der Machtlosen zunächst einmal schlicht eine Gefahr.²¹

4. Gegen die naheliegende Remythologisierung: für die Balance von Wort, Bild, Gemeinschaft und konkreter Tat der Nächstenliebe

Wenn Marshall McLuhan den kompletten Untergang der „Gutenberggalaxie“ des geschriebenen Wortes vielleicht auch etwas voreilig prophezeite²², so ist doch

¹⁹ Vgl. G. Thomas, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt/M. 1998; ders. (Hg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens?, Wiesbaden 2000 (Diskussionsband). Siehe auch: R. Esterbauer, Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien, in: A. Kolb (Hg.), Cyberethik, Stuttgart 1998, 115–134; J. Niewiadomski, Extra media nulla salus. Zum religiösen Anspruch der Medienkultur, in: Ders., Herbergsuche, Münster 1999, 149–166.

²⁰ Zur Prophetie als praktisch-theologischer Kategorie siehe: R. Bucher/R. Krockauer (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche. Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004.

²¹ Siehe dazu: H.-J. Sander, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1999.

²² Vgl. dazu: N. Bolz, Am Ende der Gutenberggalaxie. Die neuen Kommunikationsverhältnisse, München 1993.

unbestreitbar, dass Gutenbergs Zeitalter viel stärker medien- und kulturhistorische Ausnahme war, als wir, seine mehr oder weniger virtuoson Bewohner/innen, im Allgemeinen meinen. Die flächendeckende Alphabetisierung etwa und damit der mediale Allein- und Hauptvertretungsanspruch des Geschriebenen galten offenkundig nur einige wenige Jahrzehnte und eigentlich auch nur in zwei Weltregionen: in Nordamerika und Europa. Vorher, anderswo und wohl auch ab jetzt zählt medial anders: das Bild.

„Die neue Medienwirklichkeit“, so Norbert Bolz, einer ihrer bekannten Propheten, „läßt sich nicht im Sinne bürgerlicher Öffentlichkeit als Forum oder politischer Schauplatz begreifen“. An die Stelle der „linearen Vernunft der Buchkultur“ trete „heute ein Denken in Konfigurationen“²³, ein Denken in Bildern also. Daily soaps statt Katechismen, seien es bürgerliche wie der „Knigge“ oder kirchliche, sozialisieren heute junge Menschen, die Ästhetik der Politiker und Politikerinnen, nicht Parteiprogramme oder reale Leistungen entscheiden über politische Karrieren, und nicht ganz zufällig ist die Industrie der intensiven Bilder, also die Werbeindustrie, Hauptfinanzier und gar nicht einmal heimlicher Programmdirektor des Fernsehens.

Der Mensch erfährt Wirklichkeit als symbolische Ordnung, symbolische Ordnungen aber sind mediale Ordnungen. Es sind seit neuestem jedoch (wieder) Bilder, Geschichten, Ästhetiken und nicht so sehr Begriffe, welche die symbolischen Ordnungen strukturieren.²⁴

Unsere aktuelle Medienkultur teilt daher, was alle Bilder teilen und was in den diversen Bilderstreiten der jüdisch-christlichen Tradition ja auch immer wieder kontrovers wurde: die Ambivalenz der Bilder. Diese Ambivalenz besteht vor allem darin, genau diese Doppelbödigkeit verstecken zu können. Anders gesagt: Bilder haben die suggestive Kraft, ihren Symbolcharakter verschleiern zu können, sie nehmen sich für die Wirklichkeit, mag man noch so sehr um ihren Konstruktionscharakter wissen.

Bilder propagieren eine Eindeutigkeit, die sie nicht besitzen, und im Unterschied zum prinzipiell nie abgeschlossenen und daher immer anschlussfähigen Diskurs des Wortes können Bilder geschlossene Welten konstruieren. Die christliche Tradition hat daher stets ein System wechselseitiger Relativierung zwischen Bild, Schrift, kirchlichem Sozialraum und konkreter Tat aufgebaut.

Wenn es erste Aufgabe allen Handelns der Kirche ist, das Vertrauen auf die in Jesus erfolgte Zusage der befreienden Liebe Gottes zu eröffnen, dann bedeutet dies angesichts der Ambivalenz einer neuen Bildlichkeit, dass die Kirche in ihrem medialen Handeln nicht auf die ihr vom Mediensystem her angebotene religiöse Remythologisierung ihrer eigenen Tradition setzen darf, sondern weiterhin jene Balance von Wort, Bild, Gemeinschaft und konkreter Tat stark machen muss, auf die das Christentum und speziell die katholische Kirche immer gesetzt hat. Mit anderen Worten: In diesem konzeptionellen und umfassenden Sinn sollte die Kirche

²³ N. Bolz, Kann sich die Informationsgesellschaft eine Ethik leisten?, in: Universitas 5 (1993), 422.

²⁴ Das mag die alten Verwalter der begrifflichen Ordnungen, etwa die Wissenschaft, stören, bietet ihnen aber natürlich auch die Chance, dieses Phänomen wort- und kenntnisreich zu analysieren. So etwa: Ch. Maar/H. Burda (Hg.), Iconic turn. Die neue Macht der Bilder, Köln 2004.

tatsächlich auf ihre Kirchlichkeit als sozialem Handlungs- und Erfahrungsraum ganz differenter Vollzüge setzen.

Weiterführende Literatur:

Martina Höhns (Hg.), Chancen und Risiken der Mediengesellschaft. Ein Lese- und Arbeitsbuch, München 2000.

Jochen Hörisch, Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien, Frankfurt/M. 2001.

Kritische Vernunft und gläubige Schau, christliche Tat der Liebe und kirchliche Gemeinschaft haben immer nur zusammen und in wechselseitiger Kritik kirchliche Existenz bestimmt. Darin steckt nicht nur eine tiefe anthropologische Weisheit, sondern zuletzt auch das, was die theologische Fachsprache „theologia negativa“ nennt: das Wissen nämlich, dass nichts, weder Worte noch Bilder noch Gemeinschaftserfahrungen noch die gute Tat an das herankommt, was Gott ist.

Und dass daher für uns selbst im Rahmen dieses kirchlichen Erfahrungs- und

Handlungsvierecks bestenfalls ahnbar wird, was es mit dem Gott Jesu als Geheimnis unserer Existenz auf sich hat. Wie schreibt Paulus: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe.“ (1 Kor 13,12f).

Das gilt auch für kirchliche Öffentlichkeitsarbeit.

Der Autor: Dr. Rainer Bucher, geb. 1956, ist Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Graz. Veröffentlichungen u.a.: *Kirchenbildung in der Moderne*, Stuttgart 1998; *Prophetie in einer etablierten Kirche* (Hrsg.), Münster 2004; *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche* (Hrsg.), Würzburg 2004.

Franz D. Hubmann

Prophetie und Öffentlichkeit

♦ Die Bibel schildert ausdrucksstarke Zeichenhandlungen, die heute wahrscheinlich als geniale PR-Aktionen bezeichnet würden: Jesu Vertreibung der Händler aus dem Tempel oder Jeremias demonstratives Zerschlagen der Tonflasche vor Ältesten und Priestern. Das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit ist also keine moderne Herausforderung, sondern es musste zu allen Zeiten, insbesondere von religiösen Trägern wie Priestern, Propheten, Königen gehandhabt werden. Dieses Thema löst interessante Fragen aus: Lässt sich das Verhältnis der alttestamentlichen Propheten zu ihrer damaligen israelitischen Gesellschaft genauer bestimmen? Wie haben Propheten kommuniziert? Welche Medien haben sie für ihre Botschaft benützt? Wie wurden sie von der Öffentlichkeit aufgenommen? Wir haben diese Fragen an unser Redaktionsmitglied, Dr. Franz Hubmann, weitergegeben, und er antwortet darauf in seinem Beitrag mit einem spannenden Einblick in die Kommunikationsformen der alten Propheten. (Redaktion)

0. Hinführung

Schon ein flüchtiger Blick in das umfangreiche Korpus der prophetischen Schriften des Alten Testaments macht deutlich, dass die Prophetie in der Gesellschaft des alten Israel lange Zeit eine wichtige Rolle gespielt haben muss. Mit dieser Erkenntnis ist allerdings noch kein konkreter Eindruck davon verbunden, wie diese Rolle ausgesehen hat. Denn die Bücher, welche die Überlieferungen der einzelnen Propheten enthalten, sind nicht von solcher Gestalt, dass man das Auftreten und Wirken dieser Männer (und Frauen) genauer beschreiben könnte. Diese Schriften sind vielmehr eine verwirrende Sammlung von unterschiedlichsten Texten; das Prinzip ihrer Zusammenstellung ist in den wenigsten Fällen unmittelbar einsichtig oder zufrieden stellend erfassbar. Die Bibelwissenschaft erklärt diesen seltsamen Umstand gewöhnlich so, dass

diese ‚Bücher‘ eine lange Entstehungsgeschichte hatten, in deren Verlauf eben die ursprüngliche Botschaft der Propheten in vielfältiger Weise fortgeschrieben wurde. Das beste Beispiel für diesen langen Prozess ist sicher das Buch Jesaja. Sollte sein Anfang in den Händen des Jerusalemer Propheten des 8. Jh. liegen, dann hat – wenn man die Qumranrollen als sicheren Endpunkt nimmt – seine Entstehung circa ein halbes Jahrtausend gedauert. Wer kann dann noch die Hände zählen, die an der Abfassung dieses Buches beteiligt waren? Die Mindestannahme ist jedenfalls in der Regel diese, dass das Buch aus den Worten mehrerer ‚Propheten‘ besteht. Die am besten greifbaren Nachfolger des Jesaja ben Amoz hat man behelfsweise ‚Deutero-‘ und ‚Trito-Jesaja‘ genannt. Aber warum sind diese Teile zu einem Buch vereinigt worden, wenn es daneben – wie im Fall von Obadja – auch flugblattartige Prophetenschriften geben kann? Wir haben diese

Frage jetzt nicht zu verfolgen, aber sie führt uns hin zu dem Problem, ob man unter diesen Gegebenheiten überhaupt noch Handfestes über die einzelnen Propheten und ihren Bezug zur Öffentlichkeit sagen kann. Verschwindet nicht der Prophet selbst hinter den so genannten Schülern und den gelehrten Schreibern?¹

Wir müssen darum als erstes der Frage nachgehen, was sich aus den Texten des AT zum Verhältnis von Prophet und Öffentlichkeit mit aller Vorsicht erheben lässt. Dabei muss man sich freilich vor Augen halten, dass sich diese ‚Öffentlichkeit‘ im Laufe der fast tausendjährigen Geschichte atl. Überlieferungen gehörig verändert hat. Zunächst bestimmte gewiss die Sippen- und Stammesstruktur das öffentliche Leben. Als jedoch – u.a. durch die Bedrohungen von außen – ein engerer Zusammenschluss notwendig wurde, trat das Königtum auf den Plan; es bewirkte aber keine dauerhafte Einigung der Stämme, sondern blieb – mit den bekannten Nachteilen für die Bevölkerung² – ein Spielball der Sippen. In Juda setzte sich die Sippe Davids durch und konnte mit Hilfe des einflussreichen Landadels die Regentschaft behalten, aber neben ihr stand als kritisches Gegengewicht das ebenso erbliche Priestertum. Dieses Kräfteverhältnis bestand – trotz wachsendem, ausländischem

Einfluss – bis zum babylonischen Exil; wer in dieser Zeit nachhaltig auf die Öffentlichkeit einwirken wollte, musste also – grob gesagt – entweder zu einer dieser Gruppen gehören und/oder wenigstens zu einem Teil deren Unterstützung haben.

Die exilisch-nachexilische Situation ist ganz anders; sie ist vor allem gekennzeichnet als ein ‚Leben inmitten der Völker‘ (Diaspora), und selbst in der eigentlichen Heimat gibt es nur eine gefährdete religiöse Selbständigkeit. Der Haftpunkt für die zerstreute Gemeinschaft war der Tempel, die Bedingungen für die Zugehörigkeit formulierte die Priesterschaft.³ Ein Einfluss auf die so konstituierte Gemeinschaft (und deren Sympathisanten) konnte daher nur in den von Tempelkult und Priestertum bestimmten Bahnen verlaufen, wenn er nicht zur Abspaltung führen sollte. Mit diesen wenigen Sätzen könnte man also den gesellschaftlichen Raum beschreiben, der im 1. Jt. v. Chr. für die Propheten/die Prophetie offen ist.

1. Der Prophet und die Öffentlichkeit

Nach den biblischen Überlieferungen treten die ersten namentlich genannten Propheten, nämlich Natan und Gad, am

¹ Diese Position wird heute oft eingenommen, die Forschung konzentriert sich daher nicht mehr primär auf die Rekonstruktion der Verkündigung der einzelnen Propheten, sondern vielmehr auf die Botschaft der vorliegenden Prophetenbücher. Auch die folgenden Ausführungen skizzieren nicht das historische Auftreten und Wirken der Propheten, sondern nur die Vorstellungen davon, welche in den einzelnen biblischen Büchern enthalten sind. Für eine Einführung in die Diskussion vgl. U. Becker, Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches, in: BThZ 21 (2004), 30–60; grundlegend: O. H. Steck, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996.

² Vgl. dazu 1 Sam 8,10–18 für die wirtschaftlichen Folgen, dazu kommt die Last der innen- und außenpolitischen Konflikte mit den Opfern an Menschenleben.

³ In diesem Zusammenhang ist zu erinnern an die besondere Bedeutung, welche die Beschneidung, die Einhaltung des Sabbats und der Speise- und Reinheitsgebote sowie die Feier der Feste in dieser Zeit erlangte.

Beginn des Königtums in Erscheinung.⁴ Da sie außerdem konkret am Königshof anzutreffen sind, möchte man annehmen, dass Prophetie und Königtum von Anfang an in gewisser Weise miteinander verbunden sind, die beiden Institutionen sich nicht zuletzt auch gegenseitig stützen. Es dürfte daher kein Zufall sein, dass die Einführung des Königtums mit prophetischer Beihilfe vor sich geht, wobei der besondere Beitrag des Propheten darin zu bestehen scheint, die göttliche Erwählung publik zu machen;⁵ das gilt nicht nur für den ersten König Saul (vgl. 1 Sam 9,15f), sondern noch mehr für David (vgl. 1 Sam 16) und in weiterer Folge besonders für Jerobeam (vgl. 1 Kön 11,29ff), insgesamt also durchwegs problematische Fälle der Thronbesteigung.⁶

Auch in der Folgezeit ist es so, dass in den Geschichtsbüchern des AT häufig im Zusammenhang mit Aktivitäten der Könige über Seher und Propheten berichtet wird. Konkret geht es dabei vielfach um Kriege, sei es, dass der König verlorenes Territorium zurück erobern will oder dass er sich der Angriffe von Feinden erwehren

muss.⁷ Solche Angriffe können freilich ein Zeichen dafür sein, dass Gott Unheil beschlossen hat, weil der König (mit seinen Ministern) seiner Aufgabe nicht gerecht wird.⁸ Im Fall eines Kriegszuges obliegt es den Propheten, dem König Auskunft darüber zu geben, ob mit der Unterstützung Gottes gerechnet werden kann.⁹ Wenn sich Feinde von außen oder Widersacher im Inneren erheben und das Königtum bedrohen, wird der Prophet entweder die Hilfe Gottes zusagen¹⁰ oder auf die Ursachen des göttlichen Zornes hinweisen und eine Änderung des Verhaltens einfordern beziehungsweise das Urteil Gottes verkünden.¹¹ Häufig geht es in diesem Fall darum, dass der Prophet heimliche oder klug eingefädelte Rechtsbrüche des Königs (beziehungsweise der Oberschicht) ans Licht bringt und anklagt. Bedeutsame Beispiele sind zum einen die skrupellose Aneignung von Urijas Frau Batseba durch König David (vgl. 2 Sam 11) oder die Beseitigung Nabots, damit König Achab in den Besitz von dessen Weinberg gelange (vgl. 1 Kön 21). Die Anklage der ganzen Oberschicht wiederum findet sich sehr deutlich im

⁴ Natan tritt auf in 2 Sam 7; 2 Sam 12 und 1 Kön 1; Gad in 1 Sam 22,5 und in 2 Sam 24. Über ihre Herkunft erfährt man nichts.

⁵ Dass sich hierin das alte Israel nur wenig vom Alten Orient unterscheidet, zeigt mit vielen Belegen der Aufsatz von M. Dietrich/W. Dietrich, Zwischen Gott und Volk. Einführung des Königtums und Auswahl des Königs nach mesopotamischer und israelitischer Anschauung, in: M. Dietrich u.a. (Hg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf.“ Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (FS. O. Loretz) (AOAT 250), Münster 1998, 215–264.

⁶ Auch in nachexilischer Zeit ist diese Vorgangsweise bekannt, denn in Neh 6,6ff wird Nehemia vorgeworfen, dass er sich mit Hilfe von Propheten zum König machen wolle. Etwas anders ist der Fall von 1 Makk 14,41, denn hier fehlte offenbar zur damaligen Zeit der bestätigende Prophet.

⁷ Vgl. zum Beispiel 1 Kön 12,22–24; 1 Kön 20,13–14.22.28; 2 Kön 6,8–23 u.a.m.

⁸ Vgl. zum Beispiel das allgemeine Urteil über die Geschichte des Nordreiches Israel in 1 Kön 17,7ff bes. 13–18; weiters 2 Kön 21,10ff; 2 Kön 22,14ff; 2 Chron 12,1–8; Jer 21,1–10; 32,1–5; 37,3–8; 38,1–7 u.a.m.

⁹ Ein besonders eindruckliches Beispiel einer solchen Befragung ist 1 Kön 22.

¹⁰ Vgl. dazu die Rolle Jesajas im so genannten syrisch-ephraimitischen Krieg (Jes 7,1–9), beziehungsweise beim Kriegszug Sanheribs gegen Jerusalem (2 Kön 19,6f 20–34.)

¹¹ Hierzu sei einfach pauschal auf die Gerichtsverkündigung in den Büchern Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia verwiesen.

Buch des Propheten Amos, aber auch bei Jesaja, Jeremia und Ezechiel.¹²

Diese kurze Skizze zeigt schon, dass Propheten zu Zeiten durchaus im Rampenlicht der Öffentlichkeit standen und aufgrund ihrer Stellung einen erheblichen Einfluss ausüben konnten. Dass es daneben freilich auch andere gab, die sich nicht mit den führenden Schichten verbanden, keine ehrenvolle Stelle innehatten oder aufgrund ihrer Lebensweise der einfacheren Bevölkerung nahe standen, bezeugt die Bibel ebenso.¹³ Aber auch sie waren weit hin bekannt ob ihrer besonderen Fähigkeiten und wurden von der Bevölkerung in allerlei Notsituation konsultiert.¹⁴ Man kann also keineswegs sagen, dass die Propheten die großen Einsamen waren, welche Gott der Alltagswelt enthoben und mit einer schrecklichen Botschaft zu den Menschen gesandt hat.¹⁵ Denn ohne einen gewissen Rückhalt in der Gesellschaft kann sich keine Institution entwickeln, auch nicht ein noch so charismatisches Prophetentum.

2. Der Prophet in der Öffentlichkeit – Formen der Kommunikation

Wenn Prophetie und Öffentlichkeit eng aufeinander bezogen sind, dann ist als

nächstes zu fragen, wie ein Prophet mit seiner Umgebung in Kontakt tritt, die Aufmerksamkeit auf sich zieht und dabei die nötige Anerkennung erwirbt, damit er weiterhin als Prophet tätig sein kann. Nur von wenigen Propheten sind uns Berufungserzählungen überliefert, und selbst von diesen gilt, dass sie kaum Berichte vom tatsächlichen Erleben, sondern vielmehr theologische Programmtexte sind.¹⁶ Sie enthalten daher auch keine Hinweise darauf, wie die Öffentlichkeit auf die Berufung reagierte. Anders ist es bei der Berufung des jungen Samuel (1 Sam 3); hier erkennt zuerst Eli, dass tatsächlich ‚der Herr‘ mit Samuel geredet hat (V.18), und in weiterer Folge auch das Volk, denn „der Herr war mit ihm und ließ keines von all seinen Worten unerfüllt“ (1 Sam 3,19). Ähnlich respektvoll spricht später Sauls Knecht vom großen Ansehen des Gottesmannes Samuel, den man daher sehr wohl wegen der entlaufenen Eselinnen befragen könne (1 Sam 9,6). Nicht minder überzeugt redet die kriegsgefangene Israelitin im Hause Naamans von den Fähigkeiten des Propheten Elischa (2 Kön 5,3). Diese Beispiele zeigen uns, dass die Öffentlichkeit nicht nur die Akzeptanz, sondern vor allem auch den Ruf eines Propheten entscheidend bestimmt; ihr kommt damit eine gewisse Kompetenz in der Unter-

¹² Als Beispiele der äußerst scharfen Sozialkritik seien genannt: Am 6,1–14; 7,10–17; 8,4–8; Mi 2,1–11; 3,1–4; Jes 3,1–15; 5,8–24; 10,1–4; Jer 5,1–9.23–30; 6,9–15; 9,1–10; Ez 8,5–18; 11,1–13; 22,23–31 u.a.m.

¹³ Da die Bibel zudem verschiedene Bezeichnungen für diese Menschen verwendet – „Gottesmann“, „Seher“, „Visionär“, „Prophet“ – darf man sich das Phänomen der Prophetie nicht zu einseitig vorstellen.

¹⁴ Vgl. dazu einige Berichte über Samuel (1 Sam 9,6ff; 1 Sam 19,18–24), Ahija von Schilo (1 Kön 14), Elia (1 Kön 17; 2 Kön 1), Elischa und die Prophetenjünger (2 Kön 2; 4–6) u.a.m.

¹⁵ Ein solches Prophetenbild wurde vor allem in der protestantischen Exegese am Ende des 19. Jhdts und in der ersten Hälfte des 20. Jhdts entwickelt; den Verlauf der Forschung hat zum Beispiel K. Schmid, *Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie*, in: ZNThG 3 (1996), 225–250 sehr gut darstellt.

¹⁶ Das gilt vor allem für Jes 6; Jer 1 und Ez 1–3.

scheidung von wahrer und falscher Prophetie zu.¹⁷

2.1 Das gesprochene Wort

Das Medium, mit dem ein Prophet der Bibel in erster Linie an die Öffentlichkeit tritt, ist das Wort, das er im Namen und Auftrag Gottes übermittelt. Da es als ein solches erkennbar sein muss, unterliegt es einem gewissen Formzwang, der sich in der Verwendung ganz bestimmter Formeln – etwa bei der Einleitung wie auch beim Abschluss – erkennen lässt.¹⁸ Diese Formeln sollen zugleich sicherstellen, dass das Wort tatsächlich einer besonderen Offenbarung entspringt, die als solche nicht mehr eigens beschrieben wird. Die bilderreiche Sprache verrät freilich noch oft, dass ein visionäres Erlebnis im Hintergrund steht. Selbst bei den tatsächlichen Visionsberichten kommt es mehr auf den Zusammenhang von dem Geschauten und der Deutung an als auf die Umstände der Schau selbst.¹⁹ Der visionäre Hintergrund wird in den düsteren Unheilsweissagungen noch gut erkennbar, wenn das kommende Geschehen, etwa der Einfall des Feindes, sehr realistisch ausgemalt (vgl. Jes 5,26–30; 10,28–34; Jer 4,23–31; 6,22–26; u.a.), beziehungsweise Jhwh's Gericht über die Feinde beschrieben wird (vgl. zum Beispiel Jes 21,1–10; 24,1–6.17–23; Jes 63,1–6; Nah 2,2–11 u.a.).

Aber bei weitem nicht alle Sprüche lassen sich aus Visionen ableiten. Viele spiegeln vielmehr ganz deutlich die eigene poetische Begabung des Propheten, wenn er zum Beispiel in Anlehnung an Redeformen des Alltags die Lebensausrichtung der Leute aufs Korn nimmt und die drohenden Folgen ausmalt. Man denke nur an die Kritik der sozialen Verhältnisse, der Rechtsprechung, der politischen Bündnisse oder auch der mangelnden Ehrfurcht im Kult.²⁰ Die Anwendung poetischer Stilmittel geschieht oft in derartiger Meisterschaft, dass sich der Spruch, das Gedicht, gleichsam unwiderstehlich im Gedächtnis der Zuhörer festkrallt; man nehme als Beispiele etwa das Weinberglied in Jes 5,1–7, das Klagelied über Jerusalem in Jes 1,21ff oder die Beschreibung des Völkersturms in Jes 17,12ff u.a.m. Gerade Jesaja ist in der Tradition immer wieder in höchsten Tönen als Dichter gerühmt worden.

Neben markanten Einzelsprüchen finden wir jedoch zahlreiche längere Texteinheiten, die sich oft mit einem Thema in der Weise auseinander setzen, dass verschiedene Stimmen zu Wort kommen. Manche Exegeten vermuten, dass diese Stücke nicht erst durch die spätere Komposition der Texte entstanden sind, sondern dass sie von Anfang an diese Gestalt hatten und vom Propheten selbst mit ver-

¹⁷ Vgl. hierzu besonders R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Minneapolis 1980. Wie diese Kompetenz auch heutzutage in Pfingstgemeinden ausgeübt wird, zeigt der Aufsatz von G. T. Sheppard, *Prophecy from Ancient Israel to Pentecostals at the End of the Modern Age*, in: SC 3 (2001), 47–70, bes. 64ff.

¹⁸ Für die formale Beschreibung prophetischer Rede vgl. die klassische Studie von C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1978.

¹⁹ Das gilt in besonderer Weise für die so genannten Assonanzvisionen, in denen der geschaut Gegenstand schon die Botschaft anklingen lässt (vgl. Am 8,1–14; Jer 1,11–12). Spätere Visionen bedürfen meist einer Deutung, die von einem Engel gegeben wird (vgl. Sach 1–6 u.a.).

²⁰ Vgl. dazu K. Koch, *Propheten/Prophetie II*, in: TRE 27 (1997), 477–499, bes. 487ff.

teilten Rollen aufgeführt wurden.²¹ Ein schönes Beispiel für ein solches Stück ist etwa die ‚Gerichtsverhandlung‘ in Jer 2,4–37. Es gibt sogar Exegeten, welche Jes 40–55 oder gar das ganze Jesajabuch als Text für eine (liturgische) Aufführung verstehen.²² Wie immer dem auch gewesen sein mag – Sicherheit können wir keine mehr gewinnen. Die Annahme hat aber den Vorteil, dass sie einen wiederholten Vortrag der einzelnen Texte durch den Propheten nahe legt und somit erklären hilft, wie die prophetischen Texte im Gedächtnis der Bevölkerung haften blieben. Darüber hinaus liefert die Hypothese ein Modell dafür, wie diese Texte auch später noch überliefert und dabei zugleich an neue Umstände angepasst werden konnten, ohne dass man sich sofort auf eine schriftliche Fixierung zurückzieht. Eine solche hätte in der Frühzeit aufgrund des geringen Prozentsatzes schreib- und lesekundiger Menschen nicht viel zur Verbreitung der prophetischen Überlieferung beigetragen.²³

2.2 Das gespielte Wort

Die Annahme, dass Propheten ihr Wort in szenischer Gestaltung öffentlich

aufgeführt haben könnten, wird noch durch den Umstand verstärkt, dass sie in einzelnen Fällen ihr Wort mit einer Handlung verbanden, die bereits den Inhalt im Voraus abbildete. Gerade die Bücher der großen Propheten sind voll von solchen Zeichenhandlungen, die sehr phantasievoll inszeniert wurden.²⁴ Einige sind so angelegt, dass sich das deutende Wort gleichsam mit Notwendigkeit aus der Handlung ergibt; in manchen Fällen unterstreicht auch die Bezeichnung des gewählten Gegenstandes die symbolische Bedeutung des Geschehens. Ein schönes Beispiel dafür ist der neue Mantel, den der Prophet Achija von Schilo vor den Augen von Jerobeam in zwölf Stücke reißt und zehn davon Jerobeam als Zeichen dafür gibt, dass Gott ihm die Herrschaft über zehn Stämme geben werde (1 Kön 1,29ff)²⁵, ein anderes ist die irdene Flasche, die Jeremia beim Scherbentor vor einigen Ältesten und Priestern zerschmettert, wobei er dazu sagt: „So spricht der Herr der Heere: Ebenso zerbreche ich dieses Volk und diese Stadt“ (Jer 19, 10f). Andere wiederum sind so fremdartig, dass die Zuseher nach einer Erklärung verlangen, welche der Prophet auch gibt; sie ist dann meist eine schockie-

²¹ Vgl. zum Beispiel J. R. Wood, *Prophecy and poetic dialogue*, in: SR 24 (1995), 309–322; L. Boadt, *The Poetry of Prophetic Persuasion: Preserving the Prophet's Persona*, in: CBQ 59 (1997), 1–21.

²² Vgl. dazu die Kommentare von K. Baltzer, *Deutero-Jesaja* (KAT 10/2), Gütersloh 1999, sowie J. D. W. Watts, *Isaiah 1–33/ Isaiah 34–66* (WBC 24/25), Waco 1985/1987.

²³ Im Allgemeinen nimmt man an, dass mindestens bis in die hellenistische Zeit nur bestimmte Kreise aus der Oberschicht, Priester, Beamte, Schreiber und vielleicht Kaufleute, des Lesens und Schreibens kundig waren. Vgl. J. Blenkinsopp, *The Social Roles of Prophets in Early Achæmenid Judah*, in: JSOT 93 (2001), 39–58, bes. 40f; H. Najman, *The Symbolic Significance of Writing in Ancient Judaism*, in: Dies. (Hg.), *The Idea of Biblical Interpretation* (FS J. Kugel), Leiden 2004, 139–173.

²⁴ Vgl. J. Krispenz, *Leben als Zeichen. Performancekunst als Deutungsmodell für prophetische Zeichenhandlungen im Alten Testament*, in: EvTh 64 (2004), 51–64; B. Lang, *Games Prophets Play. Street Theater and Symbolic Acts in Biblical Israel*, in: K. P. Köpping (Hg.), *The Games of Gods and Man. Essays in Play and Performance*, Münster 1997, 257–271.

²⁵ Die Konsonanten für die hebräische Bezeichnung des Mantels (שלמה) sind dieselben wie für den Namen Salomo!

rend ernste Botschaft, mit der nicht gerechnet wurde.

Solche Zeichenhandlungen findet man vor allem im Buch Ezechiel; da wird zum Beispiel berichtet, dass der Prophet auf Gottes Geheiß hin jegliche Trauerfeier für seine verstorbene Frau unterlassen muss, sodass die Leute fragen: „Willst du uns nicht erklären, was dein Verhalten für uns zu bedeuten hat?“ (Ez 24,15–24). Ähnlich verhält es sich, als der Prophet beladen mit dem Flüchtlingsgepäck bei Einbruch der Dunkelheit durch ein Loch in der Mauer sein Haus verlässt (Ez 12,1–16). Wieder andere stehen mit dem Leben des Propheten selbst in Verbindung, d.h. der Prophet selbst ist das Zeichen und die Erklärung seines Verhaltens ist die Botschaft. Das bekannteste Beispiel dafür ist wohl die Ehe des Propheten Hosea (vgl. Hos 1,2–9 und Hos 3,1–5), mit diesem vergleichbar ist das Gebot Gottes für Jeremia, nicht zu heiraten und keine Kinder zu haben, weil sie alle durch Schwert und Hunger umkommen werden (vgl. Jer 16,1–4). Dieser Form kommt m. E. ein großes Gewicht zu, weil sie sehr authentisch wirkt. Denn unter den Kriterien für wahre Prophetie nimmt die Übereinstimmung von Lebensweise und Verkündigung einen sehr wichtigen Platz ein. Dieses Kriterium ist nicht nur relativ einfach überprüfbar, sondern in diesem Fall sogar wesentlicher Bestandteil der Botschaft. Mit Recht sagt J. Krispenz auf heute bezogen: „Die Zeichenhandlungen selbst können die Propheten des AT unter heutigen Voraussetzungen leichter legitimieren als die Botenformel..., die Tat scheint vor dem Hintergrund einer säkularen Gesellschaft die Autorität unmittelbarer und leichter konsensfähig darzustellen, als die Berufung auf Gott, die unter

heutigen Bedingungen als bloße Behauptung von Autorität, als Anmaßung erscheinen kann.“²⁶

2.3 Das widersprochene Wort

Das authentische Leben des Propheten ist allerdings keine Garantie dafür, dass die Botschaft von der Bevölkerung angenommen wird. Für dieses merkwürdige, eigentlich unlogische Verhalten gibt es verschiedene Gründe. Ein wichtiger ist sicher dieser, dass es offenbar zu allen Zeiten auch gegenteilige prophetische Botschaften gab, sodass die Leute es sich aussuchen konnten, welcher Botschaft sie lieber folgen wollten. Dass die Wahl in der Regel auf die bequemere Botschaft fiel, kritisierte Jeremia vielfach mit scharfen Worten (vgl. Jer 5,30–31; 6,13–14; 14,13–16; 23,16–17, u.a.m.). Pointiert formulierte bereits Micha die öffentliche Erwartung an den Propheten wie folgt: „Würde einer sich nach dem Wind drehen und dir vorlügen: Ich prophezeie dir Wein und Bier!, das wäre ein Prophet für dieses Volk“ (Mi 2,11). Derselbe Micha zeigt allerdings auch auf, dass es tatsächlich Propheten gab, die der Erwartung der Leute nachgaben, weil sie dadurch ihre Einnahmen verbessern konnten (vgl. Mi 3,5–6). Selbst wenn diese Polemik überspitzt sein sollte, so macht sie dennoch darauf aufmerksam, dass Propheten immer wieder einem sehr großen Erwartungsdruck ausgesetzt waren; ihn abzuwehren bedeutete zugleich, auf raschen Erfolg und auf Anerkennung zu verzichten. Ein solcher Weg ist freilich nur möglich, wenn man sich der eigenen Position sicher ist.

Jeremia scheint jedoch in seinem Konflikt mit den Berufskollegen und den

²⁶ Krispenz, *Leben als Zeichen* (vgl. Anm 24), 63.

Priestern zeitweilig in eine Krise geraten zu sein, die ihm ausweglos erschien; das belegen zum einen die so genannten „Konfessionen“, in denen er vor Gott klagt, dass alles für die Position der Gegner spreche und er sich daher betrogen fühle (vgl. Jer 12,1f; 15,15–18; 17,14–18; 20,7f).²⁷ Ratlos ist Jeremia auch, als Hananja mit einer eindrücklichen Gegendemonstration dessen Botschaft vom Joch Babels öffentlich zunichte macht (Jer 28). Machtlos ist er schließlich, wenn Gegner selbstsicher das Eintreffen des Gotteswortes verlangen (vgl. Jer 17,16; 5,12f), denn die Verwirklichung liegt allein bei Gott.²⁸ In dieser Situation bleibt dem Propheten nichts anderes, als zu warten und die Botschaft in der Öffentlichkeit präsent zu halten für den jetzt noch nicht erkennbaren Zeitpunkt der Erfüllung. Unter diesen Umständen entsteht jene neue Form der Kommunikation zwischen Prophet und Öffentlichkeit, welche Raum und Zeit nahezu unbegrenzt zu überschreiten vermag, nämlich die schriftliche Fixierung der Botschaft (vgl. Hab 2,1–4).

2.4 Das geschriebene Wort

Mit dem Medium der Schrift kommt eine Form der Kommunikation in das Leben der Gesellschaft, die in gewisser Weise eine objektivere und dauerhaftere

Möglichkeit der Dokumentation von Äußerungen anbietet als das menschliche Gedächtnis.²⁹ Schon von Jesaja wird berichtet, dass er dieses Medium einsetzt, indem er Gottes Wort auf eine Tafel schreibt zum Zeugnis für künftige Zeiten (Jes 30,8).³⁰

Eine noch größere Bedeutung hat das geschriebene Wort im Wirken des Propheten Jeremia; es gibt ihm zum einen die Möglichkeit, den bereits nach Babylon Verschleppten eine Botschaft Gottes zu senden und damit eine ungeheure Distanz zu überwinden (vgl. Jer 29). Zum anderen kann er eine Niederschrift seiner bisherigen Verkündigung anfertigen und öffentlich an Orten verlesen lassen, die ihm verwehrt sind (vgl. Jer 36,5ff). Schriftstücke bilden auch ein wichtiges Element bei seinen Zeichenhandlungen: Beim Kauf des Ackers seines Vetters Hanamel soll der öffentlich angefertigte Vertrag als Zeugnis dafür dienen, dass es nach der Katastrophe ein neues Leben geben wird (Jer 32,6–15). Die mit Unheilsworten beschriebene Rolle wiederum, welche Seraja in Babel verlesen und anschließend mit einem Stein beschwert im Eufrat versenken soll, dient als Vorausdarstellung dafür, dass Babel auch so versinken und nicht wieder hoch kommen wird (Jer 51,59–64). In diesem Fall wird das Schriftstück ähnlich verwendet wie ein Zauberpapyrus.³¹

²⁷ Für eine Zusammenschau dieser Texte vgl. F. D. Hubmann, Stationen einer Berufung: Die „Konfessionen“ Jeremias, in: ThPQ 132 (1984), 25–39.

²⁸ Dass Gott ganz unterschiedlich handeln kann, weil er die Reaktion der Menschen abwartet, belegt Jer 18,7–10 eindrücklich. Was das allerdings für den Propheten bedeuten kann, sieht man sehr schön bei Jona, der außerhalb der Stadt vergeblich auf die Erfüllung seines Wortes wartet.

²⁹ Für eine kurze Darstellung der Bedeutung dieses Mediums vgl. J. Assmann, Die Erfindung der Schrift, in: Universitas 59 (2004), 772–791; ausführlicher: Ders., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

³⁰ Vgl. auch Jesajas vorauslaufende Dokumentation des Namens seines Kindes in Jes 8,1–4.

³¹ Der Brauch, biblische Texte für apotropäische oder magische Zwecke zu verwenden, ist bis heute verbreitet; vgl. F. van Lieburg, De bijbel als orakelboek, in: A. L. Molendijk (Hg.), Materieel Christendom, Hilversum 2003, 81–105.

Die Beispiele zeigen, dass das Medium der Schrift der Prophetie einen ganz neuen Zugang zur Öffentlichkeit ermöglicht, weil es den Kreis der Adressaten über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg vergrößert. Inwiefern sich dadurch auch die Prophetie selbst verändert, ist als Nächstes kurz zu bedenken.

3. Die entgrenzte Prophetie – Chancen und Gefahren

Die Erzählung von Jer 36 lehrt als erstes, dass eine verschriftlichte Verkündigung insofern vom Propheten unabhängig wird, als sie von jedem, der des Lesens kundig ist, vorgetragen werden kann. Das bedeutet, dass die Zuhörer nicht mehr direkt mit dem Propheten in Verbindung stehen und daher seine Autorschaft auch nicht mehr selbst überprüfen können. In weiterer Folge ergibt sich daraus die Möglichkeit, dem Propheten Texte zuzuschreiben, die gar nicht von ihm stammen. Was das im Einzelnen bedeutet, kann man sich leicht anhand der Prophetenbücher vor Augen führen. Wenn als erwiesen gilt, dass die Bücher der Propheten erst in (nach-) exilischer Zeit verfasst wurden und zudem vieles enthalten, was nicht von dem in der Überschrift des Buches genannten Propheten stammt, sind offenbar solche Schreiber am Werk gewesen, als deren erster nach Jer 36 eben Baruch gelten kann.³²

Die nach Jeremias Diktat angefertigte Rolle ist zunächst wohl nur als ein Skript zu verstehen, das Baruch in dieser besonderen Situation befähigen sollte, die bisherige Verkündigung Jeremias allen Leuten genau zu Gehör zu bringen, damit sie ‚vielleicht umkehren‘ (Jer 36,6f). Die schriftliche Form sollte die Unverfälschtheit der Worte unterstreichen und die Wiederholung ermöglichen, aber eine Unveränderlichkeit beanspruchte sie noch nicht. Denn nach der Zerstörung der Rolle diktiert Jeremia auf Geheiß Gottes die früheren Worte erneut, wobei es heißt: „Ihnen wurden noch viele ähnliche Worte hinzugefügt“ (Jer 36,32). Ähnlich darf man sich wohl auch die Entstehung der anderen Prophetenbücher vorstellen.³³ Die Frage dabei ist freilich: Wie lange kann dieser Prozess der Fortschreibung weiter gehen? Wann ist die Grenze erreicht?

Da die prophetische Verkündigung beansprucht, richtungweisendes Wort Gottes zu sein, musste sich im Zusammenhang mit ihrer Niederschrift irgendwann die Frage stellen, in welchem Verhältnis dieses Wort zu der von Mose vermittelten Tora steht. Wenn Letztere aber die Identität stiftende Basis für das nachexilische Gottesvolk zu sein beansprucht, welche nicht nur den Neuanfang ermöglicht, sondern auch die Diaspora an Jerusalem bindet,³⁴ dann muss sich auch die prophetische Überlieferung dieser Basis unterordnen³⁵ und ihre Intentionen unterstützen.

³² Diese Schreiber machen gleichsam sich selbst zu Propheten. Dem entspricht umgekehrt die Tradition, dass auch die so genannten Geschichtsbücher von Propheten verfasst wurden; sie hat ihren Anhaltspunkt in 1 Chron 29,29 und 2 Chron 9, 29 und wurde später noch ausgedehnt.

³³ Vgl. dazu O. H. Steck, *Prophetenbücher* (s. Anm. 1), besonders den zweiten Teil: *Prophetische Prophetenauslegung*, 127ff.

³⁴ Zur Unterstützung dieser Sichtweise wird man auf Neh 8,1–12, sowie Neh 9–10 verweisen können.

³⁵ Die Unterordnung der Prophetie unter Mose ist in der Tora mehrfach ausgesprochen; vgl. Num 12,1–9; Dtn 18,9–22; 34,10–12.

Tatsächlich ist es so, dass die Prophetenbücher mehr oder weniger ausdrücklich so gestaltet sind, dass die Ankündigung des Gerichts nicht das letzte Wort ist, sondern vielmehr der Neubeginn danach.³⁶ Hand in Hand geht damit freilich eine gewisse Vereinheitlichung der prophetischen Überlieferung wie auch des Prophetenbildes.³⁷ Man wird daher annehmen dürfen, dass die Einbindung der prophetischen Verkündigung in den Prozess der nachexilischen Neukonstituierung die vorläufige Grenze, wenn auch nicht das Ende der Fortschreibung war. Damit verbunden wären die Anfänge eines prophetischen Kanons.

Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob neben der in ‚Buchform‘ vorliegenden Prophetie auch noch eine aktuelle existierte und welcher Spielraum ihr blieb. Zwar behauptet die jüdische Tradition, dass die Prophetie seit Maleachi verstummt sei, beziehungsweise sich nun anders als früher äußere,³⁸ aber es besteht kein Grund zur Annahme, dass es keine Propheten mehr gab. Tatsächlich findet man sowohl in biblischen wie in auch außerbiblischen Quellen zahlreiche Belege dafür, dass Propheten auftraten, im Namen Gottes predigten, Träume deuteten,

in Zungen redeten und kommende Ereignisse ankündigten.³⁹ Die wichtigste biblische Quelle ist natürlich das Neue Testament;⁴⁰ in diesem wird nicht nur Johannes der Täufer als Prophet betrachtet (vgl. Mt 11,7–10; 14,5; Mk 11,32; Lk 1,76; u.ö.), sondern auch Jesus (Mt 21,11.46; Mk 6,15; Lk 7,16; Joh 4,19; 6,14; u.ö.). Darüber hinaus ist häufig in den Paulusbriefen von prophetischen Charismen die Rede (vgl. Röm 12,6; 1 Kor 11,2–16; 12–14; 1 Thess 5,20; u.ö.). In der Apostelgeschichte werden einige Propheten namentlich genannt und ihre Weissagungen beschrieben (Apg 11,28; 15,32 und 21,11). Prophetie in schriftlicher Form liegt uns aber nur in der Offenbarung des Johannes vor. Von den urchristlichen Schriften sind vor allem die *Didache* und der *Hirt des Hermas* zu nennen; beide wissen um die Bedeutung der Prophetie für die Gemeinde, kennen aber auch das Problem der falschen Propheten (vgl. *Did* 11,1–3.7; *Herm* mand XI,1–17). Aus all diesen Belegen wird ersichtlich, dass die Erscheinungsweise der Prophetie offenbar sehr vielfältig war, aber die Wirkung blieb zeitlich sehr begrenzt und daher eher gering. Letztlich hat das mit der Frage zu tun, ob und in welchem Maß in der Gesellschaft Bedingungen herrschen,

³⁶ Am klarsten ist diese Struktur im Buch Ezechiel verwirklicht, aber auch die anderen Bücher stehen dem nicht viel nach! Vgl. Hos 14,2–9; Joel 3–4; Am 9,11–15; Mi 7,8–20; Zef 3,9–20; u.a.m.

³⁷ Das macht sich insofern deutlich bemerkbar, als die konkrete Verkündigungssituation mehr oder weniger verschwindet, sodass zum Beispiel die Kritik am sozialen und religiösen Fehlverhalten eine allgemeine und zeitlose Gültigkeit bekommt. Dasselbe gilt von den Lebensumständen des Propheten, von denen man praktisch nichts erfährt. Der Prophet ist nur mehr durch die Verkündigung greifbar.

³⁸ Vgl. dazu *Ch. Safran*, Propheten/Prophetie III. Im Judentum, in: TRE 27 (1997), 499–503. Hier wird nicht nur gezeigt, dass die Prophetie ganz der Tora unterstellt wird, sondern auch, dass der prophetische Geist sich mehr und mehr mit der Schriftauslegung der Rabbinen äußert.

³⁹ Der wichtigste außerbiblische Zeuge ist Josephus Flavius, der in seinen Schriften nicht nur von verschiedenen (falschen) Propheten berichtet (Bell VI,285–288; Ant XX,169–172; u.a.) sondern auch vom Hohenpriester Hyrkan (Ant XIII,299) wie auch von sich selbst sagt, dass er die Gabe der Zukunftsdeutung besitzt – vgl. dazu *K. Koch*, Propheten/Prophetie II (s. Anm.20), 494f.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden vor allem *G. Dautzenberg*, Propheten/Prophetie IV. Neues Testament und alte Kirche, in: TRE 27 (1997), 503–519.

welche ein Bedürfnis nach Prophetie fördern oder verhindern.⁴¹

Prophetie in schriftlicher Form kam weiterhin vor allem dadurch zustande, dass bestimmte Kreise – angeregt durch die Bedrängnisse ihrer Zeit – begannen, die in den Prophetenbüchern enthaltenen und noch ausstehenden Erwartungen eines göttlichen Eingreifens als unmittelbar bevorstehend zu beschreiben und auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen zu konkretisieren. Auf diesem Boden stehen nicht nur die Auslegungen prophetischer Schriften in Qumran,⁴² sondern auch die zahlreichen apokalyptischen Schriften, angefangen von den noch in biblischer Zeit entstandenen⁴³ bis hin zu den gegenwärtigen. In diesem Schrifttum erreicht die Prophetie zweifellos ihre größte Verbreitung und Wirkung. Zugleich aber zeigt dieses Schrifttum sehr deutlich, dass gerade die prophetischen Bücher der Bibel für sich genommen eine ganz eigene Dynamik entfalten können. Denn die ursprünglich zur gemeinschaftlichen Ermutigung und Erneuerung geschaffenen Schriften können – selektiv wahrgenommen und verzerrt interpretiert – auch genau das Gegenteil bewirken und zu Spaltung und Bildung von Sekten oder neuen Religionen führen. Die Geschichte liefert dafür – von frühester Zeit an bis in die Gegenwart – unzählige Beispiele; die wichtigsten sind sicher das Christentum und der Islam. Es

ist daher auch nicht überraschend, dass gerade im Christentum die prophetische Literatur des AT für eine Begründung und Erläuterung des neuen Handelns Gottes durch Jesus als den Christus eine ganz besondere Rolle spielt.

4. Ausblick – Prophetie heute?

Immer wieder wird die Frage gestellt: Gibt es heute noch Prophetie/Propheten? Eine schnelle Antwort kann nicht gegeben werden, aber Richtlinien lassen sich andeuten für den christlichen Bereich in Europa.⁴⁴ Unter dieser Einschränkung kann man sagen, dass prophetische Begabung gewiss dann und wann auftritt und in konkrete Situationen hineinspricht. Solche aktuelle Prophetie hat – umständehalber – in der Regel einen zeitlich und räumlich begrenzten Wirkungskreis und unterliegt in jedem Fall den in Bibel und Tradition vorliegenden Kriterien. Zu diesen gehört die Integrität des Verkünders, ein die Gemeinschaft der Gläubigen festigender oder aufrüttelnder Inhalt, die Fürbitte bei Gott, wenn Unheil droht, und die Uneigennützigkeit der Tätigkeit;⁴⁵ Letztere bringt der Hirt des Hermas treffend so auf den Punkt: „Kann vielleicht ein göttlicher Geist Honorar kassieren und dann prophezeien? Es ist ausgeschlossen, dass ein Prophet Gottes das tut...“ (Herm. mand. XI,12).

⁴¹ Der Bereich der Antike ist sehr gut dargestellt in: M. Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager* (stw 1316), Frankfurt a.M. 1997.

⁴² Die bekanntesten sind 1QpHab und 4QpNah.

⁴³ Hier ist an das reichhaltige außerkanonische Schrifttum zu denken, insbesondere an die so genannten Apokalypsen und Testamente.

⁴⁴ Diese Einschränkung ist unbedingt zu machen, weil es in anderen Teilen der Welt ganz andere gesellschaftliche Bedingungen für das Auftreten von Propheten im weitesten Sinn gibt.

⁴⁵ Belege wurden im Laufe der Darlegung schon genannt; für die Fürbitte ist zu verweisen auf Jer 27,18; Ez 13,5; die Vorbilder sind Mose und Samuel (Jer 15,1; vgl. Ex 32,11–14.30–35; Dtn 9,18–20; Ps 99,6). Ein Prophet also, der keine Scheu hat, Unheil anzukündigen, ist ein falscher Prophet.

Aus aktueller Prophetie kann, wie oben gezeigt, schriftliche Prophetie werden, und sie muss es sogar, wenn sie eine dauerhafte Wirkung in der Öffentlichkeit erreichen will. Der Urgrund einer christli-

Weiterführende Literatur:

Reinhard G. Kratz, *Die Propheten Israels*, München 2003.

Odil H. Steck, *Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche* (BThSt 42), Neukirchen-Vluyn 2001.

Joseph Blenkinsopp, *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart 1998.

Klaus Koch, *Die Profeten I/II*, Stuttgart 1995/1988.

Besonders hingewiesen sei auf die Zeitschrift: *Welt und Umwelt der Bibel* Heft 4/2004: „Prophetie und Zukunftsvisionen“, Kath. Bibelwerk Stuttgart.

chen schriftlichen Prophetie liegt zweifellos in Jesus von Nazareth und seiner Verkündigung des Reiches Gottes. Durch ihre Verschriftlichung wird sie im Verein mit der schon vorliegenden schriftlichen Prophetie zum Maßstab (Kanon) aller weiteren prophetischen Äußerungen, sei es aktueller oder auch schriftlicher Art. Dabei ist im einzelnen insofern an eine dynamische Wechselwirkung zu denken, als durch eine radikale Verwirklichung der Botschaft Jesu aktuelle prophetische Lebensformen entstehen und diese wiederum eine theologische Auseinandersetzung auslösen, welche durch den Bezug auf den schriftlichen Kanon zu prophetischen Neufor-

mulierungen der Grundbotschaft führt. Im Blick auf die Kirchen- und Theologiegeschichte sagt daher Kardinal Ratzinger, eine Einsicht von H. U. von Balthasar aufgreifend, „dass hinter den großen Theologen immer irgendwo ein Prophet steht. Augustinus ist undenkbar ohne die Begegnung mit dem Mönchtum, besonders Antonius... Thomas von Aquin wiederum ist undenkbar ohne Dominikus, ohne das vorhergehende Charisma der Evangelisierung, das in ihm aufbricht.“⁴⁶ Die Schlussfolgerung daraus jedoch, dass „wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn (...) nicht prophetisch ist“ und „(...) nur wirklich lebendige Theologie (wird), wenn sie von einem prophetischen Impuls angeschoben und erleuchtet ist“⁴⁷, ermutigt sicher jene nicht, die einfach brav „mit Tinte“ (Jer 36,18) schreiben wie Baruch. Mit Sicherheit aber wird die Geschichte ans Licht bringen, ob auch hinter den heutigen großen Theologen ein Prophet gestanden ist, und wer es war, der sie ‚angeschoben‘ hat.

Der Autor: Dr. Franz Hubmann, geb. 1944 in Mellach, ist Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Veröffentlichungen u.a.: *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21*, Würzburg 1978; *Ezechiel 37,1–14 in der neueren Forschung*, in: I. Fischer/U. Rapp/J. Schiller (Hg.), *Auf den Spuren des schriftgelehrten Weisen* (FS J. Marböck) (BZAW 331), Berlin 2003, 111–128; *Bibelauslegung im Wandel*, in: *ThPQ* 149 (2001) 125–135.

⁴⁶ Das Problem der christlichen Prophetie. Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Josef Kardinal Ratzinger, in: *IkaZ* 28 (1999), 177–188; Zitat 182; es folgen dort weitere Beispiele.

⁴⁷ Das Problem der christlichen Prophetie (s. Anm. 45), 183.

Birgit Jeggle-Merz

„Die Kirche ist immer eine Kirche der Gegenwart“ (Johannes Paul II.)

Zur Feier der Liturgie in unseren Zeiten

◆ Bei der Feier von Kasualien oder etwa zur Bewältigung großer Katastrophen greift auch eine über die kirchlichen Kernschichten hinausgehende Öffentlichkeit auf den Ritualschatz der Kirchen zurück. Liturgie als Öffentlichkeitsarbeit? Die Autorin, Liturgiewissenschaftlerin an der Universität Freiburg/Breisgau, zeigt, dass dem Wesen der Liturgie entsprechend die herkömmliche Rede von „Gottesdienstbesuchern“ verfehlt ist und Liturgie eigentlich kein „Publikum“ hat. Darauf aufbauend skizziert sie, wie Gottesdienste als öffentlicher Selbstvollzug von Kirche dennoch in jede Zeit hinein ein missionarisches Angebot für Suchende darstellen können. (Redaktion)

1. Den Glauben anbieten ...

Die katholischen Bischöfe Frankreichs verfassten im Jahr 1996 einen Brief an die Katholiken ihres Landes unter dem Titel „*Proposer la foi dans la société actuelle*“: „Den Glauben anbieten in heutiger Gesellschaft“¹ – so die deutsche Übersetzung. Der Gesamttenor dieses Briefes hebt sich wohlthuend von dem „Chor mancher Kulturverfallstheoretiker“² ab, die der Kirche und ihren gottesdienstlichen Vollzügen in nachchristlicher Gesellschaft – zumindest in derzeitiger Gestalt – kaum noch eine reelle Überlebenschance einräumen. Die Diskussion um die rechte Feier der Liturgie angesichts der gegebenen Zeitströmungen

scheint verhärtet in der Spannung zwischen „Rückzug auf den heiligen Rest“ und „Anbiederung an den Zeitgeist“.³ Nun lässt sich kaum übersehen, dass sich der kulturstiftende und kulturtransformierende Einfluss von Religion und Kirche auf die Gesellschaft gegenüber vergangenen Jahrhunderten gewandelt hat – die verschwindend geringe Präsenz christlichen Glaubens und gottesdienstlichen Feierns in den Massenmedien ist hinreichender Indikator –, doch genau in dieser Situation geben die französischen Bischöfe zu bedenken, dass das „Wissen um das Ausmaß der Schwierigkeiten“ nicht immer ein guter Ratgeber sei. Im Gegenteil: Sie „meinen, dass die heutige Zeit für die Verkün-

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996. (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000.

² M. Klöckener, Zukunftsperspektiven: Gottesdienst als kulturelles Phänomen – eine katholische Betrachtung, in: H. Kerner, Gottesdienst und Kultur. Zukunftsperspektiven, Leipzig 2004, 17–61, hier 30.

³ Vgl. B. Jeggle-Merz, Zwischen „Ausverkauf“ und „Rigorismus“. Zur Chance gottesdienstlicher Feiern in nachchristlicher Gesellschaft, in: Diakonia 35 (2004), 82–87.

digung des Evangeliums nicht weniger günstig ist als die vergangenen Zeiten unserer Geschichte“⁴. Die Situation der Krise müsse geradezu anspornen, zu den Quellen des Glaubens vorzudringen, um noch entschiedener und radikaler Jüngerin und Jünger, Zeugin und Zeuge des Gottes Jesu Christi zu werden. Nicht ein kulturelles oder gesellschaftliches Kontrastprogramm müsse Kirche bieten, sondern die Kraft des Evangeliums zur Erneuerung aufzeigen.⁵

Verschließen die Bischöfe die Augen vor den Realitäten? Wird die glaubensfeindliche Umwelt, in der sich Kirche und Gottesdienst ereignen, zu wenig ernstgenommen? Wie soll den Ansprüchen und Erwartungen einer multikulturellen Gesellschaft begegnet werden, die Kirche in erster Linie als Dienstleistungsunternehmen verstehen möchte, das sich den Bedürfnissen seiner ‚Kunden‘ oder seines ‚Publikums‘ – um den Titel dieses Themenheftes aufzugreifen – je neu anpassen sollte?⁶ Genau in dieser Situation des Umbruchs ermutigen die französischen Bischöfe dazu, weder zu resignieren noch sich aus Panik zu Überreaktionen verleiten zu lassen, sondern im Gegenteil aus den Quellen des Glaubens zu schöpfen, um den vielen, die auf der Suche nach dem Sinn des Lebens sind, die Begegnung mit dem Evangelium zu ermöglichen. Eine

solche „Ermöglichung der Begegnung mit dem Evangelium“ stellt an vorrangiger Stelle das gottesdienstliche Leben der Kirche dar⁷, das im Raum der Öffentlichkeit geschieht und jedem – sei er Mitfeiernder oder vorsichtiger Beobachter – das Angebot macht, in die Feier der Erlösung einzutreten.

2. Liturgie der Kirche: Feier des Glaubens und Vorausschau auf das endgültige Heil

Wir wollen zunächst einmal jeden Kulturpessimismus zur Seite legen und der Spur der Bischöfe zu folgen versuchen. Das bedeutet: An erster Stelle gilt es, sich bewusst zu werden, dass dieser Gott, von dem die Bibel Zeugnis ablegt, ein in der Geschichte an den Menschen Handelnder ist. Er ist der Gott, der das Heil der Menschen will, immer und immer wieder aufs Neue. Auch heute. Der vorzüglichste Ort der Erfahrung der Hinwendung Gottes zu den Menschen ist die liturgische Feier der Kirche, denn hier werden in der Wirklichkeit des Mysteriums die Heilstaten Gottes Gegenwart, so dass der in der Kirche lebende Christ je und je Zeitgenosse dieses Handelns Gottes werden kann. Hier ist wirkmächtige Begegnung von Gott und Mensch möglich.

⁴ Den Glauben anbieten (s. Anm. 1), 15f.

⁵ Vgl. Den Glauben anbieten (s. Anm. 1), 20. – Vgl. dazu auch K.-H. Bieritz, Zwischen ‚Verbiederung‘ und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont, in: WzM 48 (1996) 488–501.

⁶ Diese Forderung der Umwandlung von Kirche nach den Prinzipien eines Dienstleistungsunternehmens wird auch innerkirchlich immer wieder erhoben. Der prominenteste Vertreter dieser Richtung ist der Religionssoziologe Michael N. Ebertz (vgl. z.B. Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg u.a., 3., durchgesehene und aktualisierte Aufl. 1999 [siehe dort Kap. 3: Von der Überzeugungskirche zur Kirche als Dienstleistungsorganisation 83–97]) – Vgl. auch das Themenheft „Liturgie als religiöse Dienstleistung“, ThPQ 150 (2002), Heft 2.

⁷ Vgl. SC 7,3: Jede liturgische Feier ist eine heilige Handlung, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“.

Diese Spur – bei der Besinnung auf die Wurzeln zu beginnen – ist keineswegs neu. Schon die liturgische Bewegung der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts war unter dem Motto „Ad fontes“ angetreten, um aus den Quellen des Glaubens, genauer aus dem Geist der Liturgie, das kirchliche Leben zu erneuern.⁸ Die Erfahrungen damaliger Zeit ermutigen: Pius XII. bezeichnete diese Erneuerung aus dem Geist der Liturgie als ein „Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“.⁹ Über den seinerzeit zu verzeichnenden Ruck, der die Kirche erfasste, lässt sich nur noch staunen. So wie damals drängen die Zeichen der Zeit auch heute wieder dazu, folgender Frage nachzugehen: Was geschieht in der Feier der Liturgie so Grundlegendes, Kraftvermittelndes, Heilbringendes, das dieses Handeln so herausragen lässt?

Ganz anders der Ansatz, der zunächst fragt: Was wollen die Leute denn? Was kommt gut an? Was ist gerade modern? Nicht dass gleichgültig oder zweitrangig wäre, auf welche Weise die Menschen heutiger Zeit erreichbar sind, doch vor all diesen Überlegungen sollte geklärt sein, was die Liturgie der Kirche aus ihrem Wesen heraus sein will. Erst daran können sich Gedanken anschließen, wie ein möglicher Hiatus zwischen der Liturgie und den Menschen des beginnenden dritten Jahrtausends geschlossen werden kann.

2.1 Liturgie als ‚Aktionsgemeinschaft von Gott und Mensch‘

Will man den Part der Gemeinde, des Volkes oder der Gläubigen im Rahmen der

Liturgie benennen, so ist häufig von „Gottesdienstbesuchern“ die Rede. Nimmt man dieses Wort ernst, so lässt sich schließen, dass hier eine Gruppe beschrieben wird, welche die „Veranstaltung“ Gottesdienst „besucht“. Ähnlich den Besuchern einer Aufführung im Theater wird von ihnen in erster Linie – so legt die Wortwahl zumindest nahe – ein gewisses Interesse an dem Dargebrachten und ein inneres Mitgehen mit der gebotenen Veranstaltung erwartet, jedoch nur in eingeschränktem Maße ein aktives Mittun. Diese Gruppe der „Besucher“ ist damit klar unterschieden von der Gruppe der Akteure, welche die Veranstaltung (für die Besucher) durchführen. Bleibt man streng im Bild (und der damit durch Sprache hergestellten Wirklichkeit), so ist der gedankliche Schritt vom Gottesdienstbesucher zum „Publikum“ und zum bedarfsorientierten Angebot Gottesdienst nicht weit. Der Blick auf das Wesen christlichen Gottesdienstes jedoch verrät, dass die hier gelegte Fährte in eine falsche Richtung führt.

Im „Grundriss Liturgie“¹⁰, einem kleinen Handbuch über die Liturgie der Kirche, das über Jahrzehnte in verschiedenen Ausgaben und zahlreichen Auflagen erschien, beschreibt *Adolf Adam* die Liturgie als „Aktionsgemeinschaft des Hohenpriesters Jesus Christus und seiner Kirche zur Heiligung des Menschen und zur Verherrlichung des himmlischen Vaters“¹¹.

Der Begriff „Aktionsgemeinschaft“ überrascht auf den ersten Blick. Sieht man davon ab, dass die Verwendung des Terminus „Aktion“ an den Sprachgebrauch der

⁸ Vgl. z.B. die Aufsatzsammlung: *I. Herwegen*, *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf 1920.

⁹ Die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils machten sich diese Einschätzung des Papstes in SC 43 zu eigen.

¹⁰ Zuletzt erschienen als Neuauflage in der Reihe Akzente: *A. Adam*, *Grundriss Liturgie*. Freiburg 1998.

¹¹ *Adam*, *Grundriss Liturgie* (s. Anm. 10), 13.

70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts erinnert, so wird hier doch Folgendes eingefangen: Liturgie geschieht nicht zuerst aus menschlichem Bemühen, sondern in gemeinsamem Handeln von Jesus Christus und der Kirche. Liturgie ist kein geschuldeter Kult, einer fernen Gottheit dargebracht von einer eigens dazu beauftragten Personengruppe, sondern zunächst Vollzug des priesterlichen Dienstes Christi selbst. Er ist das primäre Subjekt der Liturgie. Doch vollzieht Christus die Liturgie – als Fortwirken der Erlösung, die Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist vollzogen hat – nicht allein, sondern zusammen mit seinem Leib und durch seinen Leib, die Kirche, die so zum sekundären Subjekt der Liturgie wird.¹² Die Liturgie ist somit der Ort, an dem die Kirche unmittelbar am Heilswerk des Herrn Anteil nimmt. Gemeint ist nicht, dass die Kirche, die Gemeinschaft aller Christgläubigen also, lediglich an den Wirkungen der in der Geschichte datierbaren Heilstaten partizipiere, nein weit mehr: Sie ist – in mysterio – mit Christus diesen Heilstaten gleichzeitig.

Die Liturgie ist daher als Weg zu verstehen, in die Bewegung der Erlösung je neu einzutreten und diese Erlösung zu feiern in der Erwartung endgültiger Erfüllung und Vollendung.¹³ Wenn Menschen zusammen kommen, um im Glauben das Heilshandeln Gottes zu feiern, werden sie hineingenommen in dieses Heil selbst, es ereignet sich wieder und wieder in ihrem Leben. Heil ist somit nicht ein Ereignis in einer fernen Vergangenheit oder in noch

unerreichter Zukunft, sondern ein Ereignis der Gegenwart als Vorausschau auf das endzeitliche Reich Gottes. Der so durch die Feier der Heilsmysterien geheiligte Mensch kann im Grunde kaum anders, als Gott ob seiner Taten zu verherrlichen und ihn zu loben.

Der oder die, von dem und von der so oft als „Gottesdienstbesucher“ gesprochen wird, ist somit ein/e Mithandelnde/r. Sicher, Kirche ist nur als gegliederte Gemeinschaft Subjekt der Liturgie, das heißt, nur wenn in ihr jeder all das und nur das tut, was seiner Funktion im Leibe Christi entspricht, verwirklicht sich auch das Wesen der Liturgie (SC 28) doch gerade dieses Wesen der Liturgie „verlangt“ – so formulierten die Konzilsväter – die volle, bewusste und tätige Teilnahme, zu der die Gläubigen „kraft Taufe berechtigt und verpflichtet“ sind (SC 14). „*Participatio actiosa*“ – das Leitwort der Liturgischen Erneuerung, seit Pius X. dies im Motu proprio „*Tra le sollecitudini*“ aus dem Jahr 1903 programmatisch formulierte – versteht die Teilnahme aller Mitfeiernden als *Dienst*, das gottesdienstliche Geschehen sinnentsprechend mit zu vollziehen und – so weit erforderlich – darüber hinaus einen besonderen Dienst (als Lektor/in, Kantor/in, Psalmist/in, Ministrant/in, Organist/in, Messner/in oder eben als Leiter oder Vorsteher) im Rahmen der Liturgie zu übernehmen.

Recht besehen gibt es in einem Gottesdienst kein Publikum, keine Zuschauer, keine Besucher. Aber es gibt Suchende, Fragende, Zweifelnde, Beobachtende. All

¹² Bereits Pius XII. stellte klar, dass die Gläubigen unverzichtbare und gleichwertige Glieder am mystischen Leib Christi und deshalb auch als Träger der Liturgie zu verstehen sind (*Mystici corporis*: Rundschreiben über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in ihm [vom 29.06.1943] n. 86).

¹³ Vgl. R. F. Taft, Die Theologie der Liturgie des Stundengebetes, in: HLD 56 (2002), 72–82.

diesen gilt der Anruf Gottes und die Einladung, seinem Wort zu folgen.¹⁴

2.2 Liturgie als rituelle Kommunikation

Liturgie wurde beschrieben als Weg, je neu in die Erlösung einzutreten, doch: Wie geschieht dieser Eintritt in die Erlösung? Wie gewinnt dieses Geschehen Gestalt?

Um einen Zugang vom Gehalt zur Gestalt der Liturgie zu finden, ist die Liturgie als ein Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Entsprechend der Struktur von Schöpfung und Erlösung ist auch das liturgische Geschehen dynamisch-dialogisch: Weil Menschen in der Liturgie die Zuwendung Gottes – das heißt seine Gegenwart und Wirkkraft – erfahren, können sie auf seine Zuwendung antworten. Liturgie ist ein Tun in der Dynamik von Anruf und Antwort. Grundakt dieses Kommunikationsprozesses ist das Gedenken, die „Anamnese“: Im lobpreisenden Gedenken wird das Heilshandeln Gottes an den Menschen wirkmächtige Gegenwart. Die Liturgie ist „kultischer, rituell geformter Selbstvollzug nach innen und Selbstdarstellung nach außen sowie gemeinschaftsstiftendes und gemeinschaftsstärkendes Handeln in der

transzendentalen Hinwendung zum Gott Jesu Christi“.¹⁵

Dieses Kommunikationsgeschehen – sei es als „Dialog zwischen Gott und Mensch“ (E. J. Lengeling) oder als „Heiliger Austausch“ (Pius XI.) gefasst – geschieht mittels Sprache, Texten und Gesängen, Gesten, Zeichen und Symbolen, mittels Riten und Ritualen also, die zum Gesamtgeschehen „Gottesdienst“ komponiert sind. „Die meisten der in der Liturgie verwendeten Zeichen und Symbole, Riten, Texte und Gesänge sind weniger mit der Offenbarung gegebene unveränderliche Wahrheiten als vielmehr Ausdruck einer bestimmten Kultur, einer Art des Denkens und Handelns, Ausdruck überlieferter Konzepte von Sinnstiftung, die sich in der Gegenwart je neu zu bewähren haben und auf Zukunft hin zu entwerfen sind.“¹⁶ Wenn die Konzilsväter in der Liturgiekonstitution eine „allgemeine Erneuerung der Liturgie“ in Auftrag gaben, so zollten sie damit diesem Wissen Rechnung. Dabei war diese Erneuerung eindeutig pastoral orientiert: Jede Veränderung der rituellen Vollzugsgestalt sollte den mitfeiernden Gläubigen dazu verhelfen, „in der heiligen Liturgie die Fülle der Gnaden mit größerer Sicherheit“ zu erlangen (SC 21). Die Riten, Zeichen und Symbole sind kein überflüssi-

¹⁴ W. Haunerland (Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden, in: Gd 34 [2000] 185–87) gibt zu bedenken, dass neben aktiven Trägern der Liturgie in unseren Gottesdiensten durchaus auch mit schlichten „Besuchern“ zu rechnen ist. Es soll gar nicht bestritten werden, dass es auch „Gäste“ gibt, die im Grunde von den gottesdienstlichen Vollzügen weit entfernt sind, doch hier soll gerade auch diese „Gruppe“ bewusst als am Kommunikationsgeschehen Gottesdienst Teilnehmende verstanden werden, die zwar u.U. „nur“ beobachten oder sich kritisch distanzieren, dennoch aber von Gott Angesprochene sind. Es wird bewusst mit der Möglichkeit gerechnet, dass das Angesprochenwerden sie „wandelt“.

¹⁵ Klöckener, Zukunftsperspektiven: Gottesdienst als kulturelles Phänomen (s. Anm. 2), 19. – Forschungen zu den sog. „rituell studies“ finden in Europa hauptsächlich durch die Niederländer P. Post, G. Lukken und deren Mitarbeiter statt. Vgl. zusammenfassend: P. Post, Interference and Intuition. On the Characteristic Nature of Research Design in Liturgical Studies, in: QuLi/Studies in Liturgy 81 (2000), 48–65.

¹⁶ Klöckener, Zukunftsperspektiven: Gottesdienst als kulturelles Phänomen (s. Anm. 2), 19.

ger Zierrat – so lässt sich schließen –, sondern verleihen dem Gehalt des Gefeierten Gestalt und ermöglichen dem Menschen damit den Eintritt in die Feier des Erlösungsgeschehens.

Die jüngsten Diskussionen um das Für und Wider der Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanums zeigen, wie sensibel dieser Bereich der symbolisch-rituellen Kommunikation in der Liturgie ist: „Im Ritual können die Menschen in sich gehen, ihr Leben ausdrücken, mit den Symbolen des Glaubens verbinden, für Gott öffnen und durch seine Gnade zur Heilsgeschichte werden lassen – all dies in Lobpreis und Dank.“¹⁷ Das je persönliche Leben mit all seinen Höhen und Tiefen, Fragen, Anfeindungen und Zweifeln auf der einen Seite und die Feier des Mysteriums auf der anderen Seite sind also keine Gegensätze, sondern greifen ineinander. In der Liturgie erhält der Einzelne die Möglichkeit, seine eigenen Erfahrungen im Erfahrungsraum der Kirche aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu deuten und darüber hinaus ggf. zu wandeln angesichts der Zusage des Reiches Gottes. Im gleichen Maße ist Liturgie nie allein Feier des Einzelnen oder für den Einzelnen, sondern immer Handlung der Kirche selbst und damit kein privates Tun. Es ist immer die ganze Kirche, das ganze Volk Gottes, geeint und geordnet unter der Leitung des Bischofs, die Liturgie feiert. Dies gilt auch, wenn nicht immer der Bischof anwesend ist: Er ist der erste Liturge seiner Diözese. In diesem Sinn ist – insbesondere gilt dies

für die Feier der sonntäglichen Eucharistie – jede Liturgie Handlung und Darstellung der Kirche selbst. Oder mit anderen Worten: Ihrem Wesen nach ist Liturgie „eine Epiphanie der Kirche“¹⁸.

Aber: Greifen diese Überlegungen auch für den Menschen des gerade angebrochenen 3. Jahrtausends? Ist es dem Suchenden, Fragenden, Zweifelnden, Beobachtenden, dem, der versucht, Christ zu sein, überhaupt noch möglich, an dem Symbolsystem des Gottesdienstes der Kirche teilzunehmen? Ist die rituelle Kommunikation in der Liturgie nicht zu fremd geworden?

Wie jedes Ritual lebt auch die Liturgie von der steten Übung. Durch schlichtes Dabeisein wird es erlernt, durch Mit tun entfaltet es seine Kraft. Für die Gemeinden ergibt sich daraus ein klarer Auftrag: Sie sollten bewusst zur Mitfeier einladen und auch jene, die mit den liturgischen Vollzügen noch nicht so vertraut sind, in ihre Fei ergemeinschaft gezielt integrieren. Gerade die Kerngemeinde – die Gläubigen also, die regelmäßig die Gottesdienste der Kirche mitfeiern – muss es als ihre Aufgabe verstehen, für die anderen, die nur hin und wieder den Ruf Gottes hören und zum Gottesdienst kommen, „Zeremoniäre“ oder „Souffleusen“ zu sein, um ihnen in das gefeierte Geschehen hineinzuhelfen. Dies kann durchaus als „aktive Öffentlichkeitsarbeit“ verstanden werden.

Verkauft man Gottesdienst jedoch zu billig, das heißt versucht man – so ist häufig bei Erstkommunionfeiern, Trauungen

¹⁷ A. Odenthal, *Lebenswelt und Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Spannungsverhältnis menschlicher Erfahrung und liturgischen Feiern*, in: LJ 54 (2004), 85–103, hier 90f; Ders., *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen* (Praktische Theologie heute 60), Stuttgart 2002.

¹⁸ Johannes Paul II, *Ap. Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die Heilige Liturgie Vicesimus quintus vom 4. Dezember 1988*. (VAS 89), Bonn 1989, n. 9a.

etc. zu beobachten – die „Schwelle“ möglichst niedrig zu halten, indem das gottesdienstliche Geschehen letztendlich banalisiert oder simplifiziert wird, geschieht genau das Gegenteil: „Diätkost“ sättigt nicht, sondern lässt auf Dauer verhungern. Gottesdienst darf aber fordern und muss sogar herausfordern.

2.3 „Die Kirche ist immer eine Kirche der Gegenwart“ (Johannes Paul II.)

In dem eingangs zitierten Brief erinnern die Bischöfe Frankreichs mehrmals an eine Predigt, die Papst Johannes Paul II. während seines Pastoralbesuches im September 1995 in Reims hielt: „Die Kirche ist immer eine Kirche der Gegenwart. Sie betrachtet ihr Erbe nicht als den Schatz einer überholten Vergangenheit, sondern als eine kraftvolle Inspiration, um die Pilgerreise des Glaubens auf immer neuen Wegen voranzutreiben.“¹⁹ Für die Feier der Liturgie als Selbstvollzug und Selbstdarstellung der Kirche gilt dies in besonderem Maße, ist sie doch Mitte, Angelpunkt und Zentrum christlichen Lebens. Doch heißt dies nicht, dass die Vollzugsgestalt der Feier des Pascha-Mysteriums immer anders sein müsste, nein: es braucht eine gewisse Treue und Verlässlichkeit im Ritual, denn auch für die christliche Liturgie gilt, was der Rabbiner *Jonathan Magonet* für die jüdische Liturgie formuliert: „Eine Liturgie – welchen Inhalts auch immer – kann Menschen von Kindheit an begleiten und zu bestimmten Zeiten eine besondere Bedeutung bekommen. Dadurch prägt sie sich tief in unser Herz und unser Bewusst-

sein ein. Sie symbolisiert für uns Ewiges, Verlässliches und Sicheres, selbst wenn wir uns dessen nicht immer bewusst sind.“²⁰ Keine Gegenrede ist, wenn betont wird, dass der Gefahr der Erstarrung in einmal festgezogenen Formen dennoch begegnet werden muss – trotz des Wissens, dass Veränderungen die heftigsten Gefühle auslösen können –, denn nicht die Gestalt, die rituelle Ausformung, sondern der Inhalt ist das Wesentliche. Die „kraftvolle Inspiration“ erwächst aus der vergegenwärtigenden Feier des Pascha-Mysteriums, die der Gemeinschaft der Christen bis zum Ende der Zeiten aufgegeben ist. „Wer die Zukunft des Gottesdienstes entwerfen will, hat sich gleichwohl in die liturgische Tradition der Kirche hineinzustellen und sich zu ihr zu bekennen. Aber er hat sie von der Gegenwart her je neu zu lesen. Das verlangt auch, dass die für die Kirche und insbesondere ihren Gottesdienst nicht günstigen kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse wahrgenommen und als eine der Koordinaten des heutigen Lebens aufgegriffen werden, einschließlich der Säkularisationstendenzen, die auf eine fortschreitende Entkirchlichung hinauslaufen.“²¹

3. Zukunft Gottesdienst?!

Wir haben gesehen, dass die Liturgie der Kirche ein ganzheitliches *Geschehen* ist, durch das die Feiernden in das Erlösungsgeschehen Christi mithineingenommen werden und im Feiern Anteil an der Erlösung erhalten. Dieses Wesen der Liturgie ist unveränderbar. Anders verhält es

¹⁹ Predigt in Reims am 22. September 1996, Nr. 5 (zitiert nach *Den Glauben anbieten* [s. Anm. 1], 9f).

²⁰ J. Magonet, Vorwort, in: Das jüdische Gebetbuch. Hg. v. J. Magonet in Zusammenarbeit mit W. Homolka. Bd. I: Gebete für Schabbat, Wochentage und Pilgerfeste, Gütersloh 1997, 11f.

²¹ Klöckener, Zukunftsperspektiven: Gottesdienst als kulturelles Phänomen (s. Anm. 2), 40.

sich mit der Ausdrucksgestalt der Liturgie; diese steht in Wechselwirkung mit dem kulturellen Gepräge der jeweiligen Zeit und Umwelt. Es ist nicht leicht, die beiden Ebenen – die ontologische Dimension der Liturgie und ihre gewachsenen und veränderbaren Ausdrucksdimensionen – auseinander zu halten und gleichzeitig miteinander zu vermitteln. Will man jedoch den konstatierten Hiatus zwischen Gegenwartskultur und liturgischem Erbe zu schließen versuchen, wird man aufmerksam die Zeichen der Zeit studieren müssen, da auch Christen stets Menschen ihrer Zeit bleiben.

Schlaglichtartig seien dazu einige Punkte benannt.

3.1 „Kritische Sympathie und aufgeweckte Zeitgenossenschaft“

Weder „Verbiederung“ noch „Gegenspiel“ zum kulturellen Umfeld wird den Menschen der heutigen Zeit den Zugang zu den gottesdienstlichen Feiern der Kirche erleichtern. „Gefragt ist deshalb kritische Sympathie und aufgeweckte Zeitgenossenschaft, die vieles in der gegenwärtigen Kultur und Gesellschaft, vor allem ihr erstaunlich religiöses Gepräge nicht zuerst als Konkurrenz oder Bedrohung, sondern als Herausforderung und Frage, als mögliche Aufdeckung blinder Flecken im Christentum selbst und damit auch als echte Chance wahrzunehmen und zu bedenken versteht.“²²

3.2 „Das Symbolische lebt von der Differenz“²³

Gottesdienst ist keine „Vereinsversammlung“ von Katholiken oder Protestanten, sondern rituelle Gestalt des Evangeliums.²⁴ So bleibt der Liturgie wesentlich ein Moment der Unvertrautheit, der Fremdheit, des Sich-Daran-Reiben-Müssens, des das Gewohnte-in-Frage-Stellens. Der Mensch wird das Geschehen der Erlösung, das in der Liturgie wieder und wieder Ereignis wird, nie ganz fassen können, denn Gott bleibt grundsätzlich der ganz Andere. Daher kann auch jede Erfahrung des Angesprochenenseins durch diesen ganz Anderen nie zum vollen Verstehen und Begreifen führen. Man wird dies als Spezifikum der Liturgie integrieren lernen und den Ansatz überwinden müssen, dass Differenz immer „Unfreundlichkeit“ bedeutet. Die moderne Rezeptionsästhetik hat den Blick dafür geöffnet, dass Sinn *entsteht*, also auch etwas Prozesshaftes ist. Die Aufgabe heutiger Liturgie besteht darin, für die Menschen im Feiern einen entsprechenden Deutungsrahmen zu öffnen.

3.3 Jede Generation hat aufs Neue die Aufgabe, „in der Gedächtnisspur des Magnifikat“ zu bleiben²⁵

Liturgie wird immer in der Spannung zwischen Vorgabe und erneutem Ereignis stehen und muss sich hüten vor Erstarrung oder Beliebigkeit: „Vorrangiger Maß-

²² A. Schilson, Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. FS A.A. Häußling OSB. Hg. v. M. Klöckener u.a. Bd. II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. LQF 88, Münster 2002, 965–1002, hier 993.

²³ Odenthal, Lebenswelt und Ritual (vgl. Anm. 17), 95.

²⁴ Vgl. M. Meyer-Blanck, Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntags-gottesdienst nach der Erneuernten Agenda, Göttingen 1997.

²⁵ A. Grözinger, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995, 79.

stab bleibt, dass den Menschen je im Heute das Evangelium Jesu Christi verkündigt und dieses in Wort und Zeichen gefeiert wird.“²⁶ Was heißt dies konkret?

- a) Angesichts der gegenwärtigen gesamt-kulturellen Gegebenheiten brauchen Gottesdienste „schlichte und durchschaubare, auf elementare Riten und Symbole beziehungsweise symbolische Vollzüge konzentrierte und so auf Erkennbarkeit in ihrem ästhetischen Design ausgerichtete Formen und Strukturen.“²⁷
- b) Gleichzeitig muss solch schlichtes, durchsichtiges liturgisches Handeln sensibel und offen bleiben für die Befindlichkeiten der Menschen. So können bisher „unentdeckte Erlebnisräume“ eröffnet werden.²⁸
- c) Notwendig erscheint „eine radikale Umkehr vom Übergewicht des Wortes zugunsten einer reichen Symbolik ..., die in gekonnter Präsentation wortlos und selbst-verständlich sein und daher sprachlos in Zeichen und Vollzug wirken (!) könnte, ohne in falscher mystagogischer, genauer: katechetischer Anstrengung um ihre Prägnanz und Aussagekraft gebracht zu werden.“²⁹
- d) Mehr denn je hat religiöse Rede, in Predigt und Gebet, auf die Integrität der Aussage zu achten. Die Predigt muss das Evangelium ansagen, das Gebet rühmend der Heilstaten Gottes

gedenken, denn nur so ist der Mensch als Zeitgenosse der Taten Gottes ernstgenommen. *Angelus A. Häußling*: „Die Anamnese befreit das Gebet von dem fatalen Zwang, von Neuigkeit zu Neuigkeit rennen zu müssen und doch immer schon gleich veraltet zu sein. Und das Gesetz des Judentums und der alten Kirche, jedes Gebet habe mit Doxologie zu schließen, gibt der religiösen Rede heute jene Unverwechselbarkeit, die es aus der Wortflut von Information, Werbung und Propaganda heraushebt und wirklich modern macht.“³⁰

Weiterführende Literatur:

M. Klöckener, Zukunftsperspektiven: Gottesdienst als kulturelles Phänomen – eine katholische Betrachtung, in: *Gottesdienst und Kultur. Zukunftsperspektiven*. Hg. v. *H. Kerner*, Leipzig 2004, 17–61.

A. Schilson, Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts, in: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. FS A.A. Häußling OSB, Hg. v. *M. Klöckener* u.a. Bd. II: *Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Münster 2002 (LQF 88) 965–1002.

K.-H. Bieritz, Zwischen ‚Verbiederung‘ und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont, in: *WzM* 48 (1996) 488–501.

²⁶ *Klöckener*, Zukunftsperspektiven (s. Anm. 2), 61.

²⁷ *Schilson*, Liturgie(-reform) (s. Anm. 22), 995.

²⁸ Vgl. *Schilson*, Liturgie(-reform) (s. Anm. 22), 995.

²⁹ *Schilson*, Liturgie(-reform) (s. Anm. 22), 997.

³⁰ *A. A. Häußling*, Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt, in: *Ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. v. *M. Klöckener* u.a., LQF 79, Münster 1997. 58–70.68.

Die Bischöfe Frankreichs ermuntern dazu, *Vertrauen* als Baustein für das Leben der Kirche zu wählen. Die Liturgie der Kirche, in der auf einzigartige Weise die Mitte der Zeit in vergegenwärtigendem Gedächtnis der Vergangenheit eingeholt wird, um echte Zukunft zu eröffnen, ist der herausragende Ort, um *Vertrauen* zu Gott zu erleben und wachsen zu lassen, denn hier stehen die Glaubenserfahrungen der Kirche als Erfahrungsraum zur Verfügung. „Wer aus diesem Bewußtsein Li-

turgie gestaltet, trifft mitten ins Herz der Gegenwart und baut jene Brücken, die die Mitte des Christlichen und seiner Gottesdienste einer suchenden Zeit erschließen.“³¹

Die Autorin: Dr. theol. Birgit Jeggle-Merz, geb. 1960, ist Akademische Rätin im Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

³¹ Schilson, Liturgie(-reform) (s. Anm. 22), 1001f.

Brauchen wir eine Liturgie für Fernstehende?



Martin Lätzel
Den Fernen nahe sein
 Religiöse Feiern mit
 Kirchendistanzierten
 234 Seiten, kart.
 € (D) 24,90/sFr 43,70
 ISBN 3-7917-1883-5

Die Frage, ob eine Liturgie für Fernstehende nötig ist, ist hoch aktuell und pastoral ebenso drängend wie liturgisch bedeutsam.

Ausgehend von einer gründlichen Zeitdiagnostik, die Riten in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (Sport-, Musik- und Medienszene, Wirtschaft und Marketing, Kunst) analysiert und als – religiöse – Suchbewegungen deutet, nimmt Martin Lätzel die zeitgenössische Liturgiekritik ernst, durchleuchtet praktizierte Modelle religiöser Feiern mit Kirchendistanzierten und formuliert klare Anforderungen an die Feierpraxis der Gemeinden.

Der Autor versteht religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten als wichtigen und zugleich notwendigen Dienst der Kirche am suchenden Menschen.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Günter Rombold

Kirchenräume als Begegnungsorte

♦ Reiseführer, Ansichtskarten und Tourismusprospekte geben weltweit Zeugnis von der bleibenden Anziehungskraft und kulturellen Bedeutsamkeit von Kirchen, Kapellen und Klosteranlagen. Stellen diese irdischen Räume ein dennoch leicht übersehenes Potenzial christlicher Verkündigung dar, weil sie oft nur funktional auf die Glaubensgemeinde begrenzt gesehen werden? Vermögen diese Stätten einer die Alltagswelt übersteigenden Wirklichkeitserfahrung nicht auch und gerade für jene Menschen eine religiöse Botschaft zu transportieren, die sich von der expliziten Fei ergemeinschaft der Kirchen entfremdet haben? Der Linzer Emeritus DDR. Günter Rombold, Doyen des Dialogs von Kunst und Kirche in Österreich, erläutert hier spezifische Raumqualität als markanten Bereich kirchlicher Öffentlichkeit und hervorragende Chance, mit suchenden Menschen – nicht zuletzt über das Mittel der Kunst – in Beziehung zu treten. (Redaktion)

Hermann Geyer, der langjährige Pfarrer für Touristen- und Stadtkirchenarbeit an St. Sebald in Nürnberg, berichtet: „Eine befristete Zählung ergab, dass über den Zeitraum des Jahres 1993 ziemlich genau 525 000 Menschen St. Sebald besuchten. Die Gegenüberstellung der fast exakt 10 000 Besucher/innen im Jahreswochenabschnitt mit Zahlen der vier sogenannten Zählsonntage des Jahres, an denen die Besucherinnen und Besucher aller Gottesdienste erfasst werden, ergab ein signifikantes Bild: Während im Schnitt ca. 270 Menschen Sonntagsgottesdienste besuchten, suchten jenseits davon in derselben Woche ca. 9 730 diese Kirche auf.“¹

Das gibt zu denken. Sicher lassen sich diese Zahlen nicht verallgemeinern; St. Sebald ist eine hochbedeutsame Kirche in einer viel besuchten Großstadt. In vielen Landgemeinden sieht das anders aus. Den-

noch stellt sich die Frage, warum so viele Menschen, darunter solche, die der Kirche fernstehen, gerne Kirchen besuchen. Zweifellos sind Kirchen zunächst für eine (christliche) Gemeinde gebaut. Dennoch sind sie darüber hinaus für die Öffentlichkeit bedeutsam.

Der Raum knüpft Beziehung und stiftet Kommunikation

Viele Kirchen – nicht alle – sprechen den Menschen als Menschen an, sie haben besondere Raumqualitäten. Das ist das, was man von einer Kirche erwarten kann – wobei verschiedene Kirchen durchaus verschiedene Raumqualitäten haben können, die aber immer auf den Menschen bezogen sein müssen. Das Wort ist hier in seiner ursprünglichen Bedeutung gemeint: „wie ein Raum beschaffen ist“ (vom lat.

¹ Hermann Geyer, „Sprechende Räume“, in: Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002, 19. Vgl. auch ThPQ 151 (2003), 292–297.

„qualitas“). Die Beschaffenheit eines Raumes kann unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Hervorgehoben seien die ästhetischen, psychologischen und anthropologischen Raumqualitäten.² Unter den ästhetischen Qualitäten versteht man die formale Struktur und die ästhetische Wirkung eines Gebäudes. In der Kunstgeschichte war bisher diese Betrachtungsweise vorherrschend. Die Architekturpsychologie hat sich besonders intensiv mit dem Verhalten im Raum beschäftigt; im Vordergrund des Interesses stand die Frage, wodurch man das Verhalten fixiert und wodurch man es offen lässt oder zur Spontaneität und Aktivität provoziert. Es war besonders Herbert Muck, der festgestellt hat, dass Orte das, was sie sind, durch Handlungsbezug sind.³ Hier werden menschliche Beziehungen geknüpft, hier geschieht Kommunikation.

Die grundlegenden Raumqualitäten sind die anthropologischen. Anthropologie hinterfragt die empirischen Daten auf die Grundverfassung des Menschen hin, auf einen Gesamthorizont, in dem er sich erfährt und versteht. Martin Heidegger hat darauf hingewiesen, dass „Räumlichkeit“ ein Existenzial des Menschen ist.⁴ Der Mensch ist in seinem Leben immer und notwendig durch sein Verhalten zu einem umgebenden Raum bestimmt, weil er einen Leib hat und Leib ist. In der Tradition der Lebens- und Existenzphilosophie (Dilthey und Heidegger) steht auch jener Philosoph, dem wir entscheidende Einsichten in das Verhältnis von Mensch und Raum verdanken: Otto Friedrich Boll-

now.⁵ Ihm geht es nicht um den abstrakten, mathematischen, sondern um den „gelebten Raum“. Die Stellung des Menschen im Raum ist durch eine fundamentale Tatsache gekennzeichnet: durch seinen aufrechten Stand auf der Erde. Dadurch ist die Vertikalachse betont. Sie ist durch die Richtung der Schwerkraft bestimmt und in diesem Sinne objektiv gegeben. Das Oben und Unten ist die Richtung des Aufstehens und Hinfallens, des Hinaufsteigens und Hinabgehens. Diese Richtung ist so grundlegend für den Menschen, dass sie als Symbol für seine ganze Lebenssituation gelten kann. Der Mensch strebt danach, in allen Lebenssituationen „oben“ zu sein. Auch im religiösen Bereich spielt die Symbolik des „Oben“ und „Unten“ eine entscheidende Rolle. Die Bibel spricht unbefangen von einem Gott „im Himmel droben“. Dieser Vorstellung entsprechend haben die Menschen schon früh ihre Heiligtümer auf Bergen errichtet. Und in den Kirchenräumen spielt die Gestaltung der Decke eine wichtige Rolle, denken wir an die Gewölbe der Gotik oder an die optische Öffnung der Decke durch die Malerei des Barock. Es macht einen großen Unterschied, ob eine Kirche hoch oder niedrig ist. Der hohe Raum lenkt den Blick nach oben, der niedrige schafft den Eindruck der Geborgenheit. Man vergleiche nur hohe Räume von Rudolf Schwarz (St. Theresia in Linz) mit den bergenden Räumen von Emil Steffann (St. Laurentius in München).

Während der Gegensatz von Oben und Unten objektiv feststeht, sind die Richtungsschemata von Links und Rechts,

² Ausführlicher in: Günter Rombold, *Kunst – Protest und Verheißung*, Linz 1976, 23–45.

³ Herbert Muck, *Der Raum*, Wien 1968; ders., *Die Gemeinde entdeckt ihre Orte*, in: *Kunst und Kirche* 57 (1994), 39–41.

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, 110–113.

⁵ Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963.

Vorn und Hinten subjektiv bedingt. Dabei hat Vorn und Hinten einen Vorrang vor dem Links und Rechts. Bollnow bemerkt: „Vorn ist für den Menschen die Richtung, der er sich mit seiner Tätigkeit zuwendet.“⁶

Noch wesentlicher scheint mir allerdings etwas anderes zu sein: Das menschliche Antlitz ist nach vorne gerichtet; nach vorne richtet sich sein Blick. Dieser wendet sich nicht nur der Arbeit zu, er sucht vor allem den Blick des Mitmenschen. Im Gespräch wendet er sich dem anderen zu; im Gegenüber entscheidet sich sein Geschick.

Vorne und Hinten erhalten eine weitergehende Bedeutung, wenn sie als Symbole für Zukunft und Vergangenheit begriffen werden. Auch das Verhalten in der Gruppe kann dadurch charakterisiert werden: Der eine steht vorn oder drängt sich nach vorne, während der andere sich bescheiden oder ängstlich im Hintergrund hält. Karl Kraus nimmt eine Zeitungsnotiz, in der von der „vorne und rückwärts andrängenden Menge“ die Rede ist, zum Anlass, um zu bemerken, dass der Österreicher „sich beim Wort ‚hinten‘ so sehr ertappt fühlt, daß er die größten sprachlichen Opfer bringt, um es zu vermeiden.“⁷

Auch bei den Kirchenbauten kann man zwischen den Wegkirchen, die nach vorne orientiert sind, und den zentral akzentuierten Räumen unterscheiden, die auf die Mitte hin angelegt sind. Wenn heute mit Vorliebe „bergende“ und „zentral orientierte“ Kirchen gebaut werden, so spricht daraus ein völlig geändertes Verständnis des Kirchenraumes und der sich darin versammelnden Gemeinde.

Zu den anthropologischen Raumqualitäten gehören natürlich nicht nur Oben

und Unten, sondern alles, was den Raum bestimmt: seine Situation, die Materialien, die Konstruktion, die Farbigkeit, das Licht. Nicht nur das Auge wird angesprochen, sondern auch das Gehör und der Tastsinn.

Um einen Raum ganzheitlich zu erfassen, muss man ihn durchschreiten. Dann kann man so überwältigende Erfahrungen machen wie in der Salzburger Franziskankirche. Betritt man die Kirche durch das romanische Portal, so kommt man in das dunkle romanische Schiff. Je weiter man voranschreitet, umso mehr öffnet sich der Raum auf den hellen, gotischen Chor hin. Staunend steht man vor dem Hochaltar von Fischer von Erlach mit Michael Pachers Madonna, der vom Licht umspielt wird. Ihn umschreitend, betrachtet man die barocken Seitenkapellen und wird sich bewusst, dass die Raumqualitäten geschichtlich geworden sind, bis sie sich so darstellen, wie das heute ist.

„Räume einer anderen Wirklichkeitserfahrung“ (Th. Sternberg)

Was macht nun das Besondere von Kirchenräumen aus? Ist es ihr „sakraler Charakter“? In den 1960er Jahren wurde diese Frage lebhaft diskutiert. Manche Theologen glaubten, das Sakrale als den katholischen Standpunkt gegen den Protestantismus verteidigen zu müssen. Im Gegensatz dazu wies Heinz Schürmann nach, dass das Neue Testament den Gegensatz von „sakral“ und „profan“ aufgehoben hat. Heinrich Kahlefeld formulierte: „Das Begriffspaar sakral und profan hat im Innenraum des Evangeliums keinen Platz.“⁸ Beiden ging es um die Relativierung des

⁶ Ebd., 51.

⁷ Karl Kraus, *Die Sprache*, München 1954, 28.

⁸ Heinrich Kahlefeld, *Neutestamentliche Beobachtungen zu der Frage „Profan oder sakral“*, in: *Das Sakrale im Widerspruch*, Maria Laach 1967, 38.

Sakralen im Bereich des Kultischen. Ich selbst stellte die Frage nach einer sakralen Kunst und Architektur. Dem christlichen Kirchenbau, so sagte ich, kommt weder eine Sakralität im ontischen Sinn zu, noch sei eine sakrale Atmosphäre anzustreben, die damals manchen Architekten vorschwebte.⁹ Das ist heute allgemein anerkannt.

Doch was versteht man überhaupt unter dem „Sakralen“? Zunächst einmal ist zu betonen, dass „Heiligkeit“ und „Sakralität“ nicht dasselbe bedeuten. Das Lateinische kennt einen Unterschied zwischen „sanctus“ und „sacer“. Es wird allerdings nicht immer zwischen beiden Begriffen unterschieden. Dennoch wird man sagen können, dass „Heiligkeit“ primär eine personale Kategorie ist; mit diesem Wort wird nicht notwendig eine Abgrenzung vom Profanen ausgesagt. Sakralität ist primär eine dingliche Kategorie; sie schließt immer das ihr entgegengesetzte Profane aus. Das gehört geradezu zu seiner Wesensbestimmung. Das Sakrale ist machthaltig. „Mit Macht geladene Gegenstände, Menschen, Zeiten, Plätze oder Handlungen nennen wir tabu.“¹⁰

Ganz deutlich wird dieser Unterschied, wenn wir die christliche Kirche mit dem griechischen Tempel vergleichen. Dazu Heinz Kähler: „Wo immer wir ihm [dem Tempel] begegnen, ist er von Anfang an Architektur. Als Bau hat er nur eine Aufgabe: Haus der Gottheit zu sein. Jeder einzelne Tempel ist das Haus eines bestimmten der vielen Götter. – Als ihre Stunde geschlagen hatte, war auch für den Tempel kein Bestand mehr... Wie der

neue Gott etwas so grundsätzlich anderes ist als die alten Götter, so gibt es zwischen Tempel und Kirche nichts, was ihnen gemein ist. Während der Tempel sich ganz in seiner äußeren Erscheinung als Baukörper verwirklicht, ist die Kirche von ihrem Urbeginn an bis heute Raum der um das Sakrament versammelten Gemeinde.“¹¹ Die Kirche ist Versammlungsort, Begegnungsort. Sie steht weder in der Tradition des jüdischen noch des griechischen Tempels, sondern der Synagoge und der römischen Basilika, die ebenfalls Versammlungsorte waren.

Im Zentrum des griechischen Tempels, der Cella, stand das Götterbild, so die riesige Statue des Zeus von Phidias im Zeustempel von Olympia oder die Statue der Pallas Athene im Parthenon. Der Gottesdienst fand nicht hier, sondern vor dem Tempel statt. Die Cella war tabu wie das Allerheiligste des Tempels in Jerusalem; zu ihm hatte nur der Hohepriester Zugang. Der christliche Gottesdienst findet im Inneren der Kirche statt. Diese sollte immer geöffnet sein. Auch außerhalb des Gottesdienstes hat der Gläubige – und nicht nur er – Zugang.

Es ist außerordentlich bedeutsam, dass im Neuen Testament die Person Christi an die Stelle des Tempels tritt: „Hier ist mehr als der Tempel“ (Mt 12,6). So kann Yves Congar den Befund mit den Worten zusammenfassen: „Jesus hat auf seine Person das alte Privileg des Tempels übertragen, der Ort zu sein, an dem man die Gegenwart und das Heil Gottes finden kann, der Ausgangspunkt, von dem aus sich alle Heiligkeit mitteilt.“¹² Daher kann

⁹ Günter Rombold, Anmerkungen zum Problem des Sakralen und des Profanen, in: Ders. (Hg.), *Kirchen für die Zukunft bauen*, Wien 1969, 69–95.

¹⁰ Gerard van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, 28.

¹¹ Heinz Kähler, *Der griechische Tempel*, Berlin 1964, 5f.

¹² Yves Congar, *Der Laie*, Stuttgart 1964, 133.

es heißen: „Gott wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand erbaut sind“ (Apg 17,24).

Auch die Gläubigen werden als Gottes Tempel bezeichnet: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr“ (1 Kor 3,16f).

So grenzt sich die frühe Christenheit deutlich vom Tempel und seinem Kult ab. Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass es in der Geschichte des Kirchenbaues auch Ansätze zu einer Re-Sakralisierung gegeben hat, als die Abgrenzung nicht mehr nötig war. Man denke an die Errichtung des Lettners, der den Mönchschor vom gewöhnlichen Volk getrennt hat, oder an die Abschränkung des Presbyteriums, das nur dem Klerus, nicht den Laien vorbehalten war. Durch das II. Vaticanum sind diese Beschränkungen weggefallen, so dass der einhellige Raum dem ganzen Volke Gottes zur Verfügung steht. Hinter dieser Entwicklung steht die Theologie vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Die Liturgie wurde nun „als Feier der ganzen Gemeinde statt einer Feier für die Gemeinde“ verstanden.¹³ Thomas Sternberg urteilt: „Entscheidend war die Anerkennung der Laien in der Feier als vollgültig Handelnde und Beteiligte. Die Abtrennung eines liturgischen Handlungsraums, in dem neben dem Zelebranten nur ministrierende, männliche Mitwirkende zugelassen waren, erübrigte sich von selbst.“¹⁴

Aus der Erkenntnis, dass Kirchen keine sakrale Räume seien, leiteten man-

che Theologen und Architekten die Forderung ab, sie sollten neutrale Räume sein, die möglichst viele Funktionen ermöglichen könnten. Es entstanden in den späten 1960er Jahren sogenannte „Mehrzweckbauten“, deren Gestalt äußerst reduziert war, in denen man zwar ganz gut „Tischtennis spielen“, aber weniger gut Eucharistie feiern konnte. Diese Bauten wurden nicht angenommen, weil die Folgerung ein Fehlschluss war, der auf einer Verwechslung beruhte. Man muss die Gestalt eines Raumes von seinen Funktionen unterscheiden. Auch ein Raum, der mehrere Funktionen ermöglicht, kann großartige Architektur sein. Ein solcher Kirchenbau war die mittelalterliche Kathedrale.

Eindrucksvoll hat das Hegel beschrieben: „In solchem Dom nun ist Raum für ein ganzes Volk. Denn hier soll sich die Gemeinde einer Stadt und Umgegend nicht um das Gebäude her, sondern im Innern desselben versammeln. Und so haben auch alle mannigfaltigen Interessen des Lebens, die nur irgend an das Religiöse anstreifen, hier nebeneinander Platz. Keine festen Abteilungen von reihenweisen Bänken zerteilen oder verengen den weiten Raum, sondern ungestört kommt und geht jeder, mietet sich, ergreift für den augenblicklichen Gebrauch einen Stuhl, kniet nieder, verrichtet sein Gebet und entfernt sich wieder. Ist nicht die Stunde der großen Messe, so geschieht das Verschiedenste störungslos zu gleicher Zeit. Hier wird gepredigt, dort ein Kranker gebracht; dazwischen zieht eine Prozession langsam weiter; hier wird getauft, dort ein Toter durch die Kirche getragen; wieder an einem an-

¹³ Klemens Richter, *Kirchenräume und Kirchenträume*, Freiburg 1998, 12.

¹⁴ Thomas Sternberg, *Kirchenbau: Historische Vergewisserungen*, in: A. Gerhards/Th. Sternberg/W. Zahner, *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie* (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003, 66. Vgl. Rezension von Martina Gelsinger in: ThPQ 152 (2004), 208–210.

deren Orte liest ein Priester Messe oder segnet ein Paar zur Ehe ein, und überall liegt das Volk nomadenmäßig auf den Knien vor den Altären und Heiligenbildern. All dies Vielfache schließt ein und dasselbe Gebäude ein. Aber diese Mannigfaltigkeit und Vereinzelung verschwindet in ihrem steten Wechsel ebenso sehr gegen die Weite und Größe des Gebäudes; nichts füllt das Ganze aus, alles eilt vorüber, die Individuen mit ihrem Treiben verlieren sich und zerstäuben wie Punkte in diesem Grandiosen, das Momentane wird nur in seinem Vorüberfliehen sichtbar, und darüberhin erheben sich die ungeheuren, unendlichen Räume in ihrer festen, immer gleichen Form und Konstruktion.¹⁵

Sicher können wir nicht ins Mittelalter zurückkehren und auch nicht alle Nutzungen, die damals möglich waren, wieder einführen. Man denke daran, dass der Chor der Kathedrale in Chartres als Schlafstelle für die Pilger diente. Am Abend breitete man Stroh aus, das Volk ließ sich nieder bis zum Morgen, wo man Wassermassen durch den Chor leitete, so dass dort wieder Gottesdienste stattfinden konnten. Aber das, worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, gilt auch heute: Kirchen sollen „zeichenhaft und variabel“ sein, wie wir ein Heft der Zeitschrift „Kunst und Kirche“ betitelt haben.¹⁶ Welche Nutzungen gewählt werden, entscheidet die Gemeinde, wobei zu betonen ist, dass es sehr verschiedene Kirchen gibt: Bischofskirchen, Pfarrkirchen am Land und in der Stadt, Wallfahrtskirchen, Kapellen usw.

Was wir von Kirchen erwarten, ist, dass sie „unalltägliche Orte“ sind, „Räume

einer anderen Wirklichkeitserfahrung“, wie Thomas Sternberg es äußerst glücklich formuliert hat.¹⁷ Und er fährt fort: „Jeder wird den Kontrast bemerken, der sich durch die Präsenz der Kirchen in den geschäftigen Zentren der Städte ergibt. Spätestens beim Betreten der Kirche fühlt man, dass es hier um etwas anderes geht, als um die materiell verwertbaren Elemente des Lebens: um Produzieren, Ansammeln und Kaufen; dass es hier um etwas die Alltagserfahrung Übersteigendes und um den Menschen selbst in seiner Würde geht.“

Das spürt auch der einzelne Beter, denn die Kirche ist nicht nur für die Liturgie da. Er kann die Erfahrung machen: „Hier ist gut sein“ oder, wie eine Unbekannte ins Gästebuch der Nürnberger Sebalduskirche schrieb: „Ich bin mit Sorgen gekommen und in Frieden gegangen.“¹⁸ Kirchen haben, wenn sie nur echte Kirchen sind, eine Atmosphäre, in welcher der Mensch leichter als sonst zum Gebet und zur Meditation findet. Das ist nicht die geringste „Funktion“ der Kirche – ein Wort, das wir in diesem Zusammenhang völlig unpassend finden.

Kirchen als Bedeutungsträger

Anfangs des 20. Jahrhunderts formulierte Cornelius Gurlitt das Programm von der „Liturgie als Bauherrin“. Das Wort wurde inspirierend für die Liturgische Erneuerungsbewegung, die entscheidenden Einfluss auf den Kirchenbau gewann. Doch Kirchen dienen nicht nur der Liturgie. Wir haben soeben bedacht, dass sie für den Einzelnen Besinnungs- und Medita-

¹⁵ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, Frankfurt/M. 1970, Bd. 14, 340.

¹⁶ Kunst und Kirche, 53 (1990), Heft 1.

¹⁷ Thomas Sternberg, Unalltägliche Orte, in: Kunst und Kirche 65 (2002), 140.

¹⁸ Hermann Geyer (s. Anm. 1), 32.

tionsraum sein können. Nicht zu überschätzen ist auch ihre Bedeutung für die Gesellschaft als Ganze. Jede Architektur ist Bedeutungsträger.¹⁹ Sie repräsentiert die Wertordnung einer Gesellschaft. Wenn man sich einer mittelalterlichen Stadt nähert, grüßen einen zuerst die Kirchtürme. Sie sind Ausdruck der christlichen Prägung dieser Gesellschaft. Natürlich waren die Erbauer keine Heiligen, sondern Menschen mit vielerlei Interessen. Kirchenbauten haben auch mit Prestige zu tun. Jede Stadt wollte die schönsten und größten Kirchen haben. Der Fassungsraum mancher mittelalterlichen Stadtkirche war größer als die gesamte Einwohneranzahl. Das geht bis ins 19. Jahrhundert: Bischof Rudigier baute in Linz einen Dom für 20 000 Menschen. In den 80 Jahren seit seiner Fertigstellung ist diese Besucherzahl nur ganz selten erreicht worden. Heute ist das anders: In vielen Großstädten überragen Hochhäuser die Kirchen (New York, Frankfurt/M. und andere Städte). Auch das ist Zeichen dieser Gesellschaft: Wirtschaftsinteressen sind vordringlicher als religiöse Werte. In den Dörfern dominiert aber immer noch die Kirche.

Kirchenbauten vergegenwärtigen auch Geschichte. Es ist faszinierend, dass wir Kirchen aus der Romanik, der Gotik, der Renaissance, dem Barock, dem Historismus und der Moderne haben. Gerade ihre Vielgestaltigkeit ist ein ungeheurer Reichtum. Geschichte prägt entscheidend die Identität einer Gesellschaft. Es war bezeichnend, dass im Bosnienkrieg mit Vorliebe die Kirchen und Moscheen des jeweiligen Gegners beschossen und zerstört wurden. Damit wollte man die Zeichen seiner Identität treffen.

Solche Schätze müssen gehoben werden. Es ist doch erstaunlich, dass in einer Zeit, in der die Institution Kirche heftig kritisiert wird und ihr Einfluss schwindet, immer mehr Menschen Kirchenbauten besuchen. Die Motive können verschieden sein. Mancher erfreut sich an der Schönheit der Bauten, ein anderer interessiert sich für Geschichte. Nicht wenige wollen die spirituellen Qualitäten der Kirchen erfassen. Die Menschen spüren, dass viele Kirchen authentischer Ausdruck von Glaube und Frömmigkeit sind. Welch außerordentliche Chancen Kirchenführungen haben, ist mir in der kommunistischen Zeit im Osten bewusst geworden. Sowohl in Naumburg als auch im Erfurter Dom haben die Führer Jugendlichen, denen die einfachsten Grundbegriffe des Glaubens fehlten, die Augen geöffnet und den Glauben nahe gebracht. Im damaligen Leningrad haben Reiseteilnehmer, die russisch verstanden, Führungen für junge Menschen in einer ehemaligen Kathedrale, die als „Museum für Atheismus“ fungierte, mitgemacht. Der eine Führer gab die ideologischen Vorurteile über die Religion weiter, während der andere kenntnisreich und mit Engagement die Welt der Ikonen erschloss.

Auf großes Interesse stoßen nach meiner Erfahrung Führungen in modernen Kirchenbauten, wo man Verständnis für die Prinzipien der heutigen Liturgie und Architektur wecken kann. Kirchenführungen können allerdings ganz verschieden gestaltet werden. Horst Schwebel sagt: „Eine Kirchenführung kann 1. klassisch-kunsthistorisch orientiert sein. Sie kann 2. an Wahrnehmungs- und Erlebniselementen orientiert sein. Sie kann aber auch

¹⁹ Günther Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, 3. Aufl., Berlin 1965.

3. geistlich orientiert sein – mit Meditation, Gebet, Lied und Bibelzitenen.²⁰

Kirchen als Räume zeitgenössischer Kunst

Kirchenführungen sind freilich nicht die einzige Möglichkeit, Räume zu erschließen. Oftmals sind wir einen Raum so gewohnt, dass wir gar nicht mehr hinschauen. Seit den 1980er Jahren finden immer häufiger Ausstellungen von Gegenwartskunst in Kirchen statt. Durch die entstehende Irritation lernt man neu sehen; Fragen werden geweckt. Das können künstlerische Installationen sein; eine Gemeinde kann aber auch einen Künstler beauftragen, ein auf diesen Raum bezogenes Werk – oder mehrere – zu schaffen und an Ort und Stelle zu verwirklichen.²¹

Ein lebhaftes Echo in der Öffentlichkeit haben die Ausstellungen und Installationen gefunden, die Pater Friedhelm Mennekes SJ in der Jesuitenkirche St. Peter in Köln initiiert hat. Dabei hat er die Erfahrung gemacht, dass Künstler gern in einem alten Raum ausstellen (St. Peter ist eine gotische Kirche), weil sie die Atmosphäre schätzen, die sie in modernen Räumen oft vermissen. Voraussetzungen für solche Initiativen sind allerdings Kompetenz und ein Gespür für Qualität. In einer Situation, in der das Verhältnis von Kunst und Kirche ein spannungsreiches ist,

kommt es darauf an, dass der Künstler sich als gleichberechtigter Partner erfährt. „Künstler, zumal solche, die in der Fachwelt anerkannt sind, bestehen darauf, dass ihre Arbeit den eigenen Ideen und Intentionen verpflichtet bleibt.“²² Selbstverständlich muss die Gemeinde eingebunden werden. Der Umgang mit moderner Kunst bedarf oft eines längeren Lernprozesses. Häufig erreicht man durch eine solche Ausstellung allerdings nicht nur die Gemeindemitglieder, sondern völlig neue Besucherschichten, die sich für Gegenwartskunst interessieren und für Fragen und Probleme offen sind. Es zeigt sich immer wieder, dass der Raum das öffentliche Medium schlechthin ist und dass die Kirche durch den Raum und das, was darin geschieht, als öffentlicher Faktor wahrgenommen wird.

Von besonderer Dringlichkeit ist die Auseinandersetzung mit der Kunst unserer Zeit. Man kann sich nicht immer nur in die Vergangenheit flüchten. Rainer Volp hat einmal gesagt: „Die faktische Exkommunikation der Kunst unseres Jahrhunderts hat das Leben der Kirche in starkem Maß ghettoisiert und gelähmt; obwohl dieser Sachverhalt unbestritten ist, werden kaum Konsequenzen daraus gezogen... Keine der christlichen Konfessionen des Westens hat Überlebenschancen, wenn sie sich den starken spirituellen Herausforderungen unserer Kunst heute verweigert.“²³

²⁰ Horst Schwebel, Die Kirche und ihr Raum, in: Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik (vgl. Anm. 1), 11.

²¹ Vgl. Udo Liebelt, Kunst in Kirchen Raum geben – Temporäre künstlerische Installationen für den Raum der Kirche, in: Kirchenräume – Kunsträume, Münster 2002, 156–163. Vgl. Martina Gelsinger, KirchenRaumPädagogik als Disziplin der TheologInnen. Querschnitt durch Publikationen eines sich rasch ausbreitenden Forschungs- und Arbeitsfeldes, in: ThPQ 151 (2003), 292–297.

²² Ebd., 161.

²³ Rainer Volp, Wertewandel in der Architektur – Der Bau der Berliner Großkirchen im 19. Jahrhundert und die Beurteilung des Wertewandels heute, in: Neue Nutzung von alten Kirchen, Berlin 1977, 80.83.

So können Kirchen zugleich Kulturorte werden. Ein erstaunlich weites Feld hat sich in der Evangelischen Kirche Deutschlands aufgetan. In allen Landeshauptstädten gibt es Kunstbeauftragte, in den Städten sind Kunstkirchen ausgewählt worden, die schwerpunktmäßig Ausstellungen, Theater/Tanz, Film u.a. anbieten. Klaus Hoffmann, der Leiter des Zentrums für

Weiterführende Literatur:

Klemens Richter, Kirchenräume und Kirchenräume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg i. Br. 1998.

Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002

Medien, Kunst und Kultur der Landeskirche Hannovers, kann „eine hohe Akzeptanz für kirchliche Kunst- und Kulturarbeiten registrieren“²⁴. Das Handbuch „Kirchenräume – Kunsträume“ bringt Erfahrungsberichte aus allen Gegenden Deutschlands und Praxisanleitungen.

Es wäre verwunderlich, wenn es Ähnliches nicht auch in der katholischen Kirche gäbe. Über die Kunststation St. Peter in Köln wurde schon berichtet. In Österreich bemüht sich Univ.-Prof. Monika Leisch-Kiesl an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz um eine Vernetzung der Aktivitäten, die es in den verschiedenen Bundesländern gibt. Besonders aktiv ist bereits seit Jahrzehnten das Kulturzentrum bei den Minoriten in Graz, das derzeit von Johannes Rauchen-

berger geleitet wird. Er hat – zusammen mit seinem Freund Alfred Kölbl, Reinhard Hoeps und Eleonora Louis – die Ausstellung „Himmelschwer“ kuratiert, die sich, von Kirchenräumen und Museen ausgehend, über die ganze Stadt Graz ausgeht. In Linz setzt man auf Teamarbeit, in die das Bauamt, das Kunstreferat und das Kunstinstitut der Theologischen Fakultät eingebunden sind. Aus dieser Zusammenarbeit ist jüngst das Symposium „Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen“ hervorgegangen.²⁵ Aus der Erfahrung, dass Kunstvermittlung für die Akzeptanz in den Gemeinden notwendig ist, wurde der „Kunstabaukasten“ geschaffen, der diese Arbeit vor Ort auf vielfältige Weise leistet.²⁶

Die schwindenden Mitgliederzahlen haben in den Kirchen eine Ideologie der „kleinen Herde“ entstehen lassen. Der Umgang mit Räumen kann dieser – wie wir glauben – falschen Ideologie entgegenwirken und Kirche in der Öffentlichkeit präsent halten.

Der Autor: DDr. Günter Rombold, geb. 1925 in Stuttgart, Studium der Theologie, Philosophie und Kunstgeschichte, ist emeritierter Professor für Philosophische Anthropologie und Kunstwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Zahlreiche Veröffentlichungen u.a.: *Ästhetik und Spiritualität*, Stuttgart 1998; *Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion*, Stuttgart 1988; *Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, Freiburg 1983.

²⁴ Klaus Hoffmann, Kirchen als Kulturorte, in: Kirchenräume – Kunsträume (s. Anm.22), 260.

²⁵ Vgl. dazu den Dokumentationsband von Monika Leisch-Kiesl u.a. (Hg.), Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen, Linz 2004.

²⁶ Beate Gschwendtner-Leitner, Kunstbaukasten – Bildende Kunst erleben und verstehen, in: Altarraum als Gemeinderaum (s. Anm. 25), 133–138.

Winfried Haunerland

Vom „Gottesdienst“ zur „Gemeindefeier“?

Prinzipien und Herausforderungen nachkonziliarer Liturgiereform

Hans Hollerweger zum 75. Geburtstag

Um gottesdienstliche Fragen wird in der katholischen Kirche gestritten. Das ist nicht neu und das ist auch nicht zu bedauern, sondern in der Sache – nicht immer in der Form – zu begrüßen. Denn wo gestritten wird oder – besser gesagt – wo um eine Sache gerungen wird, besteht Interesse und existiert Leben. Fatal wäre es, wenn das liturgische Leben alle kalt ließe, wenn es keine Begeisterung und keinen Widerspruch mehr gäbe.

Um gottesdienstliche Fragen muss also in der Kirche gestritten oder gerungen werden, weil der Gottesdienst zum Zentrum dessen gehört, was Kirche ist und Kirche ausmacht. Als Quelle und Höhepunkt des ganzen Lebens der Kirche bezeichnet das 2. Vatikanische Konzil die Liturgie (vgl. SC 10). Deshalb müssen Papst und Bischöfe die rechte Feier des Gottesdienstes fördern und versuchen, Fehlentwicklungen geduldig und konsequent zu überwinden. Zugleich ist es vom Konzil allen aufgegeben, sich darum zu mühen, „daß nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern auch daß die Gläubigen bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“ (SC 11). Insofern ist die Feier eines lebendigen und fruchtbaren Gottesdienstes Aufgabe aller Glieder der Kirche, weil dieses Ziel nicht allein durch amtliche Dokumente sichergestellt werden kann, sondern jeden Tag neues Bemühen vor Ort verlangt.

Bleibender Bezugspunkt für das gottesdienstliche Leben der katholischen Kirche in unserer Zeit ist das 2. Vatikanische Konzil und seine Liturgiekonstitution – daran hat Papst Johannes Paul II. wiederholt erinnert. Bei aller möglichen und legitimen Kritik an einzelnen Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte ist deshalb am Konzil und seinen liturgietheologischen und pastoralliturgischen Weisungen anzuknüpfen. Eine heutige Lektüre der Konzilstexte kann freilich nicht von ihrer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte absehen, sondern muss die konziliaren Überlegungen in den Kontext der Gegenwart hineinstellen.

Ganz in diesem Sinn sollen im Folgenden Prinzipien der nachkonziliaren Liturgiereform in Erinnerung gerufen und gegenwärtige Herausforderungen bedacht werden. Dabei sollen zuerst zentrale Grundfragen thematisiert und die aktuellen Konfliktfelder benannt werden. Ausgehend von der Liturgiekonstitution, aber mit einem Seitenblick auf die nachkonziliare Entwicklung sind dann verschiedene Aspekte zu beleuchten, die nach dem Willen und der Lehre des Konzils für die katholische Liturgie zu beachten sind. In einem dritten und abschließenden Schritt geht es um einige offene Fragen und Probleme, die für die Gegenwart und Zukunft unserer Gottesdienste wichtig erscheinen.

1. Problemfelder in der Diskussion

Mit der plakativen Formulierung *Vom „Gottesdienst“ zur „Gemeindefeier“?* ist ein zentraler Vorwurf aufgegriffen, in dem sich viele Anfragen an die heutige gottesdienstliche Praxis bündeln. Was macht die Mitte liturgischen Handelns aus beziehungsweise was bestimmt die landläufige gottesdienstliche Praxis? Geht es den Menschen im Gottesdienst um die Verehrung Gottes und um das, was Gott für sie getan hat und an ihnen jetzt tun will, oder ist der Gottesdienst für viele zu einer rein menschlichen Zusammenkunft geworden, in der die Menschen mit sich selbst beschäftigt sind und nur um sich selbst kreisen? Geht es ihnen um die sinnenhafte Erfahrung der Offenbarung Gottes, um eine „Inszenierung“ des Evangeliums, wie Michael Meyer-Blanck es formuliert¹, oder um die Selbstinszenierung der Gemeinde? Damit hängt der Verdacht zusammen, der Gottesdienst diene heute vornehmlich oder gar nur noch der zwischenmenschlichen Kommunikation.² Die Rede vom dialogischen Charakter der erneuerten Liturgie habe dieser Vorstellung und einer entsprechenden redseligen Gottesdienstkultur Tor und Tür geöffnet.

Mit dem von Martin Mosebach aufgebrachten Stichwort der „Häresie der Formlosigkeit“ verbindet sich der Vorwurf, die Liturgiereform habe prägende Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit verändert oder gar abgeschafft und die Ehrfurcht und das Gespür für das Heilige zerstört.³ Auch dies habe dazu geführt, dass der Gottesdienst nicht mehr als Begegnung mit Gott wahrgenommen werde, sondern als eine rein innerkirchliche Versammlung.

Schließlich sei daran erinnert, dass gerade in der Liturgischen Bewegung die Liturgie als das Objektive geschätzt wurde, das dem Einzelnen vorgegeben war und von dem er sich formen lassen konnte. Im Bewusstsein der meisten kam liturgischen Ordnungen allein durch ihr hohes Alter eine Aura zu, durch die sie als unveränderlich angesehen werden konnten. Diese Sicht musste in eine Krise kommen, als bei der Erneuerung der liturgischen Bücher unübersehbar wurde, dass alle liturgischen Ordnungen Menschenwerk sind und deshalb nicht einfach objektiv, sondern allenfalls intersubjektiv dem Einzelnen gegenüberstehen, weil sie Werk der Kirche sind. Doch wird ihre objektive Aura nicht ansatzweise auch durch großzügige Auswahl-

¹ Vgl. Michael Meyer-Blanck, *Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agenda*. Göttingen 1997.

² Vgl. etwa Kurt Koch, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in: IkaZ 33 (2004), 73–92, hier 81: „An die Stelle der liturgischen Feier des Heilsdialogs zwischen Gott und den Menschen ist aber in nicht wenigen nachkonziliaren Entwicklungen der menschliche Dialog zwischen dem Priester und der Gemeinde getreten. Nicht die Kommunikation Gottes mit uns Menschen steht dann im Vordergrund, sondern Kommunikationsprozesse in der Gemeinde selbst.“

³ Vgl. Martin Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. Wien u. a. 2002 (auch 3. erw. Aufl. 2003); dazu allerdings auch die Beiträge von Joachim Hake, Thomas Sternberg, Gunda Brüske, Alex Stock, Marianne Regnier, Benedikt Kranemann und Corona Bamberg in: Konturen. Rothenfelder Burbrief 02/03, 15–27; Andreas Odenthal, „Häresie der Formlosigkeit“ durch ein „Konzil der Buchhalter“? Überlegungen zur Kritik an der Liturgiereform nach 40 Jahren „Sacrosanctum Concilium“, in: LJ 53 (2003), 242–257, v. a. 250–256; auch die Rez. von Angelus Häußling in: ALW 45 (2003), 160f.

möglichkeiten der liturgischen Ordnungen gefährdet, durch Subjektivismus und Willkür der liturgisch Handelnden aber schließlich endgültig zerstört? Gibt es nicht längst schon eine gottesdienstliche Beliebigkeit, die nur allzu oft die liturgischen Feiern banalisiert und trivial macht?

Natürlich müssen solche Anfragen ernst genommen werden. Sie spiegeln Erfahrungen wider, die Menschen mit der erneuerten Liturgie gemacht haben. Eine seriöse Analyse müsste allerdings nach dem Hintergrund dieser Erfahrungen fragen: Sind es konkrete Gottesdienste, die wenig sachgerecht gefeiert werden? Finden sich liturgische Konzeptionen, die eine solche Praxis fördern? Oder muss man ehrlicherweise sagen, dass die nachkonziliar erneuerten liturgischen Ordnungen selbst Träger eines solchen Liturgieverständnisses sind?

Bevor freilich nach den Prinzipien der nachkonziliaren Liturgiereform gefragt wird, ist auch an die Anfragen und Anklagen derer zu erinnern, welche die mangelnde Konsequenz liturgischer Erneuerung beschwören. Wenn es der Kirche um die konkreten Menschen der Gegenwart gehe, dann müsse doch wohl auch ihr Gottesdienst ganz im Dienst dieser Menschen von heute stehen. Die grundlegende Orientierung an der Tradition, die prägen-

den Anleihen bei der Formensprache einer vergangenen Kultur und die beständige Verwendung jahrhundertealter Texte erscheinen dann als ein Hindernis für das wirkliche *Aggiornamento* katholischer Liturgie. Auch diese Erfahrungen und die mit ihnen verbundenen Wünsche bilden den Hintergrund für die *Relecture* der Liturgiekonstitution vierzig Jahre nach ihrer Verabschiedung.⁴

2. Konziliare Prinzipien

Liturgietheologische Prinzipien

Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums

Die liturgischen Feiern haben ihren Platz immer in einer konkreten Situation, finden an einem konkreten Ort und zu einem konkreten Zeitpunkt statt. Doch lebt die liturgische Feier nicht nur von dem, was die Menschen einander schenken. Vielmehr hat sie ihren eigentlichen Wert darin, dass es in ihr um Gottes Zuwendung zu den Menschen geht. Diese Zuwendung Gottes hat ihren unüberbietbaren Höhepunkt im Christusergebnis gehabt. Wo Menschen jetzt in seinem Namen zur Feier des Gottesdienstes zusammenkommen, suchen und finden sie den Anschluss an das Christusergebnis, an Jesu Tod und seine Auferstehung, an das

⁴ Vgl. hierzu die verschiedenen Publikationen, die im Umfeld des 40. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution erschienen sind, etwa *Joseph Kardinal Ratzinger*, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003), 209–221; Doppelheft „40 Jahre Liturgiekonstitution – *Relecture* und Zukunft“, in: HfD 57 (2003), 157–303; Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie. Hg. v. *Klemens Richter* – *Thomas Sternberg*, Münster 2004; Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Hg. v. *Andreas Redtenbacher*, Innsbruck–Wien 2004; Helmut Hoping, „Die sichtbarste Frucht des Konzils“. Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie, in: *Zweites Vatikanum* – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen. Hg. v. *Günther Wassilowsky* (QD 207). Freiburg–Basel–Wien 2004, 90–115; *Koch* (s. Anm. 2); jetzt auch *Reiner Kaczynski*, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 2. Freiburg–Basel–Wien 2004, 1–227.

Pascha-Mysterium. Denn wo Liturgie gefeiert wird, wird das Gedächtnis seines Todes und seiner Auferstehung gefeiert. So bestimmt die Liturgiekonstitution das Pascha-Mysterium als die Mitte des christlichen Glaubens und des christlichen Gottesdienstes.⁵ Deshalb geht es im Gottesdienst um die Vergegenwärtigung eines Heilsereignisses, das in der Vergangenheit liegt, gerade deshalb aber auch eine Wirklichkeit ist, von der her wir leben können.

Im Pascha-Mysterium Jesu bricht aber zugleich die endgültige Zukunft an, die Gott für uns bereitet hat. Deshalb ist die liturgische Feier nicht nur in die Vergangenheit gerichtet, sondern auch in die Zukunft. Wir leben bereits jetzt von der Vollendung des Heils, wenn sich das Leben der Welt vollenden wird und die ganze Schöpfung an der Auferstehung Jesu Anteil erhalten wird. Auch diese Wirklichkeit bricht in unserer Liturgie immer schon auf und wird hier vorausgenommen. So berühren sich im Gottesdienst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Eine solche Bestimmung der Sinnspitze christlicher Liturgie wird durchaus zu einem Kriterium sachgerechter Feierpraxis. Gottesdienst ist eben mehr als menschliches Miteinander und menschliche Zuwendung. In seinem Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Europa* formuliert es Papst Johannes Paul II. sehr einfach und dennoch treffend: „In den liturgischen Feiern müssen wir *Jesus wieder in den Mit-*

tepunkt stellen“⁶. Tatsächlich steht Jesus Christus in der Mitte, wo Gottesdienste von ihrer theologischen Mitte, dem Pascha-Mysterium, her verstanden und gefeiert werden.

Liturgie als Heiligung des Menschen und Anbetung Gottes

Im Verständnis vergangener Zeiten wurde Liturgie wesentlich, wenn nicht ausschließlich als der Gott geschuldete Kult angesehen. Gottesdienst wurde gefeiert, um Gott die Ehre zu geben und ihn anzubeten. Das bleibt richtig und wichtig. Aber das Konzil ergänzt diese Sicht, wenn es etwa im zentralen Artikel 7 der Liturgiekonstitution davon spricht, dass in der Liturgie die Heiligung des Menschen bezeichnet und bewirkt und der gesamte öffentliche Kult vollzogen wird.

Natürlich kann der Mensch Gott nur verehren, weil er zuvor von Gott berufen und zum Gotteslob befähigt wurde. Insofern geht die Heiligung des Menschen dem kultischen Handeln des Menschen logisch voraus. Gott geht auf den Menschen zu, spricht zu ihm in seinem Wort und schenkt ihm seine Gnade. Das erst befähigt den Menschen, ihm Antwort zu geben – nicht zuletzt im Gebet und in der Anbetung.⁷

So ist die Liturgie der Ort, an dem Gott an seinem Volk handelt und den Menschen heiligt – das ist die herabstei-

⁵ Vgl. SC 6 u. ö. Zur Sache *Irmgard Pahl*, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996), 71–93, v. a. 78 mit Anm. 20 (Lit.).

⁶ *Papst Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa*. 28. Juni 2003, Nr. 71 (VAS 161, 65).

⁷ Natürlich kann der Kultbegriff anders gefüllt werden, so dass etwa der repräsentative Kult auch in seiner heilsvergegenwärtigenden Dimension in den Blick kommt. In diesem Sinn wird man den Kultbegriff bei *Odo Casel* oder auch jüngst bei *Helmut Hoping* (s. Anm. 4), 95f verstehen können. Doch scheint dieser Kultbegriff in der gegenwärtigen deutschsprachigen Diskussion die Frage eher zu verdunkeln, weil er doch immer erst von einem Kultbegriff abgegrenzt werden muss, der allein auf die Gottesverehrung bezogen ist.

gende, katabatische Dimension unseres Gottesdienstes. Zugleich aber hat er eine anabatische Dimension: Liturgie ist auch der Ort, an dem die Menschen Gott Gott sein lassen, ihn verehren und so auf seinen Anruf Antwort geben.

In diesem Zueinander von katabatischer und anabatischer Dimension, von göttlichem Heil und menschlicher Anbetung, von Gottes Wort und der Antwort des Menschen vollzieht sich in der Liturgie das, was als gottesdienstlicher Dialog zwischen Gott und den Menschen angesprochen werden kann. Es dürfte deutlich sein, dass dies alles andere als rein zwischenmenschliche Kommunikation ist, sondern dass sich hier eine entscheidende Form göttlich-menschlicher Begegnung vollzieht.

Die neue Betonung der heiligenden Dimension der Liturgie zielt also keinesfalls auf eine innerweltliche Anthropozentrik.⁸ Zwar geht es hier um den Menschen, aber um einen Menschen, der sich ganz von Gott her versteht, weil Gott hier radikal der Ersthandelnde bleibt, ohne den wir nichts vermögen. So gibt auch diese doppelte Ausrichtung der Liturgie ein Kriterium für den rechten Liturgievollzug. Es darf und muss im Gottesdienst um den Menschen gehen, aber um den Menschen, der von Gott angesprochen wird und sich ihm nähern darf. Es kann also nicht vom Menschen gesprochen werden, ohne zugleich von Gott zu sprechen, der auf den Menschen zugeht, ihm sein Heil anbietet und auf die Antwort des Menschen wartet, der ihn als den ganz Anderen loben und preisen will. Verlöre Liturgie diesen Gottesbezug, hätte sie ihre Identität verloren.

Liturgie als priesterliches Wirken Christi und seiner Kirche

Der bereits genannte Artikel 7 der Liturgiekonstitution bringt fast so etwas wie eine Definition der Liturgie:

„Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Christi, das heißt dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“ (SC 7)

In diesem grundlegenden Abschnitt wird die Liturgie also als Vollzug des Priesteramtes Christi bestimmt. Damit kommt vor allem anderen das eigentliche Subjekt des Gottesdienstes der Kirche in den Blick. Christus selbst handelt in der Liturgie. Er ist der Mittler, der als der wahre Hohepriester in der Kraft Gottes den Menschen Heil zusprechen und die Gebete der Menschen vor das Angesicht Gottes tragen kann. Alles menschliche Tun im Gottesdienst wird erst durch ihn zu jenem heiligen und heiligenden Geschehen, das wir Liturgie nennen. Deshalb ist es auch gefährlich, wenn der Eindruck entsteht, die versammelten Gläubigen wären autonome Subjekte des Gottesdienstes. Die Kirche ist Trägerin des Gottesdienstes, weil die Kirche Leib Christi ist. Sie ist immer nur Kirche in Verbindung mit Christus, ihrem Haupt. Die Gläubigen, die sich zu einem

⁸ Vgl. dazu auch Alexander Saberschinsky, Liturgie im Spannungsfeld von Verherrlichung Gottes und Heiligung des Menschen, in: LJ 54 (2004), 53–60, v.a. 54f. Saberschinsky bezieht sich auf eine Diskussion im Anschluss an ein Referat von Kardinal Ratzinger am 4. Dezember 2003 (s. dessen Text in Anm. 4).

konkreten Gottesdienst versammeln, machen diese Kirche sichtbar und erfahrbar. Sie können sich an Christi priesterlichem Handeln beteiligen, weil sie durch die Taufe zu dem priesterlichen Volk gehören.

Alles priesterliche Handeln in der Kirche hat sein Maß in Christus, dem ewigen Hohenpriester. Er ist der wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der priesterliche Dienst der Kirche (auch der priesterliche Dienst der geweihten Priester) hat an diesem seinem Dienst Anteil und bekommt seine Dignität nur durch die Verbindung mit seinem Handeln.

Ekklesiopraktische Prinzipien

Nach diesen eher liturgietheologischen Aspekten kommt jetzt die Liturgiereform selbst in den Blick. Dabei haben einige Grundprinzipien einen stark ekklesiologischen Akzent, zielen aber nicht so sehr auf eine theologische Sinnbestimmung, als vielmehr auf eine neu akzentuierte Kirchenpraxis. Deshalb sind die folgenden drei Stichwörter unter der Überschrift „Ekklesiopraktische Prinzipien“ zusammengefasst.

Liturgiereform als Teil der Kirchenreform beziehungsweise der Erneuerung des christlichen Lebens

Die vom Konzil angestoßene Liturgiereform ist kein Selbstzweck, sondern ist eingebunden in ein umfassendes Programm des Konzils zur Erneuerung des Lebens der Kirche und der einzelnen Gläubigen. Programmatisch heißt es in Artikel 1 der Liturgiekonstitution:

„Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen. Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen.“ (SC 1)

Für das Verständnis des Konzils und der Liturgiereform ist dieser Artikel nicht nebensächlich. Die Liturgiekonstitution war das erste Dokument, mit dem sich das Konzil beschäftigt hatte und das vom Konzil verabschiedet wurde. Deshalb ist Artikel 1 der Liturgiekonstitution die erste Aussage, mit der faktisch die Konzilsdokumente insgesamt eingeleitet werden.

Ziele des Konzils sind also eine umfassende Vertiefung des Lebens der Christen, eine Reform der Kirche, die dem *Aggiornamento*, das heißt der Zeitgemäßheit⁹ auch ihrer Strukturen und Institutionen dient, die Förderung der Einheit der Kirche und eine Stärkung ihrer missionarischen Sendung. In dieses umfassende Reformprogramm gehört auch die Erneuerung der Liturgie. Gleichzeitig können auch die allgemeinen Ziele als Kriterien verstanden werden, die – neben anderen Kriterien – als Maßstab für eine sachgerechte Gestalt der Liturgie und einen sachgerechten Vollzug der Liturgiereform dienen können. Liturgie soll also so geordnet und gefeiert werden, dass sie einen Betrag zur Einheit der Kirche leistet und ihre mis-

⁹ *Aggiornamento* meint bekanntlich nicht einfach eine Angleichung an den Zeitgeist, sondern verlangt eine kritische Zeitgenossenschaft, die ohne falsche Anpassung der jeweiligen Zeit gemäß sein muss.

sionarische Kraft entfalten kann. Zugleich ist sie so zu ordnen und zu feiern, dass sie eine Hilfe für das christliche Leben ist.

Dieser Blick auf die christliche Existenz kommt auch ins Spiel, wenn das Ziel der konkreten Reformarbeit noch einmal in Artikel 21 zum Ausdruck gebracht wird:

„Damit das christliche Volk in der heiligen Liturgie die Fülle der Gnaden mit größerer Sicherheit erlange, ist es der Wunsch der heiligen Mutter Kirche, eine allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten.“ (SC 21)

Ohne Zweifel geht es also bei der Reform um die Menschen, die hier und heute Liturgie feiern. Sie sollen dies so tun können, dass die Liturgie für sie zur Quelle der Kraft und zum Ort der Gnadenerfahrung werden kann. Doch das Konzil beschreibt nicht nur die großen theologischen Ziele. Es zeigt auch die Wege auf, die beschritten werden sollen. Das Formalprinzip für die vom Konzil geforderte liturgische Erneuerung ist dabei die *participatio actiosa*, das heißt die tätige Teilnahme aller Gläubigen an den gottesdienstlichen Feiern.

Das Grundprinzip der *participatio actiosa*

Der bereits teilweise zitierte Artikel 21 formuliert als Grundregel für die Reformarbeit:

„Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann.“ (SC 21)

Die Reform der liturgischen Bücher soll also eine möglichst leichte, volle, tätige und gemeinschaftliche Teilnahme aller fördern. Das klingt wie ein pragmatisches und liturgiepastorales Ziel, das sich möglicherweise in der Liturgischen Bewegung bewährt hat und deshalb jetzt in der Kirche insgesamt erprobt werden soll. Doch trifft diese Einschätzung sicher nicht das Verständnis des Konzils. Die Förderung der tätigen Teilnahme ist keine zeitgeistige Pastoralstrategie, sondern eine Konsequenz aus einem erneuerten Liturgieverständnis. Liturgie, so wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts der Kirche mehr und mehr bewusst, ist Sache der ganzen Kirche und darf nicht als eine Sonderaufgabe des Klerus interpretiert werden.

Weil diese Sicht über Jahrhunderte hinweg nicht handlungsleitend war und die liturgischen Bücher i.d.R. nur das Handeln der Kleriker im Blick hatten, musste es fast zwangsläufig zu einer Gegenüberstellung „vorkonziliar – nachkonziliar“ kommen. Doch ist dies nur insofern richtig, als sich das liturgische Leben und die konkreten Liturgieerfahrungen für viele Menschen in wenigen Jahren grundlegend geändert haben. In der Sache hat das Konzil freilich nichts Neues erfunden, sondern alte Erkenntnisse wieder ans Licht gehoben. Es hat Reformanliegen, die in der Kirche seit vielen Jahrzehnten geäußert wurden, geprüft und aus ihnen das Gültige für die ganze Kirche ausgewählt und schließlich verbindliche Impulse für die Kirche gegeben.¹⁰

Dazu gehört ohne Zweifel das Anliegen der tätigen Teilnahme aller Glieder der

¹⁰ Vgl. Ratzinger (s. Anm. 4), 209: „Aufgabe der Konzilien ist also nicht, vorher Unbekanntes hervorzubringen, sondern es hat aus den Strömungen einer Zeit das Gültige, wirklich aus dem Glauben der Kirche Herausgewachsene herauszufiltern, auf diese Weise Gemeinsamkeit zu schaffen und die Richtung des weiteren Weges zu bestimmen.“

Kirche an der Liturgie. Vom päpstlichen Lehramt wird das Stichwort der tätigen Teilnahme erstmals 1903 durch Papst Pius X. genannt.¹¹ Sechzig Jahre später wird es schließlich zum Grundprinzip der Liturgiekonstitution und der vom Konzil angestoßenen Liturgiereform:

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, ‚das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk‘ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist. Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen.“ (SC 14)

Nach der Lehre des Konzils verlangt also das Wesen der Liturgie selbst die tätige Teilnahme aller Gläubigen. Das hatte allerdings mehr Konsequenzen, als den meisten Konzilsvätern schon bei der Verabschiedung der Konstitution bewusst gewesen sein dürfte.

Ein besonderes Beispiel dafür ist die Frage der liturgischen Sprache. Nur sehr verhalten hatte das Konzil auch den Volkssprachen in der Liturgie Raum geben wollen, prinzipiell aber an der lateinischen Liturgiesprache in den lateinischen Riten festgehalten (vgl. SC 36). In den mit dem Volk gefeierten Messen sollte den Volkssprachen – wie es hieß – „ein gebührender Raum zugeteilt werden, besonders in den Lesungen und im ‚Allgemeinen Gebet‘ sowie je nach den örtlichen Verhältnissen in den Teilen, die dem Volk zukommen“ (SC 54). Schnell aber zeigte sich, dass es bei dem neuen kirchlichen Verständnis der Liturgie eigentlich keine wichtigen Teile mehr gibt, die nicht auch dem Volk zukommen. So ergab es sich, dass innerhalb von weniger als vier Jahren faktisch die gesamte Messliturgie in der Volkssprache gefeiert werden konnte.¹²

Tätige Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie heißt nun nicht, dass jederzeit alle Anwesenden mit irgendeiner besonders bemerkenswerten Aktion beschäftigt sein sollten. Wo dies versucht würde, käme es tatsächlich schnell zu einem geistlosen Aktionismus, der allenfalls Zeichen einer äußeren Beteiligung wäre, sicherlich aber nicht automatisch eine innere, geistliche

¹¹ Vgl. Papst Pius X., Motu proprio über die Erneuerung der Kirchenmusik *Tra le sollecitudine*. 22.11.1903, Einleitung (Dokumente zur Kirchenmusik 25). – Zum Begriff und zur Sache vgl. Stephan Schmid-Keiser, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts. 2 Teile (EHS 23,250). Bern–Frankfurt/M.–New York 1985; Franz Kohlschein, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS Bruno Kleinfelder, Hg. v. Theodor Maas-Ewerdt, Freiburg–Basel–Wien 1988, 38–62; Bernd Jochen Hilberath, „Participatio actiosa“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. v. Hansjakob Becker/Bernd Jochen Hilberath/Ulrich Willers (PiLi 5), St. Ottilien 1991, 319–338; Diana Güntner, Das Prinzip der Participatio und die Strukturen der Lebenswelt. Eine soziologisch-theologische Studie: ALW 38/39 (1996/1997), 25–41.

¹² Vgl. Winfried Haunerland, Lingua vernacula. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum, in: LJ 42 (1992), 219–238.

und fruchtbare Teilnahme zur Folge hätte. Tätige Teilnahme heißt deshalb zuerst, dass die Getauften nicht prinzipiell vom liturgischen Geschehen ausgeschlossen sein dürfen, sondern mit ihren Sinnen an der gottesdienstlichen Handlung teilhaben können. Dabei soll es ihnen auch prinzipiell möglich sein, die liturgischen Texte zu verstehen und geistig mit zu vollziehen. In diesem Sinn kann dann Hören und Zuschauen ein sehr aktives Tun sein, durch das Menschen mit geistlichem Gewinn tätig an der Liturgie teilnehmen.

Die tätige Teilnahme soll nach dem Willen des Konzils innerlich und äußerlich sein. Eine solche Bestimmung ist gegen eine Spiritualisierung und Vergeistigung gewandt, die dem Wesen der Liturgie fremd ist. Es ist ja gerade ihr Kennzeichen, dass Inneres und Äußeres untrennbar verbunden sind und Liturgie nicht nur das innere Gebet meint, sondern die Leibhaftigkeit des Menschen ernst nimmt. Deshalb sollen alle Gläubigen auch jene Teile selbst übernehmen, die ihnen zukommen. Tätige Teilnahme äußert sich insofern in gemeinsamen Haltungen, aber auch im gemeinsamen Sprechen und Singen, in Akklamationen und anderen Gesängen, die so sehr Sache der ganzen Gemeinde sind, dass sie nur ausnahmsweise einem Chor übertragen werden können. Schließlich gibt es auch Aufgaben, die von einzelnen Gliedern der Gemeinde zu übernehmen sind. In diesem Sinn vertreten die Ministrant(inn)en und Lektor(inn)en, die Kantor(inn)en und auch die Sängerschöre nicht den Klerus, wie es früher verstanden wurde, sondern übernehmen einen genuinen liturgischen Laiendienst.¹³ Mit solchen

Diensten nehmen einzelne auf eigene Art tätig am Gottesdienst teil, dienen aber zugleich der tätigen Teilnahme aller. Deshalb sind für diese Dienste auch jene auszuwählen, die jeweils geeignet sind, und sie sind entsprechend zu schulen und vorzubereiten.

Zum kirchlichen Charakter der Liturgie

Mit dem Prinzip der tätigen Teilnahme verbindet sich tatsächlich nicht nur eine liturgiepastorale Entscheidung. Vielmehr hat sich hier ein grundlegender Bewusstseinswandel vollzogen, dessen Bedeutung nicht leicht überschätzt werden kann. Bekanntlich kam es auch nach dem kanonischen Recht bis zum 2. Vatikanischen Konzil allein den Klerikern zu, die Liturgie zu vollziehen. Die Gläubigen wohnten den Feiern bei oder hörten die Messe, wie man seinerzeit sagte. Dass selbst nach einer Formulierung des Canon Romanus die Gläubigen das eucharistische Opfer des Lobes darbrachten, war für das theologische Denken nicht mehr leitend geblieben.

Dennoch wäre es verkürzt, den epochalen Wandel des 20. Jahrhunderts darin zu sehen, dass jetzt nicht mehr einzelne Kleriker, sondern alle anwesenden Gläubigen als Träger der gottesdienstlichen Feiern anzusprechen sind. Tatsächlich sind sie alle nur Subjekte liturgischen Tuns, insofern sie Glieder der Kirche sind und die Kirche nie ohne Christus, ihr Haupt handelt. Kurt Koch hat vor einiger Zeit – noch vor seiner Ernennung zum Bischof von Basel – einmal die Zuordnung der verschiedenen liturgischen Subjekte aufein-

¹³ Vgl. Winfried Haunerland, *Sensus ecclesialis und rollengerechte Liturgiefeier. Zur Geschichte und Bedeutung des Artikels 28 der Liturgiekonstitution*, in: *Theologia et Jus canonicum*. FS Heribert Heinemann. Hg. v. Heinrich J. F. Reinhardt, Essen 1995, 85–98.

ander in den Blick genommen und dabei vom primären, sekundären und tertiären Subjekt der Liturgie gesprochen.¹⁴ Danach ist Christus selbstverständlich das primäre Subjekt der Liturgie, aber er ist nicht exklusiv Subjekt der Liturgie. Er verbindet sich vielmehr mit der ganzen Kirche, die sein Leib ist. Der Kirche und jeder konkret versammelten kirchlichen Gemeinschaft muss aber bewusst bleiben, dass sie nicht aus sich selbst heraus handelt. Deshalb ist sie bei bestimmten Feiern auf das tertiäre Subjekt der Liturgie angewiesen, den geweihten Priester. „Denn dieser ist nicht nur Repräsentant der Gemeinde, der er im Namen Christi und im Auftrag der Gemeinde vorsteht, sondern er ist auch Repräsentant Christi, der als solcher der Gemeinde auch gegenübersteht.“¹⁵

Für die rechte Feier des Gottesdienstes ist es allerdings nicht nur wichtig, dass die Unterschiede zwischen der tätigen Teilnahme aller Gläubigen und dem eigenständigen Handeln des Priesters nicht nivelliert werden. Bedeutsam ist vielmehr auch, dass die versammelten Gläubigen ein kirchliches Bewusstsein haben: Sie dürfen sich als eigenständige Glieder des Gottesvolkes verstehen, aber nicht als autonome Subjekte, die gleichsam unabhängig von der größeren Gemeinschaft handeln können. Allen aber muss bewusst bleiben, dass die Kirche in den liturgischen Feiern immer hörende Kirche bleibt, die

nicht dem eigenen Willen verpflichtet ist, sondern Dienerin Christi und Werkzeug Gottes ist. Weil die Liturgie Versammlung der Kirche um ihren Herrn¹⁶ ist, hat auch das Wort Gottes eine nicht ersetzbare Bedeutung im Gottesdienst¹⁷. Wo diese Dimensionen zu kurz kommen, drohen unabhängig von einzelnen Regelverletzungen Willkür und Beliebigkeit, Selbstverliebtheit und Banalität. All dies aber gefährdet die rechte Feier des Gottesdienstes und kann sich nicht auf das 2. Vatikanische Konzil berufen.

3. Gegenwärtige Herausforderungen

Die Liturgiereform ist nicht deshalb schlecht, weil es weniger gelungene und Besorgnis erregende Erscheinungen gibt. Die Fehlentwicklungen heute dürfen nicht mit dem Ideal der Liturgie gestern verglichen werden. Vielmehr ist das Ideal der Liturgie heute mit dem Ideal der Liturgie vor dem Konzil zu vergleichen und der tatsächlich gefeierte Gottesdienst heute mit der tatsächlichen liturgischen Praxis vergangener Zeiten. Im doppelten Blick auf die Prinzipien der Liturgiekonstitution und auf den gegenwärtigen Stand der Liturgiereform in unserer römisch-katholischen Kirche bleiben Fragen und Herausforderungen, denen sich die Kirche als Ganze, jede Diözese und Pfarrgemeinde,

¹⁴ Vgl. Kurt Koch, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie, in: StdZ 214 (1996), 75–89.

¹⁵ Koch (s. Anm. 14), 78.

¹⁶ Tatsächlich ist es ein grobes Missverständnis, wenn „der von der *face to face*-Beziehung bestimmte Dialog zwischen Priester und Gemeinde“ (*Hoping* [s. Anm. 4], 108) als Ziel der sogenannten Zelebration „*versus populum*“ angesehen wird. Deutlicher wäre noch herauszustellen, dass der Altar zentrales Christus-Symbol ist, um das sich die ganze Gemeinde (mit dem Priester) im Gottesdienst versammelt.

¹⁷ Vgl. SC 24; dazu Jürgen Bärsch, „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes, in: LJ 53 (2003), 222–241.

aber auch die einzelnen Gläubigen, Kleriker und Laien, stellen müssen. Drei seien davon im Folgenden genannt.¹⁸

Strukturelle Fragen

Auf dem 2. Vatikanischen Konzil und in seiner Folge hat die Kirche immer mehr gelernt, dass sie wahrhaftig eine Weltkirche ist, die die Grenzen Europas nicht nur lokal, sondern auch kulturell überschritten hat. Was dies für die konkrete kirchliche Praxis heißen soll, bleibt allerdings immer noch strittig. Die Frage nach dem Verhältnis von Universalkirche und Teilkirche ist ja alles andere als eine abstrakte theologische Spekulation, die keine Konsequenzen hat.¹⁹ Gerade im Bereich der Liturgie stellt sich sehr konkret die Frage, wieweit die Einheit der universalen Kirche auch einheitliche gottesdienstliche Formen haben muss. Der hohe Respekt, den das 2. Vatikanum allen rechtlich anerkannten liturgi-

schen Riten entgegengebracht hat (vgl. SC 4), erlaubt prinzipiell auch die Entwicklung neuer Riten. Schon die Auseinandersetzung um das Messbuch für die Diözesen Zaires hat gezeigt, dass die römische Kirchenleitung diesen Weg nicht gehen will.²⁰ Mit der vierten und fünften Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Liturgiekonstitution ist dies noch einmal deutlich geworden.²¹ Einheitlichkeit in den liturgischen Vollzügen und im gottesdienstlichen Leben insgesamt wird als ein wichtiger Ausdruck der Einheit der Kirche angesehen. Inkulturation erscheint nur im Blick auf die außereuropäischen Kirchen notwendig zu sein. Wenn der Eindruck nicht täuscht, begegnet man ortskirchlichen Adaptationen und lokalen Anpassungen mit wachsender Skepsis.

Das Problem ist nicht ganz neu. Schon Ambrosius musste sich im 4. Jahrhundert für Mailänder Sonderbräuche verteidigen

¹⁸ Vgl. dazu Winfried Haunerland, Der bleibende Anspruch liturgischer Erneuerung. Herausforderungen und Perspektiven heute, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe (s. Anm. 4), 52–80.

¹⁹ Die bekannte Auseinandersetzung der Kardinäle Ratzinger und Kasper war ja gerade von praktischen Erfahrungen her motiviert. Vgl. dazu etwa Hermann J. Pottmeyer, Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen, in: Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche. Hg. v. Albert Franz (QD 192). Freiburg–Basel–Wien 2001, 291–310; Medard Kehl, Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, in: Kirche in ökumenischer Perspektive. FS Walter Kasper. Hg. v. Peter Walter/Klaus Krämer/George Augustin, Freiburg–Basel–Wien 2003, 81–101; auch Kilian McDonnell, Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church: The Ratzinger/Kasper Debate, in: Ebd. 102–114.

²⁰ Vgl. Ludwig Bertsch, Entstehung und Entwicklung liturgischer Riten und kirchliches Leitungsamt, in: Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (Theologie der Dritten Welt 18). Freiburg–Basel–Wien 1993, 209–256.

²¹ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Römische Liturgie und Inkulturation [*Varietates legitimae*]. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40). 25. Januar 1994 (VAS 114); Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch. 28. März 2001 (VAS 154).

und tat dies anlässlich eines konkreten Streitpunktes mit dem immer noch bemerkenswerten Satz: „Ich wünsche, der römischen Kirche in allem zu folgen, jedoch besitzen auch wir gesunden Menschenverstand. Daher behalten wir aus gutem Grund bei, was anderswo ebenfalls aus guten Gründen eingehalten wird.“²²

Die doppelte Frage bleibt aber der Kirche am Beginn des 3. Jahrtausends aufgegeben: Wie viel Einheitlichkeit braucht unser katholischer Gottesdienst, damit er als Gottesdienst der *einen* Kirche wahrgenommen und zu Recht als deren authentische Liturgie bezeichnet werden kann, und wie viel Anpassungen und Adaptationen, wie viel Inkulturation und Eigendynamik brauchen unsere gottesdienstlichen Feiern, damit sie authentische Feiern der unterschiedlichen Ortskirchen und der konkreten Feiergemeinden sind?²³ Die Antwort darauf ist nicht leicht und wird die Kirche sicher noch lange – vielleicht sogar immer – beschäftigen.

Umgang mit mangelhafter Praxis

Neben diesen eher strukturellen Fragen gibt es natürlich auch – wie in früheren Zeiten – problematische Entwicklungen an einzelnen Orten, die als Missbrauch, Willkür oder zumindest defizitäre Praxis bezeichnet werden müssen. Konkret ist hier an Feierformen zu denken, die dem Wesen der liturgischen Feier schaden, die

Ausdruck mangelnder Ehrfurcht sind, die sich souverän über die geltenden Ordnungen hinwegsetzen oder auch gegen die Absichten der liturgischen Vorgaben keine Rücksicht auf die pastoralen Erfordernisse nehmen. Sorgen über solche Entwicklungen haben schon bald nach der Verkündigung der Liturgiekonstitution zu immer neuen Ermahnungen der römischen Kirchenleitung geführt. Das in zahlreichen Dokumenten zum Ausdruck kommende Grundanliegen einer würdigen Liturgie sollten alle teilen, denen eine ehrfürchtige und stiftungsgemäße Feier des Gottesdienstes am Herzen liegt. Es ist aber kein Plädoyer für Wildwuchs und Beliebigkeit, für Banalität und liturgischen Ausverkauf, wenn dennoch manche römischen Reaktionen nicht nur auf Zustimmung stoßen.

Die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* vom 25. März 2004 ist der jüngste Versuch, einige Fehlentwicklungen zu korrigieren.²⁴ Im Großen und Ganzen ruft diese Instruktion nur bekannte Regeln wieder in Erinnerung, die offensichtlich nicht überall beachtet werden. Dass bei einem weltkirchlichen Dokument nicht alle Hinweise für alle Länder in gleicher Weise aktuell sind, muss nicht verwundern.²⁵ Auch ist hier nicht der Ort zu prüfen, ob eine solche Instruktion an manchen Stellen nicht doch neues Recht setzen will oder zumindest einseitige Interpretationen bisheriger Regelungen vorschrei-

²² Ambrosius, *De sacramentis* 3,5 (FC: Schmitz 123).

²³ Vgl. Winfried Haunerland, *Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität*, in: LJ 52 (2002), 135–157.

²⁴ Vgl. Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004 (VAS 164).

²⁵ So dürften etwa die Hinweise zu rein politischen und weltlichen Predigten vermutlich den deutschsprachigen Raum derzeit kaum betreffen; vgl. *Redemptionis Sacramentum* Nr. 67 (VAS 164, 33).

ben möchte. Wichtiger schon wäre die Frage, ob alle einzelnen Bestimmungen unter den konkreten Bedingungen tatsächlich umsetzbar sind; doch soll auch die Praktikabilität hier nicht zur Debatte stehen. Vielmehr lässt die relative Wirkungslosigkeit zahlreicher disziplinärer Dokumente in der Vergangenheit die Skepsis wachsen, ob das Ziel einer würdigen und fruchtbaren Liturgiefeier heute noch auf diesem Weg erreicht oder zumindest gefördert werden kann. Die gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte haben – zumindest im deutschen Sprachraum – zu einer Autoritäts- und Institutionskrise geführt, von der auch die Kirche als Teil der Gesellschaft betroffen ist: Ein formaler Normengehorsam ist kaum mehr durchsetzbar.²⁶ Wo nicht Verständnis für Regeln und Ordnungen existiert, werden diese nicht mehr akzeptiert. Positive Veränderungen können vor diesem Hintergrund nur dort durchgreifenden Erfolg haben, wo ein Bewusstseinswandel initiiert und erreicht wird.

Deshalb müssen die Bemühungen um liturgische Bildung und eine zeitgemäße Mystagogie verstärkt werden. An deren Dringlichkeit erinnert die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* unter der Überschrift „Die Abhilfen“ an erster Stelle.²⁷ Vergessen werden sollte auch nicht, dass die im Jahr 2003 erschienene Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* den lehrmäßigen

Hintergrund der Instruktion bildet; denn in seiner Enzyklika hatte der Papst die Instruktion als rechtliche Konkretion bereits angekündigt.²⁸ Die Diskussion um das disziplinäre Dokument hat allerdings die Beschäftigung mit den theologischen und spirituellen Fragen in den Hintergrund gedrängt. Doch nur wenn auf dieser geistlichen Ebene erfolgreiche Anstrengungen unternommen werden, gibt es eine Chance zu einer umfassenden Erneuerung des liturgischen Lebens und einer durchgreifenden Korrektur problematischer Entwicklungen.

Ganz in diesem Sinn haben die deutschen Bischöfe mit ihrem *Pastoralen Schreiben zur Liturgie* vom 24. Juni 2003²⁹ der Liturgiepastoral einen Weg gewiesen, der langfristig und nachhaltig fruchtbar sein kann, wenn er in den kommenden Jahren umgesetzt und von vielen mitgegangen wird. In der Substanz haben die Bischöfe dabei dasselbe Grundanliegen wie die römische Instruktion *Redemptionis Sacramentum*. Doch versuchen sie konsequent einen verstehenden und werbenden Zugang zu einer angemessenen liturgischen Praxis zu eröffnen. Freilich kann ein einzelnes Hirtenwort nur einige große Linien aufzeigen. Es ersetzt nicht die geduldigen Bemühungen um eine zeitgemäße Mystagogie, die nur zu einem geringen Teil über Druckschriften und Dokumente erfolgen kann. Deshalb müssen liturgische Bildung und Mystagogie einen

²⁶ Vgl. Eva Drechsler, Zwischen gesellschaftlichem Anspruch und privater Religiosität. Zur Wahrnehmung kirchlicher Ordnung in der Gegenwart, in: ThPQ 149 (2001), 350–360.

²⁷ Vgl. *Redemptionis Sacramentum* Nr. 170 (VAS 164, 68).

²⁸ Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* ... über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. 17. April 2003, Nr. 52 (VAS 159 [2., korrig. Aufl.], 46). – Zur Enzyklika vgl. ThPQ 151 (2003), 299–302.

²⁹ Vgl. Pastorales Schreiben *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde*. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. 24. Juni 2003 (Die deutschen Bischöfe 74).

ständigen und beständigen Platz in der allgemeinen Seelsorge haben.³⁰

Liturgische Bildung und Mystagogie sind ein Dienst an den Gemeinden und an den einzelnen Christen. Diesen kann und muss Rom nicht leisten. Er ist Aufgabe der Seelsorger vor Ort und ihrer Bischöfe. Bleibt dieser Dienst allerdings aus³¹ oder wird er nicht angenommen, darf man sich nicht wundern, wenn – aus Verantwortung, aber auch aus einer gewissen Verzweiflung heraus – weiterhin vor allem disziplinäre Dokumente den Weg der liturgischen Erneuerung begleiten und zu prägen versuchen.

Liturgische Erneuerung als bleibende Aufgabe

Wenn Liturgiereform im Sinne des Konzils Teil der Kirchenreform ist, dann kann tatsächlich die Erneuerung des Gottesdienstes nie an ein Ende kommen. Denn „eine *Ecclesia semper reformanda*

braucht eine *Liturgia semper reformanda*“³². Aus vielen Gründen ist eine durchgreifende Überarbeitung der erneuerten liturgischen Ordnungen derzeit weder von der Sache her angesagt, noch zu erwarten. Notwendig bleibt allerdings die ständige Pflege der liturgischen Bücher. Deshalb hat die zuständige Kongregation verschiedene lateinische Bücher in überarbeiteten Fassungen vorgelegt, so etwa 1990 die Feier der Ordinationen und 1991 die Feier der Trauung oder im Jahr 2002 sogar das Römische Messbuch. Eine Überarbeitung der bisherigen volkssprachigen Ausgaben verschiedener liturgischer Bücher war im deutschen Sprachgebiet seit den 1980er Jahren in Arbeit. Mit der Instruktion *Liturgiam authenticam* vom 28. März 2001 hat auch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung eine umfassende Revision aller Übersetzungen angeordnet und damit ebenfalls – wenn auch mit eigenen Akzenten – das Anliegen einer Pflege der liturgischen Bücher vo-

³⁰ Vgl. dazu Winfried Haunerland, *Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur*. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform, in: *Liturgie und priesterlicher Dienst*. FS Manfred Probst. Hg. v. George Augustin. Paderborn 2004 [im Druck]. Auf ein konkretes Desiderat macht aufmerksam Hans Hollerweger, *Die katechetisch-homiletische Erschließung der Messe*. Ein pastoral-liturgisches Desiderat, in: *Sursum Corda*. Variationen zu einem liturgischen Motiv. FS Philipp Harnoncourt. Hg. v. Erich Renhart/Andreas Schneider. Graz 1991, 95–104.

³¹ Hoffentlich gehört zu den Ursachen nur selten das, was Walter von Arx (*Liturgische Bildung – eine bleibende Aufgabe*, in: *BiLi* 71 [1998], 184–189, 188) vor wenigen Jahren meinte feststellen zu müssen: „Zum Defizit liturgischer Bildung gehört wohl auch, daß selbst Priester nicht nur in den ersten Jahren nach dem Konzil, sondern auch heute nach 35 Jahren in der Umsetzung der Liturgiekonstitution unsicher oder sogar manchmal unwissend wirken und sich deshalb in einen neuen Rubrizismus flüchten.“

³² Reiner Kaczynski, *Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst*, in: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*. Hg. v. Theodor Maas-Ewerd. Freiburg–Basel–Wien 1988, 15–37, hier 15. Zur Sache vgl. auch Klemens Richter, *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche*, in: *Das Konzil war erst der Anfang*. Die Bedeutung des II. Vaticanums für Theologie und Kirche. Hg. v. dems. Mainz 1991, 53–74; ders., *Das Verhältnis von Kirche und Liturgie*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Herausforderung Aggiornamento*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Antonio Autiero (MThA 62). Altenberge 2000, 117–130. – Zu den bleibenden Aufgaben liturgischer Erneuerung vgl. auch die weiterhin instruktiven Hinweise von Hans Hollerweger, *Müssen wir die Liturgie immer noch erneuern?* In: *ThPQ* 140 (1992), 41–47.

rangetrieben.³³ Diese Aufgabe wird in den nächsten Jahren ohne Zweifel viele Kräfte binden.

Für die liturgische Erneuerung dürfen aber diese Arbeiten an den liturgischen Büchern eher Hilfsdienste sein. Eine *Liturgia semper reformanda* braucht vor allem die Bereitschaft vor Ort, die eigene liturgische Praxis selbstkritisch zu betrachten, weiterzuentwickeln und zu korrigieren. Insofern bedarf die ständig notwendige liturgische Erneuerung vor allem umkehrbereiter Liturgen. Priester und Gemeinden, die Umkehr und Erneuerung nur als eine Leistung ansehen, die von anderen zu erbringen ist, haben das Wesen von Reform und Erneuerung nicht verstanden.

Der notwendige Streit um die Liturgie, von dem anfangs gesprochen wurde, wird nur dann fruchtbar sein, wenn er nicht nur und nicht einmal zuerst auf die Bekehrung der jeweils anderen zielt, sondern wenn er auch von der eigenen Umkehrbereitschaft begleitet wird. Insofern braucht die Entwicklung der Liturgie eine dialogische Kultur, in der nicht alle Gesprächsteilnehmer sich schon im Besitz der Wahrheit wissen, sondern mit Demut und Lernbereitschaft versuchen, den Wahrheitswert der anderen zu erkennen und die eigenen Positionen befragen zu lassen.³⁴ Das freilich wird auch beim Streit um die Liturgie nicht einfacher sein als in anderen Feldern, wo Umkehr gefordert ist.

Wenn der Streit um die Liturgie allerdings zu einem echten Dialog wird, dürfte auch deutlich werden, dass die Frage des Titels nur eine scheinbare Alternative benennt. Liturgie ist die Feier der Kirche und damit auch die Versammlung einer konkreten Gemeinschaft von Glaubenden, die sich allerdings nicht selbst feiern wollen, sondern das Heil, das Gott ihnen geschenkt hat. So muss es immer um jenen Gottesdienst gehen, in dem Gott durch Christus die Menschen heiligt und durch Christus von den Menschen angebetet und verherrlicht wird.³⁵ Mitten in unserer Weltzeit gibt es allerdings diesen Gottesdienst nur, weil konkrete Menschen zusammenkommen und miteinander feiern. Deshalb ist katholischer Gottesdienst immer auch Gemeindefeier.³⁶

Der Autor: Dr. Winfried Haunerland, geb. 1956 in Essen, ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Würzburg und wirkte von 1996–2001 in derselben Funktion an der KTU Linz. Veröffentlichungen u.a.: *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Eucharistie des Missale Romanum* (LQF 71). Münster 1989; *Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas* (StPLi 13), Regensburg 1997; mit A. Saberschinsky und H.-G. Wirtz Herausgeber von: *Spiritualität und Liturgie*. Trier 2004.

³³ S. dazu Anm. 21.

³⁴ Vgl. dazu etwa Richard Schaeffler, Bedingungen einer Kultur des Dialogs. Chancen, Krisen, Lernprozesse, in: ThPQ 146 (1998), 339–348.

³⁵ Vgl. SC 10.

³⁶ Der Linzer Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Hans Hollerweger hat in Lehre und Forschung sowie durch seine Mitarbeit am offiziellen Reformwerk und in der pastoralen Vermittlung die Anliegen der liturgischen Erneuerung durch viele Jahrzehnte gefördert (vgl. dazu HLD 54 [2000], 52–62). Deshalb ist ihm dieser Beitrag anlässlich der Vollendung seines 75. Lebensjahres am 13. Februar 2005 in freundschaftlicher Verbundenheit gewidmet.

Herbert Kalb / Severin Lederhilger

Römische Erlässe

Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* vom 3. Mai 2004

Am 1. Mai 2004 approbierte Papst Paul II. die Instruktion des Päpstlichen Rats der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs und ordnete die Veröffentlichung an, die mit 3. Mai 2004 erfolgte.

Die Instruktion will eine zeitgemäße kirchliche Antwort auf die neuen pastoralen Bedürfnisse der globalen Migrationsbewegungen geben, wobei auch „eine notwendige ökumenische Sicht“ sowie ein „interreligiöser Dialog“ aufgrund der unterschiedlichen religiösen Sozialisation der Betroffenen entsprechend berücksichtigt werden muss, wie der Präsident des Rates, Kardinal Stephen Fumio Hamao, in der Vorstellung des Dokumentes betonte.

Nach einer Referierung der sozialen, ökonomischen und demographischen Ungleichgewichte sowohl auf regionaler wie auch weltweiter Ebene als Ursachen für die internationalen Migrationsströme und ihrer Besonderheiten werden die großen Entbehrungen für die Einzelnen, insbesondere Frauen und Kinder, aber auch der Familien insgesamt beschrieben, sie bestimmen und prägen das Schicksal dieser Migranten (Nr. 1–11).

Daran anschließend wird ein biblisch-theologischer Bezugsrahmen – Christus als ‚Fremder‘ und Maria als lebendiges Bild der Frau unterwegs – entworfen (12–18),

mit dem das Migrationsphänomen in die Heilsgeschichte einbezogen wird, „als Zeichen der Zeit und der Gegenwart Gottes in der Geschichte und der menschlichen Gesellschaft im Hinblick auf die universelle *communio*“ (Hamao).

In einem kurzen geschichtlichen Exkurs (19–33) wird sodann die beständige „Sorge der Kirche für die Migranten und Flüchtlinge“ in ihren Dokumenten resümiert – von der Apostolischen Konstitution *Exsul Familia* Pius' XII. (AAS 44 [1952], 649–704) bis zum II. Vatikanischen Konzil (zum Beispiel GS 65f; 87; CD 18) und zur Instruktion *Pastoralis migratorum cura* Pauls VI. (AAS 61 [1969], 601–603) wie auch den normativen Festlegungen des gegenwärtigen Papstes in den kodikarischen Rechtssammlungen für die lateinische beziehungsweise die katholischen Ostkirchen (CIC/1983 und CCEO/1990) gemeinsam mit ihren vielen ethischen Orientierungen angesichts evidenter sozioökonomischer Ungleichheiten.

Prägend für eine „Pastoral der Aufnahme“ (34–69) muss die Wahrung der Identität mit Respekt vor dem kulturellen und spirituellen Erbe der Migranten sein. Dabei ist es aber sicher „nützlich und richtig, hinsichtlich der Aufnahme die Begriffe zu unterscheiden: die *Betreuung* im Allgemeinen (oder erste Aufnahme, die zeitlich eher begrenzt ist), die *Aufnahme* im eigentlichen Sinn (die eher längerfristige Projekte umfasst) und die *Integration* (das langfristige Ziel, das beständig und im rechten Verständnis des Wortes zu verfolgen ist)“ (42). Im Hinblick auf die ka-

tholischen Migranten des ostkirchlichen Ritus wird zudem an die rechtliche Verpflichtung erinnert, überall – wenn möglich – den eigenen Ritus zu beachten, der als liturgisches, theologisches, geistliches und disziplinäres Erbe verstanden wird (49–55).

Auf Grund der starken Präsenz christlicher Immigranten, die nicht in voller Gemeinschaft (*communio non plena*) mit der katholischen Kirche stehen, verweist man deutlich auf die Notwendigkeit „ökumenischer Brüderlichkeit“ im konkreten Lebensvollzug, um „in Abgrenzung von einem oberflächlichen Irenismus und Proselytismus ein größeres gegenseitiges Verständnis zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu schaffen“ (56).

Für die Pastoral an Angehörigen nicht-christlicher Religionen werden eigens vier besonders zu beachtende Punkte herausgearbeitet (61–64):

Katholische Einrichtungen wie Kirchen, Kapellen, Kultstätten und Örtlichkeiten sollen „aus Achtung vor den eigenen geweihten Stätten und auch gegenüber der Religion des Anderen“ Anhängern nicht-christlicher Religionen grundsätzlich nicht zur Verfügung gestellt werden, wohingegen Räumlichkeiten für soziale Funktionen aber für Personen aller Religionen offen bleiben sollen.

Katholische Schulen dürfen bei der Aufnahme von Schülern anderer Religionen ihr christlich orientiertes Erziehungskonzept nicht verleugnen.

Es wird – völlig im Einklang mit der bisher bewährten Regelung – an die besonderen Herausforderungen religionsverschiedener Ehen für die konkrete Lebensgestaltung erinnert und insbesondere die seelsorglich-pastorale Verantwortung bei beabsichtigten Eheschließungen mit Muslimen erinnert (63, 65–68). [Dieser

Aspekt wurde in der medialen Diskussion der vorliegenden Instruktion als „scharfe Warnung“ und „neue Strategie der Abgrenzung“ gegenüber dem Islam missverstanden, sodass sich der Päpstliche Rat am 17. Mai 2004 diesbezüglich zu einer Klarstellung der Fehlinterpretationen veranlasst sah und nochmals betonte, dass es hier vor allem um eine „genaue und vertiefte Vorbereitung“ auf die Ehe angesichts der großen Unterschiede beider Religionen – auch im Blick auf die jeweiligen rechtlichen Konsequenzen – gehe.]

Eingemahnt wird das „Prinzip der Gegenseitigkeit“ im Sinne einer „Beziehung, die auf der gegenseitigen Achtung und auf der Gerechtigkeit im juristisch-religiösen Umgang aufbaut“ (64).

Ausführlich werden in den Kapiteln über die „Mitarbeiter einer Pastoral der *Communio*“ (70–88), die „Strukturen missionarischer Pastoral“ (89–95) sowie die „Universalität der Mission“ (96–104) die organisatorischen und strukturellen Aspekte der Migrantenpastoral beleuchtet, Ausführungen, die schließlich in 28 Artikel „Rechtlich-pastorale Weisungen“ auf dem Hintergrund der bestehenden Normierungen von CIC und CCEO münden (vgl. S. Lederhilger, Seelsorge am Menschen unterwegs, in: J. Listl/H. Schmitz [Hg.], Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, Regensburg²1999, 545ff):

Auf der universalkirchlichen Ebene ist der Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs die „Drehscheibe“ für die Koordination und Unterstützung der Teilkirchen.

Auf nationaler Ebene sollen neben der Möglichkeit von Personalprälaturen (cc. 294–297 CIC) und ritusbezogenen personalen Teilkirchen (c. 372 § 2 CIC) die Bischofskonferenzen und die zuständigen hierarchischen Strukturen der katholi-

schen Ostkirchen eine besondere nationale Kommission für die Migrationen bilden oder einen bischöflichen Promotor für Migranten und deren Seelsorge delegieren („nationaler Koordinator“ für Kapläne/Missionare der Migranten, seien es Diözesan- beziehungsweise Eparchialpriester oder Ordensleute).

Auf Diözesanebene soll bei entsprechender Notwendigkeit der Diözesan- oder Eparchialbischof einen Bischofsvikar mit dem Auftrag ernennen, die Pastoral für die Migranten zu leiten, oder ein besonderes Büro für die Migranten der bischöflichen oder eparchialen Kurie einrichten.

Zudem ist es Aufgabe der Diözesan- bzw. Eparchialbischöfe, Personalpfarreien und Missionen *cum cura animarum* zu errichten und Kapläne/Missionare zu ernennen. Diözesan- oder Eparchialbischöfe können aber auch eine *missio cum cura animarum* auf dem Gebiet einer oder mehrerer Pfarreien errichten, die an eine Territorialpfarre angegliedert sind oder nicht, wobei es die Grenzen genau festzulegen gilt. Kapläne/Missionare der Migranten werden dabei jene Priester genannt, die von der zuständigen Autorität den Auftrag erhalten haben, auf Dauer die geistliche Betreuung von Migranten einer bestimmten Sprache oder Nation oder der Angehörigen einer bestimmten Kirche *sui iuris* zu leisten.

Besonderes Gewicht wird neben dem Engagement der Laien dem Einsatz von Ordenspriestern und Ordensleuten in der Pastoral zugemessen, beinhaltet doch eine Reihe von Ordensgelübden auch das Apostolat unter den Migranten als eigenes und spezifisches Ziel.

„Es gibt in der Kirche keine Fremden“ betont Papst Johannes Paul II. wiederholt im Blick auf die in der Instruktion ange-

sprochene Problematik. Tatsächlich soll die Kirche und sollen die Christen „Zeichen der Hoffnung“ sein (101–103), weshalb alle Teilkirchen auf Grund des Evangeliums aufgerufen sind, „sich einer besseren Aufnahme der Migranten zu öffnen, mit pastoralen Initiativen der Begegnung und des Dialogs, aber ebenso dadurch, dass sie den Gläubigen helfen, Vorurteile und Voreingenommenheiten zu überwinden“ (100).

Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche und Welt vom 31.7.2004

Mit kritischer medialer Aufmerksamkeit wurde am 31. Juli 2004 ein von Papst Johannes Paul II. approbiertes und mit 31. Mai 2004 datiertes Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre „über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ veröffentlicht, das sich zunächst „an die Bischöfe der Katholischen Kirche“ wendet.

Schon mehrfach äußerte sich das oberste Lehramt während dieses Pontifikates über genuine Zielsetzungen der Förderung von Frauen. Mit dem vorliegenden Dokument soll – so die einleitende Problemskizze (Nr. 2–4) – eine „aktive Zusammenarbeit von Mann und Frau bei ausdrücklicher Anerkennung ihrer Verschiedenheit“ (4) befürwortet und begründet werden. Gleichzeitig will man aber auch ganz bestimmten Tendenzen des Feminismus eine Absage erteilen, nämlich all jenen Ansätzen, die auf eine grundsätzliche „Rivalität der Geschlechter“ hinauslaufen oder aber eine Indifferenz beziehungsweise „die Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter“ beinhalten, indem man die leiblichen

Unterschiede („Geschlecht“) auf ein Minimum reduziert, die kulturelle Dimension („Gender“) aber in höchstem Maß als vorrangig herausstreicht. Dabei wird kurz das zugrunde liegende Menschen- und Frauenbild in seinen – sozialen wie theologischen – Auswirkungen geschildert und werden diesem in einem zweiten Teil die Grundaussagen der biblischen Anthropologie gegenüber gestellt (5–12). Hier werden vor allem der personale Charakter und die Würde des Menschen – auch und gerade in der Verschiedenheit der Geschlechter – betont, welche auf eine interpersonale Gemeinschaft angelegt sind, ohne dabei die Konflikthaftigkeit und Gefährdung durch die Möglichkeit der Sünde und kulturell bedingter Strukturen der Sünde zu übersehen (8).

Von dieser Perspektive her werden schließlich in zwei weiteren Abschnitten Konkretisierungen abgeleitet, welche stichwortartig die „Aktualität der fraulichen Werte im Leben der Gesellschaft“ (13–14) und „im Leben der Kirche“ (15–16) beschreiben. Dabei wird zwar auch die gelebte oder potenzielle Fähigkeit zur Mutterschaft gewürdigt, aber keine Reduktion darauf vorgenommen, denn es ist „nicht richtig, die Frau nur unter dem Aspekt der biologischen Fortpflanzung zu sehen“ (13). Unter Verwendung eines von Papst Johannes Paul II. vielfach eingebrachten Terminus hebt die Kongregation „den Genius der Frau“ und ihre unersetzliche Rolle in allen Bereichen des familiären und gesellschaftlichen Lebens heraus, die als dessen „Vermenschlichung verstanden und gewollt“ werde (14): Dies beinhaltet – über die Bischöfe adressiert an die staatlichen Regierungen – ebenso, „dass die Frauen in der Welt der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens gegenwärtig sein und zu verantwortungsvollen

Stellen Zugang haben sollen, die ihnen die Möglichkeit bieten, die Politik der Völker zu inspirieren und neue Lösungen für die wirtschaftlichen und sozialen Probleme anzuregen“ (13). In diesem Kontext wird eine eventuelle Doppelbelastung und die vielfach noch fehlende Wertschätzung der Arbeit innerhalb der Familie angesprochen (– wobei inzwischen allerdings manche katholische Frauenorganisationen angemerkt haben, dass eine explizite Einbeziehung des Mannes in die Familientätigkeiten zumindest einer Erwähnung wert gewesen wäre).

Mit aller Deutlichkeit werden jedoch jene sozialpolitischen Maßnahmen eingefordert, die „auf der einen Seite jegliche ungerechte geschlechtliche Diskriminierung bekämpfen und auf der anderen Seite die Bestrebungen und Bedürfnisse eines jeden wahrzunehmen und zu erkennen wissen. Die Verteidigung und die Förderung der gleichen Würde und der gemeinsamen persönlichen Werte müssen [dabei] mit der sorgsamsten Anerkennung der gegenseitigen Verschiedenheit harmonisiert werden, wo dies von der Verwirklichung des eigenen Mann- oder Frauseins gefordert wird“ (14).

Im Blick auf die Position der Frau innerhalb der Kirche wird generell auf das spirituelle Vorbild von Maria verwiesen, deren „Modell der Weiblichkeit“ auch prägend für die Identität der Kirche ist. Der Schlussabschnitt (17) urgiert eine Haltung der „Bekehrung“ zu jenen christlichen Werten, die in der Frau in so spezifischer Weise zum Ausdruck kommen.

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166)

Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben *Mane nobiscum Domine* zum Jahr der Eucharistie vom 7. 10. 2004

Für den Zeitraum Oktober 2004/2005 hat Papst Johannes Paul II. ein „Jahr der Eucharistie“ ausgerufen und dieses mit dem Apostolischen Schreiben *Mane nobiscum Domine* an die Bischöfe, den Klerus und die Gläubigen vom 7. Oktober 2004 näher begründet und erläutert.

Ausgehend von den Worten der Emmaus-Jünger „Bleibe bei uns, Herr, denn es will Abend werden“ (Lk 24,29), versucht der Heilige Vater diesem Jahr eine adäquate Orientierung zu geben. Die Kirche soll sich demnach in besonderer Weise bemühen, das Geheimnis der Eucharistie zu leben und darüber nachzudenken – nicht zuletzt unter Einbeziehung seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (vgl. ThPQ 151 (2003), 299–302). Bezeichnenderweise ist zuletzt für Oktober 2005 die Ordentliche Versammlung der Bischofssynode zum Thema: „Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche“ vorgesehen.

Im vorliegenden Schreiben macht der Papst zunächst (Nr. 1–10) die Kontinuität seiner eucharistischen Initiative mit der ihm eigenen beständigen pastoralen Ausrichtung deutlich. Ausgehend vom Blick auf Christus, der „nicht nur im Zentrum der Kirchengeschichte, sondern auch der Menschheitsgeschichte“ steht (6), sieht er nämlich seine Überlegungen ganz „auf der Linie des Konzils“ und fortgeführt in zentralen Dokumenten seines Pontifikates (zum Beispiel in der Enzyklika *Redemptor hominis*, den Apostolischen Schreiben: *Tertio millennio adveniente*, *Dies Domini*, *Novo millennio ineunte* und *Rosarium Virginis Mariae* bis hin zur genannten Eucharistie-Enzyklika).

In einem zweiten Abschnitt über „die Eucharistie als Geheimnis des Lichtes“ (11–18) werden einige theologische Aspekte des Mahl- und Opfercharakters der Eucharistie sowie der Realpräsenz Christi herausgestellt und eine besondere Aufmerksamkeit hinsichtlich der Fei ergestaltung empfohlen: „Eine konkrete Aufgabe dieses Jahres der Eucharistie könnte in jeder Pfarrgemeinde das gründliche Studium der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch sein“ (17), dessen erneuerte Fassung im Jahr 2000 (zumindest in lateinischer Sprache) fertig gestellt wurde.

Im dritten Abschnitt wird die „Eucharistie als Quelle und Epiphanie der Gemeinschaft“ gekennzeichnet (19–23), insofern sie „die Quelle der kirchlichen Einheit“ ist, aber auch „deren höchster Ausdruck“, weshalb gewisse Bedingungen für die vollgültige Teilnahme an dieser Feier gefordert werden müssen (21; vgl. etwa can. 908 CIC; can. 702 CCEO). Ein besonderes Augenmerk soll gerade dem Sonntagsgottesdienst gewidmet werden, bei dem sich die Pfarrgemeinde – unter Kenntnisnahme der verschiedenen Gruppen, Bewegungen und Vereinigungen – gesammelt wiederfindet (23).

Hinzu kommt als weiterer Gedanke, dass „die Eucharistie als Prinzip und Plan der Mission“ dienen kann (2–28). Wie die Emmausjünger „noch in derselben Stunde“ aufbrachen, um über das Gesehene und Gehörte zu berichten, soll „die Begegnung mit Christus, die in der Vertrautheit mit der Eucharistie stetig vertieft wird, ... in der Kirche und in jedem Christen den Drang zum Zeugnisgeben und zur Evangelisierung“ wecken (24). Angesichts der zunehmenden Säkularisation der Gesellschaften und ihrer Selbstgenügsamkeit gilt es auf die spezifische Haltung der „Dank-

barkeit“ aufmerksam zu machen und eine „Kultur der Eucharistie“ einzubringen, die zugleich eine „Kultur des Dialogs“ ist (26). Dabei vermag auch das kirchliche „Projekt der Solidarität“ mit allen deutlich werden, weil in jeder Messe das Bewusstsein erneuert wird, dass die Kirche „Zeichen und Werkzeug nicht nur der inneren Gemeinschaft mit Gott, sondern auch der Einheit des ganzen Menschengeschlechtes“ ist (27). Eindringlich greift der Papst schließlich eine zentrale Herausforderung unserer Zeit auf: „Das zerrissene Bild unserer Welt, die das neue Jahrtausend mit einem Spektrum von Terrorismus und Kriegstragödien begonnen hat, ruft die Christen mehr denn je dazu auf, die Eucharistie wie eine große Schule der Liebe zu leben, in der sich Männer und Frauen bilden, die auf verschiedenen Verantwortungsebenen im sozialen, kulturellen und politischen

Leben Strukturen des Dialogs und der Gemeinschaft weben“ (ebd.).

In konsequenter Fortführung verweist Johannes Paul II. schließlich noch auf die dienende Dimension der Eucharistiefeier, die im konkreten Einsatz von Pfarrgemeinden und Diözesen in die Konfrontation mit den vielen Armuterscheinungen unserer Welt mündet, die von der Einsamkeit älterer Mitmenschen bis zur Problematik der Arbeitslosigkeit und den Behinderungen von Entwicklungsländern reichen (28).

Zuletzt (29–31) regt der Papst nochmals entsprechende Umsetzungen in den einzelnen Ortskirchen an und ermutigt alle Gläubigen zu je eigenen vielfältigen Initiativen.

(Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167)

Das aktuelle theologische Buch

♦ **Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon.** Hg. von Zenger, Erich. Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 2004. (1962) Geb. Euro 49,40 (D).

Bereits 1963 hatte das 2. Vatikanische Konzil gefordert, den Gläubigen sollte „die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, dass innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden“. Trotz einer qualifizierten biblischen Ausbildung der Studierenden und wegweisenden Worten von Papst Johannes Paul II. über den Eigenwert des Alten Testaments ist dieser Teil unserer Bibel weiterhin immer noch ein Stiefkind der Predigt und der Arbeit in Bibelkreisen. Nicht wenige schrecken auch die bedrohlich steigende Flut der Fachliteratur.

Mit dem vorliegenden Kompaktcommentar ist dem nun emeritierten und engagierten Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger neben seinen großen wissenschaftlichen Publikationen ein Gemeinschaftswerk gelungen, das weit über den deutschen Sprachraum hinaus seinesgleichen sucht und der Erschließung des Ersten Testaments für Verkündigung, Studium und persönliche Bibellektüre hervorragend dienen kann.

Der respektable, drucktechnisch sympathisch gestaltete Band bietet zu jedem Buch des Alten Testaments eine Einführung auf der Höhe gegenwärtiger alttestamentlicher Wissenschaft sowie zwischen die Textabschnitte der Einheitsübersetzung in Kleindruck eingefügte, verhältnismäßig ausführliche Auslegungen, darüber hinaus ein Sach- und Begriffslexikon von ca. 100 Seiten und einen Anhang zu den biblischen Realien (Maße, Münzen, Zeittafeln, Karten).

Aus der Kommentierung der Texte kann und soll unter dem Blickwinkel der Praxis in Verkündigung und Bibelarbeit nur auf das eine oder andere Buch beziehungsweise auf einzelne Perikopen hingewiesen werden.

Die Gesamtauslegung der Mosebücher (13–369) umfasst eine Skizze der großen Erzählungsbögen von Genesis bis Deuteronomi-

um mit ihren Anliegen, vorsichtige Linien zur Entstehung des Pentateuchs sowie nach Einleitungen in die einzelnen Bücher und deren größere Abschnitte eine durchaus profilierte Auslegung mit dem Akzent auf dem Endtext beziehungsweise der Einordnung von Einzelperikopen in das Gesamtanliegen der Mosebücher. Grundlegende Texte sind dankenswert ausführlich dargestellt, so zum Beispiel die Urgeschichten von Gen 1–9, die Erzelternerzählungen als Darstellung der Volksgeschichte Israels in Form einer Familiengeschichte mit einer fairen Gewichtung der Rollen der Mütter Israels oder etwa der Dekalog im Rahmen der Sinaierzählung, aber auch große Gesetzeswerke. Hervorgehoben sei u.a. das Buch Leviticus, dem auch Bibelinteressierte hilflos gegenüberstehen. Zenger erschließt es mit seinen Vorschriften und Riten als Buch über „die Gnade und die Konsequenzen der Gottesnähe“ (161), aktuell im Respekt vor der Schöpfungsordnung, der Heiligung des Alltags sowie der sozialen Dimension individueller Verfehlungen. Bedingt durch den begrenzten Umfang müssen allerdings manche wünschenswerten Informationen und Orientierungen zu historischen und theologischen Fragen zum Teil Kurzstichworten des angeschlossenen Lexikons entnommen werden (vgl. u.a. JHWH, Mose, Sinai, Verstockung).

Als notwendige Ergänzung auch zu Texten der Mosebücher betonen Einführung und Kommentar zum kriegerischen Charakter des Josuabuches sowie zu Richter, dass diese nur als eine (!) Stimme im Chor vieler anderer Stimmen zu lesen sind, die vom Verhältnis JHWH/Israel zu den Weltvölkern in Bildern des Friedens sprechen und so vor dem geläufigen Missverständnis vom Gott des AT als Gott der Gewalt und der Rache bewahren können (373). Das Frauenbuch Rut stellt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine Gegengeschichte zur Gewalt gegen Frauen in Ri 19 dar. Auch theologische Geschichtserzählungen wie die Samuelbücher illustrieren in der Vielfalt ihrer Perspektiven die Notwendigkeit kanonischer und kritischer Lektüre von Erzählungen über Gewalt und Siege als Stärkung der eigenen Identität. Die wenig bekannten Chronikbücher mit ihrer Lektüre der Geschichte Israels als Appell zur rechten Gottesverehrung im Tempel werden als Beispiel lebendigen Umgangs mit der Schrift auch für heute ausgelegt.

Die in der Leseordnung der Sonn- und Feiertage zu Unrecht nahezu völlig fehlenden Bücher der Lehrweisheit mit den Psalmen sind ein besonders kostbarer Teil der Auslegung. Der derzeit wohl beste Psalmenkommentar im deutschen Sprachraum in dieser Dichte ist eine echte Hilfe für Psalmengebet und persönliche Lektüre: eine jeweils verhältnismäßig umfassende Einleitung zu Struktur, Gattung, Theologie und die Kommentierung einzelner Abschnitte ergänzen sich dabei. Hingewiesen sei zum Beispiel auf die schöne Einführung zum Torapsalm 119 oder auf die wichtigen Hilfestellungen zum Verständnis der Gewaltthematik und -bilder (vgl. zu Ps 58.109.137.139.144.149). Alternativvorschläge zur Einheitsübersetzung begegnen auch bei den Psalmen leider nur selten.

Der kompetenten Erschließung der gewiss sehr anspruchsvollen Weisheitsschriften ist zu wünschen, dass sie zumindest für Bibelkreise und persönliche Lektüre entsprechend genützt werden und Lesende sich zur kreativen Mitarbeit herausfordern und immer wieder in Reflexionen über weisheitliche Optionen der Lebensorientierung verwickeln lassen (vgl. 1219). Als Beispiel einer gut lesbaren, gediegenen fortlaufenden Kommentierung nenne ich etwa die Weisheit Salomos mit ihrer aktuell gebliebenen Auseinandersetzung mit verschiedenen Sinnangeboten ohne Aufgabe der eigenen religiösen Identität oder auch das textlich schwierige und aufgrund seiner androzentrischen Perspektive sehr zwiespältig beurteilte Weisheitsbuch des Jesus Sirach. Die geschlossene Auslegung tritt bei aller notwendigen und berechtigten Sachkritik eine durchaus eigenständige, zwischen Extremen vermittelnde Position (vgl. S.1352 zu K.25f), indem sie auf die Bindung der guten Ehefrau an die Weisheit (an JHWH) beziehungsweise der schlechten an die Torheit und den Weg ins Verderben verweist.

Als Einstieg und Anleitung zur Prophetenlektüre sei das Amosbuch nahegelegt, das neben ausführlichen Einführungen zu größeren Textabschnitten und entsprechenden Detailauslegungen auch stets Ansätze für Aktualisierung und Verkündigung vermittelt. Das Hauptinteresse für Predigt und Bibelrunden wird allerdings wohl dem Jesajabuch gelten, das in den Leseordnungen im Laufe des Kirchenjahres immer wieder begegnet. Die Eigenständigkeit der Gesamtkonzeption der hilfreichen Wegwei-

sung durch diese große „prophetische Bibliothek“ von 66 Kapiteln kommt vor allem zu Jes 40–55.56–66 zum Tragen, in der Heilsbotschaft vom friedlichen Zug von JHWH-Angehörigen aus Babel, der Diaspora und der Völkerwelt zum Zion. Dankenswert auch die Betonung des großen Zusammenhanges der schwierigen Völkersprüche mit ihrem Ziel der Rettung der Gerechten auch unter den Völkern. Zu den in der Liturgie von Advent und Weihnacht Jahr für Jahr begegnenden sogenannten „messianischen“ Texten hätte man sich vielleicht über die gedrängte Skizze der entscheidenden Linien zu den Texten innerhalb von Jes 7–11 hinaus ein etwas ausführlicheres Eingehen auf Details der Texte gewünscht wie zu den kontrastreichen, grandiosen Bildern von Krieg und Frieden in Jes 9,1–6 oder zu den Gaben von Geist und Weisheit in 11,1f. Ähnliches mag für ein Wort zum Problem des Gottesbildes im Verstockungsauftrag Jes 6,9 gelten.

Die Erklärung des Jeremiabuches vermittelt einen inhaltsreichen Zugang zu Leben und Botschaft eines Propheten in ihrer untrennbaren Verbindung (vgl. etwa die Auslegung der Konfessionen). Die Ansätze zum gewichtigen Text vom neuen Bund K.31,31–34 würden noch nähere Entfaltung verdienen. Aus dem Ezechielbuch seien nur die Kommentierungen zu K 1.18.37 hervorgehoben sowie der Verweis auf die Probleme der Sicht von Frauen in Texten wie Ez 16 und 23. Die Danielauslegung liest sich besonders flüssig.

Ein Wunsch an die in ihrer Gesamtheit gediegenen Beiträge zu den Prophetenbüchern wären zweifellos – trotz aller notwendigen Beschränkung – einige grundsätzliche hermeneutische Linien zum Verständnis sowie zur rechten Vermittlung der prophetischen Gerichtsbotschaft, aber auch ihrer Heilsverkündigung.

Der Stuttgarter Kompaktkommentar ist gewiss kein billiges Rezeptbuch für Predigten und Bibelkreise. Die gebotene Auslegung kann und soll die Mühe sorgfältigen Lesens von Bibeltext und Kommentar nicht ersparen. Wer jedoch die Mühe nicht scheut, die Einleitungen in die einzelnen Bücher oder zu größeren Textabschnitten zu studieren und vielleicht manchmal noch einen Blick in das angeschlossene Lexikon zu tun, ist in der Lage, die großen Linien eines Textes in seinem Zusammenhang zu verstehen und für Predigt, Katechese oder Bibelarbeit zu erschließen. Als besonders dan-

kenswert und hilfreich dürfte sich der Kommentar für eine fortlaufende persönliche Bibellektüre (*lectio cursiva*) erweisen. Als ein Spezifikum sei neben dem Informationsstand auf der Höhe gegenwärtiger Wissenschaft die durchgehende Sensibilität für aktuelle Fragestellungen und Perspektiven (geschlechterfaire Auslegung, Fragen um Gottesbild und Gewalt, Schöpfungstheologie, kanonische Lektüre) hervorgehoben.

Dem Herausgeber und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ist für dieses außerordentliche einbändige Kommentarwerk bei allen Wünschen nach noch mehr Details uneingeschränkt zu gratulieren und zu danken. Die (preisgünstige!) Anschaffung scheint mir ein „Muss“ für biblisch Interessierte, für geistliche Gemeinschaften, insbesondere für alle jene, denen der Dienst am Wort des Alten Testaments ein Anliegen ist.

LinZ

Johannes Marböck

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.

DOGMATIK

♦ Striet, Magnus: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik negativer Theologie.* (ratio fidei 14) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (296) Kart. Euro 34,90 (D)/Euro 35,90 (A)/sFr 60,40.

Die vorliegende Arbeit, eine Habilitationsschrift an der Universität Münster, fügt dem dort ansässigen Projekt der transzendentaltheologischen Letztbegründungsversuche einen weiteren Baustein hinzu. Dieses Mal steht die Gotteslehre im Zentrum, in deren Kontext eine Denkform gesucht wird, die auf dem Boden des neuzeitlichen Freiheitsdenkens das Geheimnis Gottes adäquat begreifen kann, ohne sich in den zahlreichen Fallstricken der Tradition zu verfangen, die Striet der Reihe nach benennt. Insbesondere sind es die mächtigen Traditionslinien der negativen Theologie, die im Gefolge neuplatonischen Denkens die

Unerkennbarkeit und Einfachheit Gottes so stark betont haben, dass durch sie der Schöpfungsgedanke sowie die heilsgeschichtliche Dimension unterbelichtet, wenn nicht unvermittelbar geblieben sind; damit wurden der Theologie „bis heute schwere Hypotheken aufgebürdet“ (49). Die Fragestellung lautet daher: Wie kann Gott so gedacht werden, dass einerseits seine unverfügbare Transzendenz und Unerkennbarkeit gewahrt und andererseits seine Geschichtsmächtigkeit widerspruchsfrei behauptet werden kann?

Ein solches Programm ist für den Autor geeignet, eine Antwort auf die Herausforderung des Agnostizismus und der postmodernen Resignation (Bestimmungslosigkeit des Ichs) formulieren zu können, deren übermäßige Betonung der Unbegreiflichkeit und Unaussagbarkeit des göttlichen Geheimnisses sich auf Traditionen negativer Theologie berufen; auch in der Theodizee und der Pluralistischen Religionstheologie, zwei Brennpunkten gegenwärtiger theologischer Debatten, werde gerne auf negative Theologie zurückgegriffen, allerdings zum Preis einer Bestimmung Gottes, die seine freie, endgültige und unüberbietbare Selbstoffenbarung in Jesus Christus unterbiete. Doch diese allein könne und müsse Ausgangspunkt jedes theologischen Denkens sein. Gott hat sich „in endgültiger Weise in der Geschichte Jesu für uns bestimmt und in eins damit sein Wesen als absolute Liebe erschlossen“ (46).

Auf dieser Basis und im Rekurs auf das transzendentalphilosophische neuzeitliche Denken rekapituliert Striet im ersten Teil seiner Arbeit (47–146) die großen Entwicklungslinien der negativen Theologie, beginnend mit Pseudo-Dionysius Areopagita bis zu Duns Scotus, der einen entscheidenden Übergang zum modernen, transzendentalphilosophischen Denken markiert. Diese hochinformativen Studien zeigen, warum die im Gefolge des Neuplatonismus entwickelten Bestimmungen beziehungsweise Eigenschaften Gottes (Einfachheit, Unerkennbarkeit) mit zentralen biblischen Bekenntnissen (Geschichtsmächtigkeit, Schöpfungsgeschehen) nicht vermittelbar waren. Vor allem beim Schöpfungsdenken wurden die Probleme offenbar. Denn das platonische Partizipationsmodell, nach dem das Gott-Welt-Verhältnis in den Traditionslinien negativer Theologie konzipiert ist, steht in unlösbarer Spannung zum biblischen Bekenntnis einer

creatio ex nihilo. Für Pseudo-Dionysius ist Gott als der schlechthin Transzendente und jenseits der Zeit Existierende unbegreiflich, über sein Wesen und Sein können nur mittels eines Rückschlussverfahrens, von der Welt her und qua *via eminentiae* Aussagen gemacht werden. Schöpfung begreift der Areopagite als „emanativen Hervorgang aus Gott“ (73), von einer creatio ex nihilo im strengen Sinne könne hier ebenso wenig die Rede sein wie von einem Geschichtshandeln Gottes. Die Probleme setzen sich, so Striet, auch bei Thomas von Aquin fort, der Schöpfung wohl als gegensatzfreien Akt Gottes begreife, aber Gefahr laufe, einen äquivoken Seinsbegriff zu entwickeln. Damit würden aber, der Tradition Pseudo-Dionysius entsprechend, Wesen und Wirken Gottes auseinanderfallen. Die Namen Gottes konnten bei Thomas „nur noch das Außenverhältnis Gottes zur Schöpfung bezeichnen, ohne jedoch auf das Wesen Gottes selbst prädisierbar zu sein“ (148). Erst mit Duns Scotus, der eine Univocität des Seinsbegriff behauptet, erfolge eine entscheidende Weiterentwicklung. Er betreibt Ontologie nicht mehr als klassische Metaphysik, sondern als Transzendentalwissenschaft und eröffnet dadurch die Möglichkeit, Offenbarung überhaupt erst zu denken und Schöpfung erstmals als vollkommen freie Selbstbestimmung Gottes zu verstehen, ohne die Freiheit des Menschen aufs Spiel zu setzen.

Diese doppelte Herausforderung versucht nun Striet im zweiten Teil seiner Studie (152–264) auf Basis einer transzendentalen Analytik der menschlichen Vernunft und Freiheit zu entfalten. Über die wichtigen Stationen Descartes, Spinoza, Leibniz, Schelling und Kant wird im Gefolge von Hermann Krings und Thomas Pröpper ein Gottesbegriff als höchster Gedanke der freien Vernunft entwickelt, der aber inhaltlich deutlich bestimmt ist: als vollkommene Freiheit. Entscheidend ist, dass „dieser auf dem Weg einer transzendentalen Analyse endlicher Freiheit gewonnene Begriff Gottes als vollkommene Freiheit nicht mehr auf dem klassischen Weg der *via eminentiae*, das heißt der klassischen Metaphysik gewonnen, sondern im selbstreflexiven Vollzug der freien Vernunft gewonnen wird“ (184). Aber damit könne die Vernunft weder das *Dass* der Freiheit Gottes noch dessen Wesen verbürgen. Die Rede vom biblischen Gott hat und findet ihren Ermöglichungsgrund allein „im Offenbarsein Gottes,

eines Offenbarseins, dessen Wirklichkeit einzig und allein in der freien Initiative Gottes selbst begründet ist“ (197). Durch den Nominalismus, vor allem aber Duns Scotus' These von der univoken Prädikation des Seinsbegriffs ist es nun möglich, beides zu verbinden, die völlig freie Schöpfung aus dem Nichts, ohne einen notwendigen Zusammenhang zwischen Gott und Welt annehmen zu müssen, und die Möglichkeit, dass Gott in der freien Vernunft des Menschen als er selbst ankommt. In einem letzten Durchgang unter der Überschrift „Gott als die vollkommene Freiheit“ (213–264) werden die entsprechenden Konsequenzen für die Gotteslehre gezogen. Wenn im Offenbarwerden der Liebe Gottes Subjekt, Inhalt und Medium der Offenbarung identisch sind, kann Gottes Selbstoffenbarung nicht anders denn als seine Wesensoffenbarung begriffen werden. Das ist für die Eigenschaftslehre Gottes von zentraler Bedeutung. Sie lässt sich nur auf der Basis der vorausgesetzten Selbstoffenbarung formulieren. Die bleibende Unterscheidung zwischen dem geschöpflichen Sein und seinem Schöpfer liegt im trinitarischen Wesen Gottes selbst begründet. In einer abschließenden Skizze unter der missverständlichen Überschrift „Persönlichkeit Gottes und Eigenschaftslehre“ (240ff) werden die wichtigsten Eigenschaften Gottes in freiheitsanalytischer Perspektive nochmals erörtert. Diese Einsichten führen nicht über das hinaus, was die klassische Gotteslehre in anderer Begrifflichkeit zu den Attributen Gottes aussagt, werden aber unter dem transzendental-philosophischen Paradigma nochmals durchbuchstabiert.

Die anregende Arbeit, die sich durch die Konzentration auf ihr Thema, die Genauigkeit der Detailstudien und die konsequente Entwicklung ihrer Gedankenführung auszeichnet, wirft die Frage auf, ob Striets Rezeption negativer Theologie nicht zu sehr auf den Aspekt der Einfachheit und Unerkennbarkeit Gottes zugespielt wird, um auf diesem Boden die Alternative einer transzendentalen Analytik menschlicher Vernunft und Freiheit umso deutlicher herausheben zu können. Darüber hinaus überrascht es angesichts der Bestreitungen und Anfragen durch die sprachphilosophische und strukturalistische Wende im 20. Jahrhundert, mit welcher Selbstverständlichkeit und Ungebrochenheit hier von Vernunft, Freiheit und Subjekt die Rede ist. Die Erwartungen und An-

sprüche an die Vernunft sind groß. Ihre Aufgabe ist es, „den Begriff des Geheimnisses Gottes durch ein Reflektieren ‚bis zu Ende‘ (J.G. Fichte) präzise zu bestimmen“ und Gott konsequent als den Urheber des Seins zu denken, der aber nicht bloß eine Vernunftidee sein darf, die am Ende einer Denkbewegung stünde, sondern darüber hinaus greift. „Und genau dies macht das Geheimnis Gottes aus –, ein Geheimnis, das erst im vernünftigen Denken dem Menschen als Geheimnis aufgeht und so Geheimnis für den Menschen wird“ (44). Aber welche Vernunft ist dafür geeignet?

Salzburg

Alois Halbmayer

FESTSCHRIFT

♦ *Ad multos annos.* Zum 80. Geburtstag von Bischofsvikar Prälat Hofrat Dr. Josef Hörmandinger. Mit einem Vorwort von Bischof Maximilian Aichern OSB. Hg. vom Röm.-kath. Pfarramt Hartkirchen. (Mitteilungen aus dem Pfarrarchiv Hartkirchen; 2) Ried i.L., 2003. (107, zahlr. s/w und farb. Abb.) Euro 15,00. ISBN 3-902121-28-9.

Die Festschrift für den ehemaligen Bischofsvikar für Ordensangelegenheiten beinhaltet: 1. Quellen und Daten zur Biografie des Jubilars 2. und 3. einen Kurzkommentar zu den Quellen zur Errichtung des spätgotischen Kirchenbaus in Hartkirchen [Johannes Ebner] sowie eine Dokumentation zu den Pergamenturkunden der Pfarre Hartkirchen im Diözesanarchiv Linz [Monika Würthinger]. Diese Beiträge können auf Grund ihres Ausmaßes und ihres eher dokumentarischen Charakters für eine Buchbesprechung außer Acht bleiben.

Ein weiterer Beitrag, eine ortsgeschichtliche Untersuchung Herbert Wursters, beleuchtet die Geschichte des Ortsnamens „Hartkirchen“. Innerhalb des Bistums Passau, zu dem auch das oberösterreichische Hartkirchen einst gehörte, kommt der Ortsname insgesamt dreimal vor. Ausgehend von der Erstnennung des Namens in einer Urkunde des Jahres 898 versucht Wurster das dort erwähnte „Hartchiriha“ zu lokalisieren. Die Abgleichung aller in der Urkunde erwähnten historischen Fakten führt den Forscher in das bayrische Hainkirchen bei Lindhart im Landkreis Straubing-Bogen, welches vermutlich um 800 an Niedermünster gelangt ist. Im zweiten Teil dieses Beitrages wer-

den Quellen des Passauer Bistumsarchives über die Pfarre Hartkirchen dokumentiert. Besonders interessant sind dabei die Visitationsprotokolle aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Noch 1724 musste der Visitor Hartkirchner Pfarrangehörigen lutherische Bücher abnehmen und vernichten.

Rudolf Zinnhobler widmet dem Jubilar einen Beitrag über die „Anfänge[n] der katholischen Aktion unter besonderer Berücksichtigung des Bistums Linz“. In einem ersten Kapitel geht Zinnhobler auf die Ursprünge der „Katholischen Aktion“ in Italien unter Papst Pius XI. (1922–1939) ein. Einem Appell zum Zusammenwirken bereits bestehender katholischer Gruppierungen folgt ab 1922 eine Aufbauphase mit straffer Führung und konkreter Organisationsstruktur. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die hierarchische Unterordnung der Organisationen der Katholischen Aktion unter den Bischof ihre historischen Wurzeln in einer Schutzmaßnahme hat. Mit dieser Maßnahme sollten die Organisationen vor der Auflösung durch das faschistische Regime Mussolinis bewahrt werden.

Die konkrete Rezeption der Idee der Katholischen Aktion für den gesamtösterreichischen Kontext geht – nach ersten Gehversuchen in einzelnen Diözesen – auf den Reichsdelegiertentag 1927 in Linz zurück. Allerdings wird, wie übrigens auch in Deutschland, die Katholische Aktion in Österreich als „Zusammenfassung der Diözesankatholikenorganisationen“ gesehen. Die Katholische Aktion ist also kein neuer Verein, sondern ein Programm, ein „Lösungswort“ bestehender Katholikenorganisationen.

Mit dem autoritär regierten Ständestaat von Bundeskanzlers Dollfuß auf Basis der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ setzt eine weitere Transformation der Katholischen Aktion in Österreich ein. Ähnlich wie zuvor in Italien zieht sich die Katholische Aktion völlig aus der Politik zurück und wird (als rein religiöse Bewegung) völlig unter die Führung der Bischöfe gestellt. In Oberösterreich musste daraufhin der Präsident des mächtigen Kath. Volksvereins Dr. Josef Aigner (1884–1947) auf Verlangen von Bischof Gföllner zurücktreten. Der so zur Bedeutungslosigkeit degradierte Verein führte sein kümmerdasein noch bis 1938, ehe er durch das nationalsozialistische Regime aufgehoben wurde.

Parallel zum Aufblühen faschistischer Regime in Italien und Deutschland mutierte auch die Katholische Aktion zur ausdrücklich „führerorientierten“ Organisation, zur *militia christi*. Der so verstandenen Katholischen Aktion wurde vom extrem eingestellten St. Florianer Chorherrn und Dogmatikprofessor Dr. Alois Nikolussi nahegelegt, „*eher mit dem Bischof in die Irre als gegen den Bischof in die Wahrheit zu schreiten*“.

Der Anbruch der NS-Herrschaft in Österreich bedeutete das sofortige Ende der meisten katholischen Vereine der Kath. Aktion. Die Bischöflichen Ordinariate jedoch trafen rechtzeitig Weichenstellungen. Man verzichtete zwar auf die einzelnen katholischen Vereine, erließ jedoch Richtlinien für die Standesseelsorge. Diese Form von Zusammenschlüssen nach den in der Kath. Aktion vorgesehenen Naturständen (Männer, Frauen, Burschen, Mädchen) bildete fortan die Basis für die Pfarrseelsorge. In dem vor den politischen Machthabern geschützten Pfarrsystem (anstatt des Vereinsystems) konnte so ein Rest katholisch-aktiver Versammlung überleben. Es gingen von diesen „erzwungenen Innovationen“ sogar unerwartet viele Impulse für die Seelsorge aus. Trotz Verfolgung durch das NS-Regime ging so das kirchliche Leben – wenn auch nur rund um den Altar – eher gestärkt als geschwächt aus den Jahren des Dritten Reiches hervor.

Nach Kriegsende verzichtete man auf die Wiederbelebung der katholischen Vereine. Man behielt die Struktur der pfarrlich organisierten und dem Klerus unterstellten Standesorganisation bei und begann so den großen Ausbau der Katholischen Aktion. 1949 bildeten 25.000 versammelte Jugendliche am Landesjugendtag der kath. Jugend in Linz eine imposante Kulisse. In der Programmatik wurden vier Prinzipien festgehalten: a) das apostolisch-missionarische, b) das hierarchisch-offizielle, c) das laikale und d) das organisatorische oder kollektive Element. Man trachtete, die katholische Aktion in allen Pfarren zu errichten.

Linz

Helmut Wagner

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

♦ SANDER HANS-JOACHIM, nicht verschweigen. Die zerbrechliche Präsenz Gottes. (GlaubensWorte) Echter, Würzburg 2003. (142) Kart. Euro 12,80 (D).

Die Hinweise verdichten sich. Wir scheinen im postsäkularen Zeitalter angekommen zu sein. Die SoziologInnen verabschieden sich von der Säkularisierungsthese, wonach moderne Gesellschaft und Religion strukturell unvereinbar seien. Selbst ein Intellektueller vom Rang eines Jürgen Habermas, der sich für religiös unmusikalisch erklärte, entdeckt die nicht ersetzbare Bedeutung von Religion. Der Rede von Gott scheint also eine gewisse Konjunktur beschieden, die den Theologinnen und Theologen eigentlich entgegen kommen müsste.

Demgegenüber möchte der Verf., Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, gerade nicht auf den fahrenden Zug der „Re-etablierung“ der Gottesrede aufspringen. Seine essayistische Ausarbeitung des dogmatischen Traktates „Gotteslehre“ in der Reihe *GlaubensWorte* ist eine eindringliche Warnung vor einem allzu leichtfertigen Gebrauch des Wortes Gott. Offensichtlich unter dem Eindruck religiös legitimer Gewalt, wie sie sich am 11. September 2001 besonders augenfällig entlud, und die er als entscheidendes „Zeichen der Zeit“ ausmacht, unterbreitet der Verf. hier einen theologischen Vorschlag, der sich am ehesten als „negative Theologie“ charakterisieren lässt. Seinen Zugang zur Gottesrede gewinnt der Verf. in der Umformulierung des bekannten Satzes aus Ludwig Wittgensteins *Tractatus*. Aus der Formulierung des Philosophen: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ macht der Theologe: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber darf man nicht schweigen“ (134). Theologie wird also nicht mehr primär als affirmative Gottesrede verstanden, sondern – eben in einer Art der negativen Theologie – als Artikulation der Sprachlosigkeit angesichts der Transzendenz Gottes. „In Gegenwart von Gottes Macht versagt die Sprache. Erst wenn sie sich diesem Versagen sprachlich nicht verweigert, wird die Lebensmacht faßbar, die Gott darstellt.“ (133) Mit diesem hermeneutischen Programm macht sich der Verfasser auf die Suche nach „Gottes verschwiegene(n) Spuren“ (11) und wird in Bibel und Theologiegeschichte fündig. Er findet die Paradoxie von Sprache und Sprachlosigkeit zum Beispiel in der semantischen Besonderheit des Gottesnamens JHWH. „Es ist ein Name, der explizit mit einer Anonymität arbeitet: ‚Ich bin der ‚ich-bin-da‘ (Ex 3,14). Dieser Name ist um

eine Leerstelle herum gebaut.“ (51) Sprachlosig ist ganz ähnlich fungiert in der Interpretation des Verf. auch Anselms Gottesbegriff, das bekannte „etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“. „Anselm erreicht damit die gleiche theologische Ebene wie der Jahwe-Name; er kann sein bedrängendes Sprachproblem lösen und Gott benennen, weil er mit der Sprachlosigkeit über ihn arbeiten kann.“ (91) Ähnliche Sprachzeugnisse der Sprachlosigkeit über Gott, die einem gewalttätigen Missbrauch des Gottesnamens entgegenstehen, findet der Verf. im beredten Schweigen der Mystik. Die anonyme Präsenz Gottes wird auch im tätigen Handeln angesichts menschlicher Not offenbar, ohne dass ein Gottesbezug ausdrücklich hergestellt werden müsste. Dies versucht der Verf. beispielhaft am Gleichnis vom barmherzigen Samariter aufzuzeigen.

Keine Frage: Sanders ausdrücklich „leise“ (132) konzipierte und nicht zuletzt tatorientierte Theologie besitzt Charme in einer Zeit, in der die politische Rhetorik pseudoreligiös aufgeladen wird („Achse des Bösen“) und in der die religiös legitimierte Gewalt wie deren militärische Gegengewalt eskalieren. Wenn der Name Gottes derart missbraucht wird, kann es in bestimmten Situationen tatsächlich zur theologischen Pflicht werden, von Gott gerade nicht zu reden: „Dann muß um Gottes willen von Gott geschwiegen werden.“ (134) Dann ist es besser, dass Gott ein reines „Tätigkeitswort“ werde und seine Präsenz ungenannt in den Taten der Solidarität, der Hilfe und der Nächstenliebe aufscheint. Sanders negative Theologie, sein Entwurf einer Gotteslehre als Artikulation von Sprachlosigkeit, stellt für den Leser und die Leserin auch einen Ausflug in eine zweifellos originelle, aber zugleich eigene und eigenwillige Sprach- und Denkwelt dar, deren wichtigstes rhetorisches Mittel, die Paradoxie, manchmal überstrapaziert erscheint. Dennoch entspricht die besondere Sprache des Verf. letztlich der Gesamtintention seines Buches, das für eine zeitgemäße „Gottesrede“ gleichermaßen irritierend wie inspirierend sein will und es auch ist.

Linz

Ansgar Kreutzer

KIRCHENRECHT

♦ 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. (496) Brosch. Euro 39,90 (D).

Diese gediegene Forschungsarbeit wurde im Jahre 2002 von der Theologischen Fakultät Trier als Dissertation angenommen. Damit wurde aber auch ein wissenschaftliches Desiderat erfüllt. Zum Thema „Amt und Vollmacht des Papstes“, das bisher fast nur unter kirchengeschichtlichem Aspekt behandelt worden ist, besitzen wir nun diese wertvolle Ergänzung, in der die kirchenrechtlichen Quellen sorgfältig erschlossen werden, allerdings mit Beschränkung auf das 19. und 20. Jahrhundert.

Der Bogen der Darstellung spannt sich von der Aufklärung über das Erste und Zweite Vatikanische Konzil zum Codex Iuris Canonici von 1983 und zur Papstencyklika „Ut unum sint“ von 1995. Es wird gezeigt, dass zur Zeit der Aufklärung noch eine konziliaristisch geprägte Auffassung vom Papstamt dominierte (51) und der Primatsträger in Abhängigkeit vom Bischofskollegium gesehen wurde. Als Beispiel für diese Konzeption sei auf den Linzer Kirchenrechtler Georg Rechberger (1758–1808) verwiesen, der (was B. Ries nicht erwähnt) als Laie das Amt des Ordinariatskanzlers innehatte. In der Folge ist eine Tendenz feststellbar, die auf dem Ersten Vatikanischen Konzil mit seinen Definitionen (päpstliche Unfehlbarkeit und päpstlicher Jurisdiktionsprimat) den Höhepunkt erreichte, wonach „letztlich alle kirchliche Vollmacht im Papsttum“ gebündelt war (118). Seit der Papstencyklika von 1995 dürfte eine neue Primatsauffassung in die Wege geleitet sein, die zwar nicht am Primat des Papstes rüttelt, aber eine andere Art der Ausübung möglich erscheinen lässt. Die ökumenische Dimension des Papstamtes rückt in den Vordergrund, in einer Zeit, in der „man auch außerhalb der katholischen Kirche“ anfängt, „über ein Einheitsamt“ nachzudenken (369).

Die hier nur skizzenhaft nachgezeichnete Entwicklung wird von der Autorin aus den kanonistischen Quellen und der entsprechenden

Literatur akribisch dargelegt und belegt. Es bleibt zu hoffen, dass diese Arbeit auch einen Beitrag zu der notwendig gewordenen Neubestimmung auf das Petrusamt leisten wird.

Linz

Rudolf Zinnhobler

♦ Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Bd. 32) Echter Verlag, Würzburg 2001. (476) ISBN 3-429-02423-4.

Eine in der kanonistischen Literatur der letzten Jahrzehnte häufig anzutreffende These lautet, der CIC/1983 habe in Vollzug der Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils nicht nur die rechtliche Stellung des Diözesanbischofs aufgewertet, sondern überdies dem Gedanken der Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst als hierarchischem Haupt neuen Ausdruck verliehen. So ist mit Recht von einer „pro-episkopalen“ Note des neuen Kirchenrechts gesprochen worden. In der Tat wird die Bischofsweihe, die der CIC/1917 nicht einmal unter die „ordines maiores“ (ordines sacri) eingereiht hatte (c. 949 CIC/1917), nunmehr ausdrücklich als Sakrament bezeichnet (c. 1009 § 1), und es kommt dem Bischof, ohne Rücksicht darauf, ob er Vorsteher einer Teilkirche ist oder nicht, eine Reihe von Rechten zu, die er vordem nicht hatte. Eines der bedeutsamsten ist das nunmehr allen Bischöfen allein aufgrund der Weihe zukommende Recht auf Sitz und Stimme im ökumenischen Konzil (c. 339 § 1), während den bisher teilnahmeberechtigten Nichtbischöfen, darunter den Obersten Leitern exempter klerikaler Ordensgemeinschaften (c. 223 § 1, 4 CIC/1917), kein Recht der Teilnahme mehr zukommt. Sie können eingeladen werden, wobei dann auch über die Frage ihrer Stellung auf dem Konzil eine Entscheidung zu treffen ist (c. 339 § 2).

Was den Diözesanbischof anlangt, so wurde behauptet, durch die Bestimmung von CD 8a, die inhaltlich in c. 381 § 1 Eingang gefunden hat, sei eine Wiederherstellung der ursprünglichen Bischofsrechte vorgenommen worden, es habe eine grundsätzliche Umstellung im Verhältnis zwischen Papst und Diözesanbischofen Platz gegriffen, weil in Bezug auf die Dispensbefugnis von universalen Kirchengesetzen anstelle des bisherigen Konzessionsystems das Reservationssystem getreten sei. Das Amt des Diözesanbischofs könne nunmehr

auch in Teilbereichen nicht (mehr) als Stellvertretung des Papstes aufgefasst werden; vielmehr sei die eigenständige, ordentliche und unmittelbare Gewalt des Diözesanbischofs unübersehbar in den Vordergrund getreten.

Dem Vf. der vorliegenden Arbeit, die als Habilitationsschrift an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Bonn angenommen wurde, geht es darum, der Rechtsfigur des Diözesanbischofs, wie sie sich in den Aussagen vorab des CIC/1983, aber auch nachkodikarischer Dokumente widerspiegelt, nachzuspüren. Das Ergebnis der mit staunenswerter Akribie und Scharfsinn vorgenommenen Untersuchung ist, um dies gleich vorwegzunehmen, auf weite Strecken ernüchternd: Im Gegensatz zu manchen euphorischen Überdehnungen der angeblich stark aufgewerteten Stellung insbesondere des Diözesanbischofs und des Bischofskollegiums kommt der Vf. zu dem Ergebnis, dass die Änderungen gegenüber dem vorkonziliaren Recht und dem CIC/1917 im Grunde genommen bescheiden ausgefallen sind. Wirklich weit reichende einschneidende Änderungen haben sich nicht ergeben. So sei etwa im Bereich der dem Diözesanbischof zustehenden Dispensbefugnis von disziplinarischen Kirchengesetzen universaler wie partikularer Natur (c. 87 § 1) lediglich eine Änderung im Blickwinkel, nicht aber in der Sache selbst vorgenommen worden. Der Wechsel vom Konzessions- zum Reservationssystem sei nicht geeignet, eine Änderung im Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen anzuzeigen (260). – Dem wird man allerdings entgegenhalten können, dass die geänderte Perspektive doch einen – wenngleich bescheidenen – Paradigmenwechsel im Verhältnis von päpstlicher zu bischöflicher Gewalt mit sich gebracht hat. Denn es ist nun einmal ein Unterschied, ob ich sage, der Bischof kann in Bezug auf universale Kirchengesetze grundsätzlich nichts, außer eine diesbezügliche Vollmacht wäre ihm ausdrücklich übertragen worden, oder ob die Rechtsordnung davon ausgeht, dass dem Bischof aufgrund seiner eigenberechtigten Gewalt alle Dispensvollmachten bezüglich disziplinarischer Gesetze zukommen, jene Fälle ausgenommen, bei denen *expressis verbis* ein Vorbehalt zugunsten der päpstlichen Gewalt vorliegt. Der Wechsel in der Perspektive hat überdies auch eine Rechtsvermutung im Gefolge, kraft derer im Zweifel das Bestehen bischöflicher Dispensvollmacht anzunehmen ist.

Einmal mehr zeigt das Buch auf, dass manche Aussagen des II. Vatikanischen Konzils nur eine unvollständige und teilweise verkürzende Aufnahme in den CIC/1983 gefunden haben. So wird u.a. mit Recht kritisch vermerkt, dass die Konzilsaussage (LG 27), wonach die Bischöfe Stellvertreter und Gesandte Christi sind („*vicarii et legati Christi*“), nicht in den CIC/1983 aufgenommen wurde. Dagegen wird einseitig nur vom Papst als „*Vicarius Christi*“ gesprochen (c. 331). – In diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis angezeigt gewesen, dass der CCEO, der sich auch in diesem Punkt wohltuend vom CIC/1983 unterscheidet, den Diözesan(Eparchial)bischof als „*vicarius et legatus Christi*“ bezeichnet (c. 178 CCEO).

In einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander stehen auch die cc. 375 § 2 und 381 § 1 über das Verhältnis des Diözesanbischofs zur päpstlichen Primatialgewalt. Dem Diözesanbischof kommt zufolge c. 381 § 1 in der ihm anvertrauten Diözese ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare, das heißt nicht vom Papst abgeleitete Gewalt zu, was aber nicht hindert, dass es letztlich der Papst ist, der den konkreten Umfang der bischöflichen Gewalt einschränken kann (132). Auf der anderen Seite kommt jedem Bischof schon mit der Weihe der Dienst des Heiligens, Lehrens und Leitens zu, diese Aufgaben können aber erst nach Übertragung eines konkreten Amtes von Seiten des Papstes ausgeübt werden. – Der Aussage des Vf.s, wonach zufolge c. 375 § 2 „die Ausübung bischöflicher Gewalt ... nicht ohne Bischofsweihe möglich“ sei (47), wird man in dieser verkürzenden Form nicht zustimmen können. Denn einerseits kommen dem nichtbischöflichen Vorsteher einer Teilkirche dieselben jurisdiktionellen Befugnisse wie dem Diözesanbischof zu (c. 381 § 2), und andererseits ist auch die Frage nach der Rechtsstellung des zum Papst gewählten Nichtbischofs trotz der Norm von c. 332 § 1, wonach der Gewählte, sofern er noch nicht Bischof ist, sofort zum Bischof zu weihen sei, bis dato ungeklärt. Es darf daran erinnert werden, dass niemand anderer als Pius XII. im Zusammenhang mit c. 219 CIC/1917 die Ansicht vertreten hat, der zum Papst gewählte Laie besitze schon mit Annahme der Wahl und vor Empfang jeder Weihe volle Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche, die Unfehlbarkeit eingeschlossen.

Auch bezüglich der bischöflichen Kollegialität ist dem Gesetzgeber des CIC/1983 die ängstliche Sorge anzumerken, es könnten im Gefolge dieser Kollegialität episkopalistische und konziliaristische Strömungen zutage treten. Dies ist insbesondere bei der rechtlichen Struktur der Bischofssynode festzustellen, die im Grunde genommen über keinerlei ins Gewicht fallende Kompetenzen verfügt. Diese Ängstlichkeit ist auch in Bezug auf die Bischofskonferenz zu beobachten, deren kollegiales Vorgehen durch das MP „*Apostolos suos*“ eine weitere Einschränkung erfahren hat. Der vom Vf. vertretenen Auffassung, die Bischofskonferenz habe nur eine *potestas delegata* (300), wird man allerdings nicht unbedingt zustimmen. Als Begründung für diese Ansicht wird angeführt, dass einem Kollegium keine ordentliche Gewalt zukommen könne, weil diese ein *officium* voraussetze, und dies sei im Fall der Bischofskonferenz nicht gegeben (300, Anm. 94). – Diese Argumentation ist allerdings nicht überzeugend. Aus dem CIC ergibt sich keineswegs zwingend, dass ordentliche Gewalt einem Kollegium nicht zukommen könne. Hat denn das Bischofskollegium, zumal wenn es zu einem ökumenischen Konzil versammelt ist, keine ordentliche Gewalt, obwohl es kein Kirchenamt darstellt? Ferner sei auf c. 596 verwiesen, der u.a. den Kapiteln der Ordensgemeinschaften als von Fall zu Fall gebildeten Kollegien eine *potestas ordinaria* zuweist, die im Falle klerikaler Ordensinstitute päpstlichen Rechts sogar Jurisdiktionsgewalt ist (ebda § 2). Diese Kapitel stellen kein *officium* dar.

Der Vf. spricht im Zusammenhang mit der Weihespendung an Frauen von einer Fixierung im Stellenwert eines *Dogmas*, demzufolge nur der Mann eine Weihe gültig empfangen könne (95, Anm. 48). M. E. kann angesichts der Formulierung von c. 749 § 3, demzufolge eine Lehre nur dann als unfehlbar definiert anzusehen ist, wenn dies offensichtlich feststeht, im vorliegenden Fall von keinem Dogma gesprochen werden, sondern „nur“ von einer *isv* c. 752 beziehungsweise dem MP „*Ad tuendam fidem*“ durch das päpstliche Lehramt endgültig festgelegten Lehre.

Den Freund der lateinischen Sprache wird der bisweilen etwas eigenwillige Umgang des Vf.s mit lateinischen Texten ein wenig stören. So gibt er die vom Bischof geforderten menschlichen Tugenden mit „*virtutes humanis*“ wieder

(91), während man üblicherweise von *virtutes humanae* spricht. Auch ist das Wort „grex“ (Herde) vielleicht betrübt, weil es in seiner Dativform „gregi“ als Genetiv Singular angesprochen wird (35). – Die Rubrik der Sektion I im Zweiten Teil des Zweiten Buches des CIC/1983 (cc. 330ff) lautet nicht „De suprema Ecclesiae auctoritatis“ (25, Anm. 10), sondern natürlich „auctoritate“.

Dem umfangreichen Buch ist eine souveräne Durchdringung und Beherrschung des Themas zu bescheinigen. Es räumt mit einer Reihe von in Theologie und Kanonistik gängigen Klischeevorstellungen gründlich auf und eröffnet Perspektiven von weit reichender Konsequenz. Einmal mehr zeigt sich, wie vieles im Bezugsverhältnis von bischöflicher zu päpstlicher potestas in Ansätzen stecken geblieben ist. Wer immer sich mit diesem Fragenkreis beschäftigt, wird an dem Buch nicht vorbeigehen können.

Wien

Bruno Primetshofer

KUNST

◆ Regensburger Domstiftung (Hg.): *Dom im Licht. Licht im Dom. Vom Umgang mit Licht in Sakralbauten in Geschichte und Gegenwart* (zugleich: *Bild-Raum-Feier. Studien zu Kirche und Kunst, Band 3*) (232, 145 Farb-, 61 s/w-Abbildungen). Schnell + Steiner, Regensburg 2004, Kart. Euro 25,60 (A), ISBN 3-7954-1644-2.

Hervorgegangen sind die Beiträge des vorliegenden Bandes aus einem im März 2003 von der Regensburger Domstiftung veranstalteten Kolloquium. Nach einführenden Artikeln (7–19) folgt eine „Historische Hinführung“ mit drei Aufsätzen (21–80), danach eine Gruppe von gleichfalls drei Beiträgen, die unter dem Titel „Anforderungen und Wünsche“ (89–108) zusammengefasst werden. Daran reihen sich die Kapitel „Technische und gestalterische Grundlagen“ (109–140) sowie drei konkrete Fallbeispiele (141–209). Der Band schließt mit einem zwei Artikel umfassenden Teil mit dem Titel „Zur Illumination“ (211–230).

Die Herausgeber der Reihe „Bild – Raum – Feier“ weisen in ihrer Einleitung (7–8) darauf hin, dass dem Thema „Licht im Kirchenraum“ innerkirchlich seit längerem wieder größere Aufmerksamkeit zugemessen werde. Die Kom-

plexität der Thematik, die nicht nur das ganze Spektrum des architektonischen und künstlerischen Umgangs mit dem Tageslicht, sondern auch ästhetische und technische Beleuchtungsfragen im Innen- und Außenbereich zu umfassen habe, hat mittlerweile zu einer Reihe von einschlägigen Tagungen und Publikationen geführt. Im deutschen Sprachraum jedoch fehlten bis dato entsprechende Veröffentlichungen, das vorliegende Buch soll daher auch eine Lücke schließen. Nahezu gleichzeitig mit diesem Band ist übrigens eine Handreichung für die Praxis erschienen (hg. vom Deutschen Liturgischen Institut), die den Titel „Licht und Liturgie“ trägt.

Gleich zu Beginn gibt die Kölner Dombaumeisterin *Barbara Schock-Werner* in ihrer kurzen Notiz „Ein Colloquium über das ideale Licht in der Kirche. Einführung und Zusammenfassung“ (13–15) die Ergebnisse der Diskussion wieder, die auch als Einführung in die Problematik verstanden werden können: Licht in Kirchen (unabhängig von ihrer Erbauungszeit) unterscheide sich grundsätzlich vom Licht an anderen Orten. Neben dem natürlichen Licht, das von der Jahres-Tageszeit beziehungsweise der jeweils herrschenden Witterung abhängt, konnte und kann die Beleuchtungssituation des Raumes durch künstliche Lichtquellen (anfangs Kerzen-, später Gas-, beziehungsweise elektrisches Licht) beeinflusst werden. Mit der Vielfalt der Möglichkeiten wurde aber auch die Entscheidungsfindung komplizierter, vielfach werden heute moderne Beleuchtungskörper in historischen Kirchenräumen als störend empfunden. Auch eine „gleichmäßige und helle Ausleuchtung jedes Ortes im Kirchenraum“ (14) kann nicht erwünscht sein, da Kirchen keine Museen sind. Weder ein „Romantizismus“ (etwa eine künstliche Sonnenaufgangsstimmung) noch eine „Dramatisierung des Raumes“ (im Sinne einer Hervorhebung von Raumteilen oder Kunstwerken aus einer dunklen Umgebung durch intensives Licht) sei erwünscht (14). Die Grundbeleuchtung müsse sich nach dem jeweiligen Stil des Bauwerks richten, da jede Stilepoche ihren eigenen, charakteristischen Umgang mit Licht hatte. Dies soll jedoch nicht heißen, dass die Beleuchtungskörper diesen Stil auch nachahmen sollten.

In seinem Beitrag „5000 Jahre Bauen mit Licht“ (21–58) ermöglicht der Architekt und

Bauhistoriker *Manfred Schuller* vom Institut für Bauforschung und Baugeschichte der Universität Bamberg einen überaus gelungenen Überblick über die Rolle von Licht als gestalterischem Element in der Architektur. Er berücksichtigt dabei die Kultbauten der Ägypter (21–24) gleichermaßen wie das römische Pantheon mit seiner offenen Kuppel (28f), der gotische Kirchenraum erfährt ebenso Erwähnung wie die Inszenierung des Kirchenraums durch Licht im Barock, die in enger Verbindung mit dem zeitgleichen Theaterbau zu sehen ist.

Die Architektin *Eva Maria Kreuz* gibt in ihrem Aufsatz „Spuren der Beleuchtung in mittelalterlichen Kirchen“ (59–80) einen Überblick über die (künstliche) Beleuchtung von Sakralbauten dieser Zeit, wobei sie sich primär auf hängende Beleuchtungskörper, die romanischen Reifenkronen und die gotischen Kapellenkronen, beschränkt. Altar- beziehungsweise Standleuchten werden hingegen nur kurz gestreift. Als bekanntestes Beispiel einer romanischen Reifenkrone findet auch jene im Aachener Münster Erwähnung, die Kaiser Friedrich I. (Barbarossa) wohl anlässlich der Heiligsprechung Karls des Großen im Jahre 1165 gestiftet hatte. Bei der Gestaltung von (elektrischen) Leuchten in historischen Kirchen (72) plädiert die Autorin dafür, sich formal (nicht stilistisch!) von den historischen Beispielen inspirieren zu lassen. So sei die Form der romanischen Reifenkrone eben besonders für romanische beziehungsweise neuromanische Kirchen geeignet, da die kompakte Rundform gut mit der Architektur des Baues korrespondiere. Es bleibt zu fragen, ob hier nicht auch andere formale Lösungen möglich wären. So anregend der Beitrag der Architektin ist, indem sie abschließend auf Lösungen ihres eigenen Architekturbüros eingeht, es mangelt ihm sicherlich die erwartete Objektivität. Der Regensburger Diözesanpriester und Inhaber des Wiener Lehrstuhls für Dogmatik, *Bertram Stubenrauch*, gibt in seinem Beitrag „Der Kirchenraum als Glaubensbild“ (81–87) eine konzise Zusammenfassung über die „Theologischen Voraussetzungen für den Umgang mit Licht im Mittelalter“, wie sein Aufsatz dann auch im Untertitel heißt.

In jenem Teil des Buches, der die Anforderungen und Wünsche der Gemeinde an eine gelungene Beleuchtung ihrer Kirchen zum Inhalt hat, ermöglicht *Hermann Queckenstedt*

einen interessanten Einblick in seine Arbeit im Kulturforum des Osnabrücker Domes mit besonderer Berücksichtigung der Illumination des Gebäudes (93–104).

Welche Lösungen sind aber heute überhaupt (technisch) möglich? Auch darüber geben zwei Beiträge dieses Bandes Auskunft: Der Lichttechniker und Vertriebsingenieur einer großen deutschen Firma dieser Branche, *Thomas Schrader*, gibt einen kurzweiligen Überblick über die physikalischen Grundlagen und die verschiedenen Eigenschaften von Lichtquellen, ohne dabei auf die Werbung der firmeneigenen Produkte zu vergessen (109–119). Als besonders anschaulich und gelungen ist noch der Aufsatz des Freiburger Lichttechnikers *P. H. Neuhorst* (121–140) zu nennen, der den richtigen Einsatz von Kunstlicht in Sakralräumen, begleitet von hervorragendem Bildmaterial, beschreibt. Im Beispielteil schließlich wird nicht nur der klassische Sakralbau erwähnt, auch die Beleuchtung von diözesanen Museen findet Berücksichtigung, konkret geschieht das am Beispiel der Domschatzkammer Köln.

Insgesamt ist dieser Band ein gelungenes Beispiel interdisziplinärer Zusammenarbeit und bietet einerseits eine profunde Einführung in das Thema, andererseits wird eine Fülle von Anregungen und konkreten Hilfestellungen geboten. Wie Barbara Schock-Werner in ihrer Einleitung schreibt, egal „ob für eine kleine Kirche oder einen großen Dom, die Beleuchtung gehört auf jeden Fall in sachkundige, lichtplanerische Hände. Das Einkaufen von Lampen durch den Gemeindevorstand oder den Pfarrer sollte überall der Vergangenheit angehören“ (15). Diesem Wunsch kann sich der Rez. nur anschließen.

Linz

Jürgen Rath

LEBENSBIOD

♦ König, Kardinal Franz: Unterwegs mit den Menschen. Vom Wissen zum Glauben. Hrsg. v. Fenzl, Annemarie und Földy, Reginald. Verlagsgemeinschaft Topos plus (Topos Taschenbuch 546), Kevelaer 2004. (319) Kart. Euro 12,90 (D). ISBN 3-7867-8546-5.

Im Todesjahr von Kardinal König veröffentlicht eine enge Mitarbeiterin gemeinsam mit einem ebenfalls kürzlich verstorbenen Kul-

turkritiker und Kommunikationswissenschaftler in einer Taschenbuchneuaufgabe eine „Auswahl aus über 500 kürzeren und längeren Texten, verfasst in den letzten sechs Jahren“ (15). Sie geben einen ausgezeichneten Einblick in die Weite des Denkens eines Neunzigjährigen, der in seinem Optimismus jung geblieben ist und viele seiner bischöflichen Kollegen und Mitkardinalen an persönlichem Profil, menschlicher Reife und dem Format einer umfassenden Bildung übertroffen hat. Die farbig skizzierte Biografie von Maximilian Liebmann (311–319) ist bei der geistesgeschichtlichen Einordnung der Texte sehr hilfreich, ebenso die in Ausführlichkeit zusammengestellten Lebensdaten (303–310). Wünschenswert wären einige Literaturangaben. Den Herausgebern selbst sind ja mehrere Publikationen zu verdanken, wie zum Beispiel: Haus auf festem Grund. Lebensideen und Orientierungen. Kardinal Franz König, Wien u.a. 1994, beziehungsweise die Biografie von Annemarie Fenzl: Kardinal König, Wien u.a. 1985. Der Untertitel „Vom Wissen zum Glauben“ ist gut gewählt. Wie anders kann man der immensen Spannweite des Denkens eines Mannes gerecht werden, der sich immer um beides mühte: die kritische Auseinandersetzung auf der Basis des christlichen Glaubens und den vermittelnden Brückenschlag zwischen unterschiedlichen Positionen als Inbegriff des kirchlichen Sendungsauftrags?

Linz

Hanjo Sauer

LITURGIE

♦ Haunerland, Winfried/Mittermeier, Otto/Selle, Monika/Steck, Wolfgang (Hg.): *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. (Studien zur Pastoralliturgie 17)* Friedrich Pustet, Regensburg 2004.

Ein bislang in der Literatur zur erneuerten Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wenig beachtetes Thema wird mit der Festgabe für den Münchener Liturgiewissenschaftler und ehemaligen Mitarbeiter der Römischen Gottesdienstkongregation, Reiner Kaczynski, aufgegriffen. Der ca. 680 Seiten umfassende Sammelband beschäftigt sich kritisch-konstruktiv mit der Theologie des Bischofsamtes und der bischöflichen Liturgie. Es ist gut, dass die Sammlung der 29 wissenschaftlichen Bei-

träge versehen ist mit dem Curriculum vitae des Geehrten (6), seiner Bibliographie (614–634) sowie einer Übersicht der betreuten Dissertationen und Habilitationsschriften (635–636); die wertvollen Arbeitsinstrumentare Abkürzungsverzeichnis und Register schließen die Publikation.

In der Einführung betonen die Herausgeber die Bedeutung der bischöflichen Liturgie, weil darin einerseits Kirche zur vollen Darstellung gelangt und andererseits der Anspruch zu erheben ist, in ihrer schlichten und edlen Gestalt Vorbild für alle anderen Feiern zu sein. Ein Sammelband über die Grundlagen bischöflicher Liturgie wird als Desiderat erkannt, das mit der vorgelegten Festschrift teilweise eingelöst werden sollte. Der Inhalt des Buches ist dreigeteilt: im ersten Schritt werden Überlegungen zum Bischofsamt vorlegt, das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Feiern im Pontifikale, und im dritten Abschnitt werden Reflexionen zu Feiern, welche im Zeremoniale beschrieben sind, angestellt.

Im ersten Teil sucht *Michael Kunzler* Züge zum Wesen des Weiheamtes am Beispiel der byzantinischen Bischofsweihe, wobei er Anregungen aus der Theologie der ikonographischen Repräsentation dazu nützt, um im Bischof eine Abbildung des gegenwärtigen und handelnden Christus zu beschreiben. Er kommt zum Schluss, dass es sich „im Weihe sakrament im Grunde um eine Ikonenweihe besonderer Art handelt“, denn dem Bischof wie auch dem Priester komme es zu, „den anwesenden Christus abzubilden“. Der Bedeutung der Ortskirche in der Geschichte des Christentums geht *Giuseppe Alberigo* in sehr knappen Schritten nach, worauf *Peter Neuner* ausführlicher das Bischofsamt als Zeichen und Werkzeug apostolischer Kirche beschreibt. Er hat dabei vor allem die Spannung von bischöflichen und nicht-bischöflichen Kirchen im Auge und deren Relevanz für die Ökumene. In dem historisch angelegten Entwurf bespricht *Ludwig Mödl* die Verantwortung des Bischofs für die Ausbildung der Priester. Er nimmt die Gründung des herzoglichen Georgianums 1494 zum Ausgangspunkt, um anschließend die Impulse des Konzils von Trient und dessen Auswirkungen bis ins 20. Jahrhundert vor Augen zu stellen und schließlich mit den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten Hinweise für die Verantwortung des Bischofs für die Priesterausbildung zu geben.

und Weiterbildung zu umschreiben, die zur Ausformulierung von Ordnungen zur Priester- und Ausbildung in Absprache mit der Kongregation für das katholische Bildungswesen geführt haben.

Mit dem Beitrag von *Martin Klöckener* beginnt der zweite Abschnitt des Buches, der sich nun ausgewählten Fragestellungen um das Pontifikale widmet. *Klöckener* bezeichnet das Pontifikale als eine „Primärquelle für den Gottesdienst“, dessen Geschichte, Aufbau und Inhalt sowie Bedeutung für die Gegenwart deutlich gemacht werden, wobei er neben einem positiven Urteil hinsichtlich der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse zur Erneuerung der Liturgie auch gewisse Mängel und neue Desiderate anspricht. Eine Anregung, die er mit dem Geehrten dieses Beitrages teilt, ist, künftig zu überlegen, ob nicht auch die Feiern im Pontifikale als Faszikel des Rituale nebeneinander gestellt werden sollten, in die, je nach Vorsteher, gewisse Differenzierungen einzutragen sind.

Mit den römischen Ordinationsriten von 1968 und 1990 im Sinne einer liturgiehistorischen Arbeit beschäftigt sich *Jerzy Stefanski*, wobei anschließend *Hans-Jürgen Feulner* eingehender Anmerkungen zur Ordination des Bischofs formuliert, die er mit drei Anregungen schließt: Die Vorstellung des Erwählten gehöre in den Eröffnungsteil, die Begriffe *ordinare* und *consecrare* für alle drei Ordinationsriten sollten angeglichen werden, und er wünscht eine bessere Harmonisierung zwischen kanonischer Besitzergreifung durch das Verlesen des päpstlichen Schreibens und dem liturgischen Ordinationsgeschehen. Theologische Beobachtungen zur Liturgie der Diakonenweihe unternimmt *Helmut Hoping*, der eine bessere terminologische und inhaltliche Differenzierung zwischen *sacerdotium* und *ministerium* einmahnt und vorschlägt, den „Anteil des Diakons am besonderen Priestertum der geweihten Amtsträger als das diakonale Priestertum Christi zu bezeichnen“.

Unbekümmert kritisch mit einer teilweise neuen Praxis im Auge bespricht *August Jilek* Feiern der Bestellung zu einem pastoralen Dienst, wobei er in den so genannten Ordinationen den Aspekt der Weihe zu stark betont sieht, andererseits aber das Fehlen von Feiern für den Lesungs- und Kommunion-Dienst in den Pfarrgemeinden sowie für die Beauftragung von Gemeinde- und Pastoralreferentinnen

und -referenten bemängelt. Mit der Weihe der Äbtissin und des Abtes reflektiert *Judith Frei OSB* die einzelnen Elemente der Feiern auch auf ihrem geschichtlichen Hintergrund und schließt mit der nicht in allem überzeugenden Überlegung, dass auch in der *benedictio* eine Amtsgnade vermittelt werde, die über die Amtszeit hinaus erhalten bleibt, denn dieser „göttliche *spiritus benedictionis* prägt den Abt, die Äbtissin für ihr ganzes Leben“, obwohl sie sich durchaus vorstellen kann, dass sie für relativ kurze Zeit gewählt werden, aber auch immer wieder wählbar sein könnten.

Gunda Brüske erörtert den Charakter der Jungfrauenweihe als Übergangsritus und in ihrem Verhältnis zur Taufweihe. Sie wertet klar die Taufe als Übergang in ein neues Dasein, wobei auch die Entscheidung und die entsprechende Feier derselben, die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen als ein besonderes Zeichen der Existenz des in Christus erlösten Menschen zu leben, als Übergangsereignis verstanden werden können. Besonders anregend liest sich der Beitrag von *Hansjakob Becker*, in dem berichtet wird, wie bei der Jungfrauenweihe der Kartäuserinnen nicht nur die Insignien des *sacramentum matrimonii* (Schleier, Ring und Krone), sondern auch Insignien des *sacramentum ordinis*, nämlich Manipel, Stola und Kreuz, übergeben werden. Becker sieht in der auch nachkonziliar vollzogenen Praxis eine Anregung, über den liturgischen Dienst von Frauen nachzudenken, denn „der geltende Ritus der Kartause zeigt, dass diakonale Funktionen nicht nur durch die Diakonenweihe übertragen werden können und dass sie nicht auf Männer beschränkt sind“.

Birgit Jeggle-Merz unterstreicht als Resümee in ihrem Beitrag, „dass die durch ‚Ministeria quaedam‘ geschaffene Möglichkeit von auf Dauer instituierten Lektoren über die derzeitige Praxis hinaus aufgegriffen und umgesetzt wird“. *Wolfgang Steck* beschreibt die Feier der Kirchweihe, *Andreas Heinz* die Weihe des Altars, beide werten diese. *Markus Eham* setzt sich mit Kirchen-Bildern, Liturgie- und Psalmen-deutung in Prozessionsgesängen der Kirch- und Altarweihe auseinander und formuliert das Plädoyer, „die urliturgische Idee, mit Psalmen singend auszusprechen im gottesdienstlichen Leben Blüten treiben zu lassen“. Nach der Darstellung der Ölweihen mit ihren Defiziten im heutigen liturgischen Verständnis durch

Grundkurs Liturgie

von Martin Stuflesser und Stephan Winter

- klar strukturiert
- didaktisch aufbereitet
- leserfreundlich gestaltet



Band 1

Wo zwei oder drei versammelt sind

Was ist Liturgie?

116 Seiten, kart.

€ (D) 13,90/sFr 25,10

ISBN 3-7917-1895-9

- Was ist eigentlich Liturgie?
- Was geschieht in ihr?
- Welcher Glaube drückt sich in der Liturgie aus?
- Warum ist Tradition für die Feier der Liturgie so wichtig?

Band 2

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, was bedeuten Taufe und Firmung?

Band 3

Geladen zum Tisch des Herrn

Die Feier der Eucharistie

176 Seiten, kart.

€ (D) 13,90/sFr 25,10

ISBN 3-7917-1897-5

- Der biblische Ursprung der Eucharistiefeier
- Was ist unter „Realpräsenz“ zu verstehen?
- Die Eucharistie – ein Opfer?
- Gemeinsame Eucharistie in getrennten Kirchen?

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Peter Maier spricht sich Hans Hollerweger für einen Ritus der Übertragung und der Begrüßung der geweihten Öle in der Pfarrkirche aus.

Der dritte Schritt dieses Buches wird eröffnet durch den grundlegenden Beitrag von Angelus Häußling mit Beobachtungen zum erneuerten *Caeremoniale episcoporum*. Er erkennt in diesem Buch auch eine kritische Instanz, an der sich die Ordnung des Gottesdienstes der Ortskirche zu messen hat. Für ein künftiges Buch schlägt er den Titel „*Caeremoniale Ecclesiae Romano-Catholicae*“ vor, um deutlich zu machen, dass es sich nicht um eine Klerikerliturgie handelt, sondern um die Liturgie des durch Taufe und Firmung berufenen Gottesvolkes gemeinsam mit den Bischöfen. Franz Kohlschein reflektiert die Notwendigkeit eines Zeremoniale speziell für den deutschen Sprachraum und überlegt Bedeutung und Herausforderungen für die Kathedralliturgie, wie sie sich typisch im deutschen Sprachraum entwickelt hat. Gegen eine defiziente Sicht der Konzelebration kommt Rupert Berger zur Erkenntnis, dass „die normgebende Konzelebration mit dem Bischof das vom Konzil entwickelte Bild der Eucharistie zeichnet als heiliger Versammlung des Gottesvolkes, der der Bischof vorsteht und bei der die an der Feier Teilhabenden, Gläubige wie Priester, Dienst tun je nach ihrer geistgeschenkten Begabung und Bestellung“. Manfred Propst honoriert die Entwicklung der letzten Jahrzehnte und die Einbindung des Bischofs in den Erwachsenenkatechumenat in Deutschland.

Die Präsenz des Bischofs in der Firmfeier der Gemeinde als Ausdruck seiner Verantwortung für die Eingliederung in die Kirche unterstreicht Jürgen Bärsch in seinem umfassend historischen und liturgietheologischen Beitrag zur Firmliturgie. Eine kaum beachtete Feierform wird von Otto Mittermeier aufgegriffen: die Feier der Versöhnung unter dem Vorsitz des Bischofs. Er stellt einige Modelle aus München vor, welche die angemessene Präsenz des Bischofs, der die Bußdisziplin regelt, deutlich machen. In welchem theologischen Verhältnis Ordinationsliturgie und Liturgien zur Beauftragung von hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern und -innen stehen, bespricht der Beitrag von Albert Gerhards und Stephan Wahle. Sie kommen zum Schluss, dass sich mit den neuen Sendungs- und Beauftragungsfestivals Aufgaben sakramentaler Ordnung ergeben haben, für die es gilt, in Zukunft die richtigen Konsequenzen

zu ziehen. Mit Exsakraions- und Destruktionsriten bei Aufgabe einer Kirche oder anderer sakraler Räume beschäftigt sich Winfried Haunerland und folgert für aktuell gewordene Anlässe, die letzte Eucharistiefeier als Profanierungsliturgie zu feiern, wozu er bedenkenswerte Elemente und Ausformungen benennt. Solche Feierformen sollten der Diözesanliturgie zugeordnet werden.

Heinrich Plock stellt auf dem Hintergrund von Vorgängermodellen dar, wie das Zeremoniale den Apostolischen Segen des Bischofs als Umkehrliturgie versteht und zu feiern vorgibt. Diese mit dem vollkommenen Ablass verbundene Segensform wäre wohl noch deutlicher in Zusammenhang mit der Versöhnung der Büsser mit der Kirche zu reflektieren und dies deutlicher von einer Segensfeier abzugrenzen. Ansätze dazu unternimmt bereits der Autor. Arnaud Join-Lambert stellt sein Dissertationsprojekt vor, das sich mit der Feier der Diözesansynode im französischen Raum beschäftigt, das heißt mit dem Zusammenhang von Gebet und Liturgie beziehungsweise den Beratungen zum Wohl der kirchlichen Gemeinschaft. Die vorgestellten Feierformen entsprechen einer vor Ort gewachsenen Praxis und werden kritisch reflektiert.

Den Reigen der Beiträge schließt Christoph Freilinger ab, der die Amtseinführung eines Pfarrers durch den Bischof zum Gegenstand seiner Überlegungen macht. Er reflektiert auf dem geschichtlich gewachsenen Hintergrund die Rolle des Bischofs und der Gemeinde ebenso wie den rechten Zeitpunkt und die einzelnen Elemente. Auch er benennt die Spannung zwischen kanonischer Amtseinführung und liturgischer Feier und kommt schließlich zum Schluss, dass die Leitung der Amtseinführung durch den Bischof als dem ersten Hirten seiner Herde dann besonders wertvoll sein wird, wenn aufgrund von Priestermangel keine priesterlichen Gemeindeleiter mehr vor Ort sein werden und der Bischof in der dauerhaft vakanten Pfarrei in besonderer Weise der erste Seelsorger ist. Dass dabei die Gemeinde als Subjekt der Seelsorge nicht aus dem Blick gerät, wird abschließend eingemahnt.

In der Vielfalt der Beiträge, die im Einzelnen viele positive, aber auch kritische Anregungen geben, zeigt sich der Wert des Sammelbandes. Die eingesammelten Beiträge geben einen guten Überblick über die verschiedenen Formen und Fragestellungen bischöflicher Litur-

gie. Sie geben aber auch Anregungen für künftige Liturgie. Das Buch ist einmal mehr ein Hinweis, dass Liturgie immer im Werden begriffen ist und in ihrer jeweiligen Fei ergestalt eine gewordene ist.

Linz

Ewald Volgger

PATROLOGIE

♦ Knechten, Heinrich Michael, *Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina*. Verlag H. Spenner, Waltrop 2002. (333) Kart. Euro 19,50 (D).

Optina Pustyn ist ein orthodoxes Kloster bei Kaluga südlich von Moskau, das ursprünglich im 17. Jahrhundert gegründet wurde und seit 1988 wieder besiedelt ist. Seine Hochblüte als geistig-geistliches Zentrum entfaltete es im 19. Jahrhundert, als es Scharen von einfachen Pilgern und Gelehrten anzog. Der Mönch Makarij (1788–1860) gilt dabei als herausragende Gestalt. Er war ein gesuchter Seelsorger und Berater und hatte durch seine Herausgeber-tätigkeit monastischer Väterliteratur in russischer Übersetzung einen nicht geringen Anteil an der Renaissance der Kirchenväter im Russland seiner Zeit. Er selbst trat vor allem als Verfasser von Briefen auf, die er zu grundsätzlichen Überlegungen nutzte und in denen er die Lehre der Mönchsväter für die jeweilige Situation von Ratsuchenden fruchtbar zu machen suchte.

Heinrich Michael Knechten bietet in seinem kenntnisreichen Werk die erste deutsche Übersetzung und Kommentierung von ausgewählten Briefen des Starzen (222–277). In diesen Briefen tritt uns Makarij von Optina als aufmerksamer Beobachter der menschlichen Seele entgegen, der auch einen gehörigen Sinn fürs Praktische besaß. Darüberhinaus gewährt er Einblicke in sein gar nicht so geruhsames Mönchsleben, das er von einer wahren Briefflut bedroht sah: „In diesen beiden Tagen erhielt ich 21 große Umschläge mit Briefen, in denen jeweils zwei bis drei Briefe waren. So erhebt sich die Frage, wann ich sie beantworten soll, da ich sie bisher noch nicht einmal gelesen habe. Ich habe sehr wenig Zeit; alle aber fordern eine Antwort. Jede schreibt für sich allein und denkt, sie habe schon lange nicht geschrieben. Doch ich habe nur eine Hand zum Schreiben“ (241). In seinen geistlichen Briefen tritt zutage,

wie sehr der Starez von Optina aus der Mönchs-tradition lebt und denkt und die Kirchenväter fortwährend zitiert. Die Unterscheidung der Geister ist ein zentrales Thema. Übergebüh-liches Lob mache blind für die Wirklichkeit, und das stolze Urteilen über andere sei die Wurzel der Sünde. „Demut ist eine neue Wis-senschaft für Sie. Warum ist es wichtig für Sie, wie man über Sie denkt? Können die Menschen denn über alles richtig urteilen? Wir hingegen dürfen nicht unsere Tugenden sehen, sondern sollen uns unsere Sünden vor Augen führen“ (254). Es sei notwendig, das Herz „von Leiden-schaften und Einsprüchen des Feindes zu reini-gen, indem man niemanden verurteilt oder kri-tisiert. Du jedoch siehst fremde Sünden, die doch gar nicht vorhanden sind. Der Feind spie-gelt sie Dir vor und drängt Dich, Gericht abzu-halten, Deine eigenen Sünden aber überhaupt nicht in Betracht zu ziehen“ (259).

Schwerer zugänglich ist Knechtens einge-hende Untersuchung vom Umgang des Makarij mit der monastischen Vätertradition; seine Ar-gumentationsfigur droht in der Fülle des Ma-terials und der unzähligen Beleg- und Verweis-stellen unterzugehen. Sich auf das Wesentliche zu beschränken, hätte mehr Klarheit bewirkt (so wären auch etliche Titel des eng bedruckten 50-seitigen Literaturverzeichnisses entbehrlich gewesen; sehr hilfreich ist dagegen das Na-mens- und Sachregister, 327–333). Der Durch-blick scheint dem Rezensenten besonders we-gen des Aufbaus der sechs Kapitel beeinträch-tigt zu sein: Nach einem Überblick über Leben und Werk Makarijs folgen im 2. Kapitel auf im-merhin 80 Seiten Darstellungen jener Mönchs-väter, die Makarij am häufigsten zitiert. Da-rauffin behandelt der Verfasser N. Sorskij und P. Velickovskij, die vor Makarij wichtige Ver-mittler der monastischen Väterliteratur waren. Im 4. Kapitel tritt plötzlich wieder der 1996 ka-nonisierte Starez von Optina auf. Die fünf in Kapitel 2 behandelten Mönchsväter werden nun der Reihe nach daraufhin befragt, wie sie von Makarij zitiert werden. Mit dem gleichen Schema untersucht der Autor im darauffolgen-den Kapitel, wie Makarij den Umgang dieser Mönchsväter mit der Heiligen Schrift vermit-telt. Erst im 6. Kapitel folgt die schon lange er-sehnte Zusammenschau der monastischen Väterlehre des Makarij von Optina, woran die oben bereits erläuterten Übersetzungen einiger seiner Werke gleichsam als Anhang schließen.

Insgesamt betrachtet geht es Makarij in seiner Verwendung der Mönchsväter um Unterweisungen asketischer Art, nicht um spekulative Untersuchungen.

H. M. Knechten hat mit dem Werk in harter Kärnerarbeit Makarij und seine Rezeption der Mönchsväter untersucht und sich als zuverlässiger Führer in diesen für den deutschen Sprachraum noch recht fremden Landschaften erwiesen. Seine patristische Versiertheit, vielfältige Sprachkenntnis und ostkirchliche Verwurzelung prädestinieren ihn geradezu zum Herausgeber und Kommentator solcher im Westen noch viel zu unbekannten Weisen.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

PHILOSOPHIE

♦ Schupp, Franz: *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Bd. 1: Antike (444); Bd. 2: Christliche Antike, Mittelalter (548); Bd. 3: Neuzeit (584). Ln. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003. Euro 124,00 (D). ISBN 3-7873-1653-1.

Vorliegende Philosophiegeschichte geht auf Vorlesungen zurück, die Franz Schupp in den Jahren 1979 bis 2002 an der Universität Paderborn hielt. Ein wichtiges Ziel dieser Lehrveranstaltung bestand darin, „die Teilnehmer weg von der Lektüre der philosophiegeschichtlichen Darstellungen und hin zum Lesen der Texte der Philosophen selbst zu führen“ (Vorwort, XIII). Auf diese Weise entstand ein Werk, das der Autor – in Anlehnung an ein mittelalterliches Verfahren – als „Kompilation“ (XV) bezeichnet. Tatsächlich bringt Schupp eine Fülle von Originaltexten aus der Philosophiegeschichte, die er kommentiert und kritisch befragt. Allerdings – und da sprengt er die Rolle und den Rahmen eines „Kompilators“ in beträchtlichem Ausmaß – leistet diese Darstellung viel mehr: Schupp gibt einen Überblick über die Vielfalt philosophischer Entwicklungen, der die entscheidenden Fragestellungen herausarbeitet und Zusammenhänge aufzeigt, die sich einer bloßen Philosophiegeschichte nicht eröffnen – nicht zuletzt deshalb, weil diese Einführung von der Überzeugung getragen ist, dass „es im Prinzip nur einige wenige systematische Positionen gibt, auch wenn diese sich historisch gesehen in sehr verschiedenen Formen präsentieren“ (XVI).

Dass der Autor zwischen der Scylla oberflächlicher Vereinfachung und der Charybdis ausufernder Detailreflexionen auf sehr geschickte Weise durchsteuert, zeigt eine Reihe von Reflexionen, die mehr oder weniger bekannte Topoi der Philosophiegeschichte sorgsam-kritisch erschließen, wie – um nur einige wenige Beispiele anzuführen – die Metaphysik des Aristoteles und ihre Substanz- und Kategorienlehre (I, 298–306), der „ontologische Gottesbeweis“ des Anselm von Canterbury (II, 165–173), die wissenschaftstheoretisch relevante Differenz zwischen Albertus Magnus und Bonaventura (II, 361–362), die Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin (II, 454–455), der wissenschaftsmethodologische Hintergrund der „Kopernikanischen Wende“ (III, 42), das Verständnis von „Wahrscheinlichkeit“ in der berühmten „Wette“ von Blaise Pascal (III, 144–151), der Zusammenhang der geschichtsphilosophischen Paradigmen von Hegel, Feuerbach und Marx (III, 448) und vieles mehr.

Schupp bietet eine ausgezeichnete Auswahl aus interessanten Primärtexten und geht genau auf deren historischen Kontext, aber mehr noch auf ihren philosophischen Anspruch ein. Es gelingt ihm das Kunststück, der intellektuellen Herausforderung komplexer Problemzusammenhänge in einer vergleichsweise einfachen, ja mitunter vergnüglichen Sprache gerecht zu werden. Die scharfe Analyse von Begriffen, Argumenten und Texten ist stets vom Anliegen begleitet, Sinnzusammenhänge, Periodisierungen und Traditionsbrüche in der Entwicklung der Philosophie aufzuzeigen. So versucht Schupp etwa, das Auftreten des Christentums in seinem Zusammenhang, aber auch in seiner Differenz zur (spät)antiken Denkgeschichte zu bedenken (vgl. I, 323, 335, 357, 371, 425; II, 3, 26). Dabei kommt er zum Schluss, dass sich „eine Koalition von Platon und Paulus durchgesetzt“ (II, 10) hat, die Grenze zwischen Antike und Mittelalter – festgemacht an Boethius und Alkuin – „um die Mitte des 8. Jhd.s anzusetzen“ (II, 224); Nikolaus von Kues „am Ende der mittelalterlichen Kultur“ (II, 515) zu positionieren; den Übergang zur Neuzeit als „Auseinandersetzung mit empirischen Wissenschaften“ (III, 41) – und nicht als „Wende zum Subjekt“ – zu begreifen; sowie die Philosophie Kants als Weg- und Grenzmarke der neuzeitlichen Philosophie zu sehen, ja als „Bruchstelle“ (III, 319) zwischen einer (eher) „idealistischen“

und einer „logisch-sprachphilosophischen“ Tradition des Denkens. Der Hinweis darauf, „dass in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jhd.s in so gut wie allen Bereichen die Grundlagen neu bestimmt werden mussten“ (III, 331), gibt schließlich den Grund dafür an, warum Schupp die neuere Philosophiegeschichte nicht mehr bearbeitet: Was nach 1920 kommt, ist „noch nicht zur Geschichte geworden“ (Vorwort, XVII), weshalb diese Darstellung mit dem frühen Wittgenstein endet.

Von entscheidender Bedeutung ist allerdings der Begriff von „Vernunft“ und „Philosophie“, den Schupp in seiner Auseinandersetzung voraussetzt und auch offen legt. Ohne natürlich eine Definition vorlegen zu können, die alles abdeckt, bezeichnet Schupp die „Verpflichtung auf Argumentation“ (III, 469) als Kerngeschäft der Philosophie. Es ist zwar nicht gefordert, die Methoden der Mathematik „als unmittelbar für den gesamten Bereich der Philosophie gültig“ (III, 529) anzusehen; aber ohne klare und gültige Spielregeln eines Diskurses kann wohl nicht von *Philosophie* gesprochen werden: „Dort, wo versucht wird, nicht nur intersubjektiv überprüfbar zu argumentieren, sondern wo auch der Versuch unternommen wird, die Regeln korrekter Argumentation genau, was nicht notwendigerweise heißt: formal, darzustellen, liegt Philosophie vor“ (III, 319). Schupps eindringliche Warnung vor jeglicher „Selbstaufgabe des vernünftigen Denkens“ (I, 42) sowie vor einer „Sprache der ‚Wahrheit‘“, die „nicht diskutierbar“ ist, weil sie „aus dem ‚Vernehmen‘“ (I, 98) stammt, ist ernst gemeint – aber nicht als rationalistisch motivierter Ausschluss nicht-philosophischer Vermittlungsverfahren (vgl. dazu die treffende „Bilanz des Rationalismus“ in III, 259–266), sondern – wie es Schupp mit einem Zitat zum Ausdruck bringt – als große Chance kommunikativer Verständigung und selbstkritischer Vergewisserung, denn: „In der Tat haben diejenigen, die den andern durchaus die Notwendigkeit aufdrängen wollen, sich ihren Ansichten zu fügen, häufig die Dinge nicht gründlich genug geprüft“ (III, 255 [G. W. Leibniz]).

Die Lektüre dieser „Geschichte der Philosophie im Überblick“ ist zweifellos ein Abenteuer, aber sie lohnt sich und ist nachdrücklich zu empfehlen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

♦ Winter, Elisabeth Thérèse: Weltliebe in gespannter Existenz. Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil (1909–1943). Echter, Würzburg 2004. (193) Kart. Euro 25,00 (D). ISBN 3-429-02616-4.

Das Denken der jung verstorbenen jüdischen Philosophin und ihre sehr eigenwillige Entdeckung des christlichen Glaubens ist für Theologie und Kirche eine Herausforderung. Die vorliegende, an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck durchgeführte Dissertation sucht systematisch Simone Weils schöpferischen Beitrag für eine gegenwärtige Spiritualität zu erheben. Eine solche Untersuchung erscheint höchst lohnenswert, gehen doch bei Simone Weil Denken und Lebensform eine unauflösliche Verbindung ein. In einem Einleitungskapitel bemüht sich die Verfasserin um eine theologische Grundlegung des Begriffs der Spiritualität. Sie bestimmt diese als „Antwort des Menschen auf das Wirken des Heiligen Geistes“ (16). Stimmt man dem Prinzip der Gnadentheologie Karl Rahners zu, dass Gnade und Freiheit beim Menschen in gleichem, nicht reziprok umgekehrten Verhältnis wachsen, muss eine pneumatologische Bestimmung der Spiritualität, die Gnade und Freiheit des Menschen miteinander vermittelt, anders ansetzen. Zudem bedürfte eine so innertheologisch konzipierte Sicht der Übersetzung, um Außenstehenden plausibel zu machen, welchen zentralen Stellenwert die unvertretbar persönliche Interpretation einer an Jesus Christus orientierten Lebensweise im Rahmen der Kirche hat.

Sehr plastisch und voller Farbe werden von der Verfasserin in der Brechung unterschiedlich konzipierter Biografien der Lebensweg Simone Weils dargestellt und Schlüsselbegriffe ihres Denkens für eine Theorie der Spiritualität fruchtbar gemacht. Solche Schlüsselbegriffe sind die „Solidarität mit den Unglücklichen“ (63), die „Schönheit“ (81), die „Einwurzelung“ (105) und die „Aufmerksamkeit“ (133). Gegenüber der gut nachvollziehbaren Argumentation des zweiten Kapitels fällt die Qualität des dritten deutlich ab. Inhaltlich ergeben sich Überschneidungen (von III.I mit II.II), und der Gedankengang erinnert eher an eine essayistische Behandlung des Themas – angereichert mit

einem Florilegium von Zitaten – statt an eine methodisch-systematische Aufarbeitung der Frage, welche Elemente des Denkens von Simone Weil Relevanz für eine gegenwärtige Spiritualität besitzen. Insbesondere der Schlussgedanke einer Verifikation des Glaubens als Erschließung der Wirklichkeit der Welt hat argumentatives Gewicht und würde nach einer viel konsequenteren Durchführung verlangen.

Im Lauf der Arbeit werden viele Querbezüge zu ZeitgenossInnen von Simone Weil hergestellt (zu Bonhoeffer, Delp, Delbrèl, Charles de Foucault, Guardini, Saint-Exupéry u.a.). Insofern jedoch die Gemeinsamkeiten sowie die Unterschiede des jeweiligen Denkens zu wenig in den Blick kommen, heben sich diese Bezugnahmen nicht von der Ebene des Assoziativen ab. Einer eigenen Erörterung bedarf der Titel der Arbeit. Was ist mit „gespannter Existenz“ gemeint? Denkt die Verfasserin dabei an den von Gustav Thibon analysierten Spannungsbogen von „Hunger nach absoluter Selbstentsagung“ einerseits und dem „furchtbaren Eigenwillen“ andererseits (84, Anm. 254)? Im Gegensatz zum ausführlich behandelten Begriff der Spiritualität bleibt jener des „Säkularen“ dunkel. Ist er in sachlicher Nähe zur „Weltfrömmigkeit“ von Ida Friederike Görres zu sehen (85)? Wenn wiederholt Bonhoeffer mit seiner Vision eines „religionslosen“ Christentums angesprochen wird (6, 168, 172), so eignet sich dessen Begriff des Säkularen (als Inbegriff einer Welt ohne Gott) keineswegs als Deutungskategorie des Werkes von Simone Weil.

Die Angaben zur Sekundärliteratur über Weil dürften für eine so grundlegende Untersuchung reichhaltiger sein. Leider wird von der Verf. die wichtige (in den Literaturangaben vermerkte) Untersuchung von Peter Winch nicht rezipiert. Sie stellt m.E. wichtige Interpretationskategorien zur Verfügung. Trotz all dieser kritischen Einwände, die als Ausdruck einer engagierten Auseinandersetzung mit der vorliegenden Arbeit zu verstehen sind, verdient die Forschungsleistung der Verf. gebührend beachtet und in ein zeitgemäßes Konzept der christlichen Spiritualität integriert zu werden.

Linz

Hanjo Sauer

♦ BALTHASAR HANS URS VON, *Das Herz der Welt*. Neuauflage. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2002. (175) Leinen. Euro 17,00 (D)/sFr 18,-.

Als ersten direkten Widerhall auf die Erlebnisse mit den Pascha-Erfahrungen Adrien von Speyr und als Frucht seiner patristischen Studien hat Hans Urs von Balthasar 1943 eine Folge von dreizehn Hymnen an Christus in gebundener Prosa verfasst. Sie wurden 1945 erstmals und 1953 in einer zweiten, veränderten Auflage bei Arche in Zürich herausgebracht und liegen nun in einer mit der Erstfassung übereinstimmenden Neuauflage des Johannes Verlags Einsiedeln vor. Ihr ist das Vorwort Balthasars für die vierte, 1988 im Schwabenverlag/Ostfildern erschienene Auflage vorangestellt, in dem er – kurz vor seinem Tod – sein Jugendwerk vor allem der Jugend widmet.

Ausgehend von der Endlichkeitserfahrung des Menschen und der ihr eigenen Dramatik durchmisst Balthasar in drei Abschnitten, die mit „Das Reich“, „Das Leiden“ und „Der Sieg“ überschrieben sind, den Weg der biblischen Heilsgeschichte von der Offenbarung Gottes im Wort, der Menschwerdung des Sohnes und seiner Verwerfung durch die Sünder, seinem Erlösertod und seiner Auferstehung bis hin zur Teilhabe der Kirche am Ostersieg Christi. Dies geschieht bereits in der für ihn charakteristischen kreuzestheologischen Perspektive. Sie manifestiert sich in der Akzentuierung des Abstieges des Sohnes in die gottfeindliche Welt und in seinem bis ans Ende der Zeit fortdauernden Ringen um die Erlösung der Sünder aus ihrer tödlichen Selbstverschlossenheit: Mein Auferstehen ruht nicht, „bis das Grab der letzten Seele gesprengt ist, und meine Kräfte hinausgelangen zum äußersten Aste der Schöpfung“ (57). An Christi Auferstehung teilnehmen heißt folglich „hinweggesandt vom Sohne ... selber des Sohnes Weg, hinweg vom Vater zur Welt ... in die Ferne, wo Gott nicht ist“, mitvollziehen und gerade so „mit ihm und in ihm“ (170) zum Vater zurückkehren.

Zusammen mit der Aphorismensammlung „Das Weizenkorn“ zählt „Das Herz der Welt“ zu den ersten Versuchen Balthasars, sein Denken selbst und nicht durch die Stimme anderer (vgl. *Mein Werk* 13) zur Sprache zu bringen. Dabei klingen in inhaltlicher Perspektive bereits jene zentralen Themen an, die er insbesondere in seiner „Theodramatik“ ausführen wird, wie zum Beispiel seine positive Bewertung von Zeit und Endlichkeit (11–22), die Gedanken der Ohnmacht der göttlichen Liebe (28f) und des „Umsonst“ des Kreuzes (86–90),

die Theologie des Karsamstags (119–123) und die Schau der Kirche als kosmischer Mutter (161f). Von ihr unterscheidet sich das vorliegende Buch vor allem durch seinen lyrischen Stil, doch nimmt es im häufigen Wechsel der Perspektiven, aus denen das Christusgeheimnis betrachtet wird, bereits die spätere dramatische Gestalt seiner Theologie vorweg, sodass es auch als Zugang zu Balthasars „Theodramatik“ dienen kann. Auf dem Hintergrund der ihm vorausliegenden Frömmigkeitsgeschichte verfolgt es das Anliegen, „der so oft verkitschten Herz-Jesu-Idee“ den trinitarischen „Innenraum der hypostatischen Union“ zurückzugeben (Mein Werk 20) und das Christusereignis als ein im Sinne der Väter kosmisches und damit auch in unserer Zeit und im eigenen Leben gegenwärtiges zum Leuchten zu bringen.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

THEOLOGIE

♦ WÜSTENBERG RALF K., Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland (Öffentliche Theologie, Bd. 18) Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004. (720).

In dieser der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg vorgelegten Habilitationsschrift beschäftigt sich Ralf K. Wüstenberg mit einem Thema von hoher gesellschaftlicher Relevanz einerseits und zentraler theologischer Bedeutung andererseits: den Bemühungen um Versöhnung und dem Umgang mit Schuld nach dem Ende von Unrechts-Regimen. Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile:

Erster Teil (Theoretische Grundlegung): Wüstenberg wählt für seine Untersuchung eine induktive und empirie-basierte Vorgehensweise: Er fragt nicht aus einer theologisch-normativen Perspektive, wie politische Versöhnungsprozesse beschaffen sein sollen, sondern stellt die Frage, wie die empirisch erfahrbare Wirklichkeit von Versöhnungsprozessen auf den versöhnungstheologischen Begründungszusammenhang verweist (38ff). Der erste, induktive Schritt setzt die relative Autonomie der Sozial- und hier besonders der Politikwissenschaft voraus. Diese dienen mit ihrem diagnostischen Instrumentarium dazu, die Zeichen

der Zeit zu erheben, um diese in einem zweiten, deduktiven Schritt normativ auf den theologischen Begründungszusammenhang hin zu befragen. Wüstenberg greift hierbei auf Bonhoeffers Unterscheidung zwischen dem *Letzten* und dem *Vorletzten* zurück, die in einer Beziehung zueinander stehen, aber nicht identisch sind: „Folgt man diesem Gedanken, so wird es zur Bearbeitung des Problems möglich, Entsprechungen des Letzten im Vorletzten zu erkennen und so vom (weltlich-) politischen Verständnis der Versöhnung her auf das (geistlich-) theologische Verständnis hinzuweisen (induktiver Schritt) und umgekehrt vom (geistlich-) theologischen Verständnis der Versöhnung her das (weltlich-) politische Verständnis der Versöhnung transparent zu machen (48).“

In den Fallanalysen konzentriert sich Wüstenberg auf die Vergangenheitspolitik (i. S. des Umgangs mit dem personellen und materiellen Erbe des alten Systems) und die Geschichtspolitik (i. S. der öffentlichen Konstruktion von Geschichts- und Identitätsbildern v. a. durch Symbole und Diskurse). Empirisch untersucht werden kann mit dem Instrumentarium der Sozial-, Geschichts- und Rechtswissenschaften allerdings nur die politische Dimension der Versöhnung im Bereich des Vorletzten. Die sich im Glauben vollziehende geistliche Versöhnung bleibt dem empirischen Zugang verschlossen. Aber die „politische Versöhnung wird als unter einer großen Verheißung stehend erkannt, nämlich der geistlichen Versöhnung“ (78). Auf dieser Grundlage überprüft Wüstenberg die induktiv erschlossene politische Versöhnung in seiner theologischen Synthese auf ihren versöhnungstheologischen Gehalt.

Grundlage für die theologische Synthese bildet die Korrespondenzfrage, die Wüstenberg in Anlehnung an D. Ritschl folgendermaßen formuliert: „Erkennen wir beim Umgang mit personaler Schuld in Transformationsgesellschaften den Begründungszusammenhang zentraler Aussagen der Bibel zur *Versöhnung* und ihrer Entfaltung in den Lehren der Kirche *wieder*?“ (89). Um dieser Frage nachzugehen, entwirft Wüstenberg ein Korrespondenzschema, in dem er den politischen Analysebegriffen theologische zuordnet: Der Analyse der politischen Ausgangsbedingungen stellt er Konzepte der Rechtsethik gegenüber, den symbolischen und rituellen Aspekten des Umgangs mit der

Vergangenheit Ansätze aus der Metapherntheorie, und schließlich dienen Analysebegriffe aus der Prozesstheologie dem Wiedererkennen der Bilanz des politischen Umgangs mit der Vergangenheit (95).

Zweiter Teil (Empirische Analyse): Bei den beiden Fallstudien zur Aufarbeitung der Apartheid in Südafrika (111–234) und dem Umgang mit der SED-Vergangenheit (240–431) fällt ein wohlreflektierter Methodenmix unterschiedlicher Erhebungsmethoden auf: Textanalyse (Primärquellen und Sekundärliteratur), teilnehmende Beobachtung, qualitative und narrative Interviews mit im Politikfeld Aktiven und wissenschaftlichen Kontrollgruppen. Bei der Analyse der Vergangenheitspolitik (s.o.) orientieren sich die beiden Fallstudien an einem aus der Transitional Justice-Forschung entnommenen Schema fünf möglicher Handlungsoptionen, um mit Systemunrecht umzugehen (Amnestie, strafrechtliche Verfolgung, Wahrheitssuche, Reparationen, nichtstrafrechtliche Sanktionen).

In Hinblick auf die Geschichtspolitik arbeitet Wüstenberg v.a. die symbolischen und rituellen Dimensionen der Arbeit der südafrikanischen Wahrheitskommission (TRC) und der Gauck-Behörde sowie der beiden Enquete-Kommissionen als deren funktionale Äquivalente heraus. Bei der Bilanzierung der politischen Aufarbeitung der Vergangenheit in Südafrika und Deutschland weist der Autor zu Recht auf die Probleme bei der Bewertung von Versöhnungsbemühungen hin, die sich aus dem Fehlen einer eindeutigen Kriteriologie ergeben. Er greift deshalb auf die Kriterien, die der Abschlussbericht der TRC anbietet, oder die von der Politik gesetzten Ziele zurück. An dieser Stelle wäre es sinnvoll gewesen, weitere Aspekte für die Evaluation der Versöhnungsbemühungen heran zu ziehen (wie beispielsweise Umfragedaten, qualitative Aspekte des öffentlichen Umgangs mit der Vergangenheit, Einschätzung zentraler Akteure etc.).

Dritter Teil (Theologische Synthese): In diesem Teil nimmt Wüstenberg eine theologische Interpretation der zentralen Ergebnisse der Fallstudien vor, die er in drei Durchgängen vollzieht: In einem *ersten* formalen Durchgang prüft er, ob eine generelle Kategoriengemeinschaft zwischen den empirisch vorgefundenen Formen politischer Versöhnung und unterschiedlichen Entwürfen christlicher Versöh-

nungstheologie bestehen kann. Im *zweiten* logischen Durchgang untersucht der Autor, „inwiefern die regulativen Vorstellungen im Rahmen der empirisch analysierten *Handlungsoptionen* mit Grundinhalten theologischer Rechtsethik korrespondieren und im Begründungszusammenhang des christlichen Versöhnungszusammenhangs erscheinen. Theologische Aufgabe war es, synthetisch die fünf Handlungsoptionen auf ihren ‚geistlichen‘ Versöhnungsgehalt hin zu prüfen (558).“ Bei dieser Überprüfung macht der Autor glaubhaft, dass die Optionen der Bestrafung und der Amnestierung zum ‚Vorletzten‘ gehören und nicht in geistliche Versöhnung überführbar sind. Die Optionen Wahrheitssuche, Reparation und Lustration (i.S. eines möglichen Neuanfangs) hingegen weisen eine mögliche materielle Kategoriengemeinschaft zwischen geistlicher und politischer Versöhnung auf (558ff.). In ihnen lassen sich Transzendenzzeichen wiederentdecken. Wüstenberg kommt zu folgendem allgemeinen Ergebnis: „Der *geistliche Versöhnungsweg*, der das Angebot der Versöhnung, ihre Annahme und die neue Friedensrelation der Versöhnten umfaßt, kann auf den untersuchten *politischen* Foren der *Schuldbearbeitung* wiedererkannt werden. [...] Weil aber alle Elemente des Versöhnungsweges konstitutiv zur Versöhnung gehören, bleibt Versöhnung in der politischen Wirklichkeit Fragment (601).“ Der *dritte* symbolische Durchgang untersucht abschließend den versöhnungstheologischen Begründungszusammenhang der empirischen Befunde, die die Untersuchung der rituellen, symbolischen und metaphorischen Aspekte der Anhörungen TRC und der Enquete-Kommissionen und der Akteneinsicht bei der Gauck-Behörde ergeben hatte. Die Studie schließt mit einigen ekklesiologischen Folgerungen über Rolle, Aufgabe und Potenzial der Kirche im Zusammenhang mit Systemumbrüchen ab.

Wüstenbergs Studie zeichnet sich durch eine innovative theologische Herangehensweise an soziale und politische Phänomene aus. Die gut reflektierte Untersuchungsanlage trägt dazu bei, die Methodik theologischer Fallstudien zu verfeinern, und bietet solide Grundlagen für eine auch in der Empirie fußende Theologie. Weiterhin besticht sie durch ein hohes Maß an methodischer Transparenz und begrifflicher Präzision. Sie behandelt ein Thema von großer politischer wie theologischer

Biblische Homilien zu den verschiedenen Kirchenjahreszeiten



Christoph Kühn
Stärke unseren Glauben
 Biblische Homilien
 152 Seiten, kart.
 € (D) 14,90/sFr 26,80
 ISBN 3-7917-1921-1

Knapp 30 Predigten zu biblischen Texten der Sonn- und Festtage im Kirchenjahr, gegliedert nach den verschiedenen Kirchenjahreszeiten:

- Advent und Weihnachten • Österliche Bußzeit • Osterzeit
- die Zeit im Jahreskreis.

Mit exegetischer Verantwortung und spiritueller Tiefe erschließt und aktualisiert der Autor die Texte für Christen von heute. Sein Grundanliegen: Den Glauben stärken in Zeiten und Situationen der Verunsicherung und der Infragestellung.

Die Texte möchten diejenigen, die regelmäßig predigen, inspirieren; sie können aber auch problemlos als Lesepredigten in priesterlosen Gottesdiensten eingesetzt oder zur persönlichen Meditation verwendet werden.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Relevanz und lenkt den Blick auf die sozialen und politischen Implikationen theologischer Versöhnungslehre (Transzendenzzeichen des Letzten im Vorletzten).

Die signifikanten Relationen zwischen politischer und theologisch-geistlicher Versöhnung, die Wüstenberg in den beiden Fallstudien aufweisen kann, sind allerdings etwas zu relativieren. Seine Fallauswahl führt zu dem, was in der politikwissenschaftlichen Komparatistik *selection bias* genannt wird: Die Auswahl der Fälle beeinflusst das Untersuchungsergebnis. Die Bemühungen um Nationale Versöhnung in Südafrika waren maßgeblich durch die Person des TRC-Vorsitzenden und anglikanischen Erzbischofs Tutu geprägt. Auch bei der Aufarbeitung des SED-Unrechts spielten Pfarrer und Theologen eine wichtige Rolle. Die Untersuchung anderer Fälle hätte wahrscheinlich zu weniger signifikanten Ergebnissen geführt.

Mainz

Veit Straßner

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. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.): Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität. (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse, Bd. 1) Lit, Münster 2004. (350) Kart.

BIBELWISSENSCHAFT

Lewicki, Tomasz: „Weist nicht ab den Sprechenden!“ Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief. (Paderborner Theologische Studien, Bd. 41) Schönigh, Paderborn 2004. (159) Kart. Euro 26,00 (D).

KATECHETIK/RELIGIONSPÄDAGOGIK

Drexler, Christoph/Scharer, Matthias (Hg.): An Grenzen lernen. Neue Wege in der theologi-

schen Didaktik. (KomTheo 6) Grünewald, Mainz 2004. (234) Kart.

Hauf, Jörn: Familienbiographische Katechese. Unterwegs mit Familien in der Erziehungsphase. (zeitzeichen, Bd. 17) Schwabenverlag, Ostfildern 2004. (361) Brosch. Euro 35,00 (D)/sFr 60,50.

Scheuchenpflug, Peter: Katechese im Kontext von Modernisierung und Evangelisierung. Pastoralsoziologische und pastoraltheologische Analysen ihres Umbruchs in Deutschland vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zur Gegenwart. (S.Th.P.S. 57) Echter, Würzburg 2003. (436) Kart.

KIRCHENGESCHICHTE

Binner, Christoph: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht“. Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika „Mystici Corporis“ (1943). (MThSt II/61) Eos Verlag, St. Ottilien 2002. (XLVIII + 686) Geb.

Baker, Augustin: Secretum. (An. Cart. 119; 20; 81; 2003; Euro 40,00); Ferrer Orts, Albert: La cartoixa d'Ara Christi 1585–1660. (An. Cart. 197; Bd. 1: 247; Bd. 2: 284, Bildteil; 2004); Hogg, James (Hg.): „Stand up goodwards“: Essays in Mystical and Monastic Theology in Honour of the Reverend John Clark on his Sixty-fifth Birthday. (An. Cart. 204; 349; 2002); Hogg, James/Girard, Alain/Le Blévec, Daniel (Hg.): Die Reichskartause Buxheim 1402–2002 und der Kartäuserorden. Internationaler Kongress vom 9. bis zum 12. Mai 2002. (An. Cart. 182; 305, Bildteil; 2003; Euro 40,00); Saint Bruno en Chartreuse (An. Cart. 192; 85, Bildteil; 2004; Euro 40,00.); Le Seigneur, Pierre Jacques: L'Ordre des Chartreux dans le Diocèse de Gap. (An. Cart. 191; 407, Abb.; 2004); Mayo Escudero, Juan: El aislamiento de la „Provincia“ Lusitana. Socorrido liberalmente por Dom Le Masson (An. Cart. 212; 147; 2003); Palleschi, Francesco: Les derniers écrits d'Adam Scot (An. Cart. 168; 199; 2002); Institut für Amerikanistik und Anglistik, Salzburg.

v. Teuffenbach, Alexandra: Aus Liebe und Treue zur Kirche. Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanums. Morus, Berlin 2004. (151) TB.

KUNST

Durst, Michael/Münk, Hans J.: Christentum – Kirche – Kunst. Beiträge zur Reflexion und zum Dialog. (Theologische Berichte XXVII) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2004. (230, Bildteil) Kart. Euro 24,00 (D)/sFr 35,-.

LEXIKON

TRE: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36. Wiedergeburt – Zypern. de Gruyter, Berlin – New York 2004. (872) Geb. Euro 286,00.

LITERATUR

Joist, Alexander: Auf der Suche nach dem Sinn des Todes. Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart. Matthias Grünewald, Mainz 2004. (250) Kart.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Die Fragen der Toten. Elias Canetti – Jean Amery – Elie Wiesel. (Theologie und Literatur, Bd. 19) Matthias Grünewald, Mainz 2004. (212) Kart.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Bärsch, Jürgen: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages der abendländischen Kirche. (LQF, Bd. 90). Aschendorff, Münster 2004. (XCIII + 516). Kart. Euro 74,00 (D).

Kunzler, Michael: Meß-Elemente. Einführungen, Fürbitten und Kommuniongebete für die Meßfeier an den Sonn- und Feiertagen der Lesejahre A, B und C an den Hochfesten und Festen des Herrn und der Heiligen im Herrenjahr. Bonifatius, Paderborn 2004. (496) Geb. Euro 39,90 (D)/Euro 41,00 (A)/sFr 69,40.

Lies, Lothar: Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott. Tyrolia, Innsbruck 2004. (240) Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

Bougeois, Daniel: Die Pastoral der Kirche. (AMATECA, Bd. XI) (799) Geb. Euro 56,00 (D)/Euro 57,60 (A)/sFr 96,-.

Kühn, Christoph: Stärke unseren Glauben. Biblische Homilien. Friedrich Pustet, Regensburg

2004. (152) Kart. Euro 14,90 (D)/Euro 15,40 (A)/sFr 26,80.

Wollbold, Andreas: Handbuch der Gemeindepastoral. Friedrich Pustet, Regensburg 2004. (472) Geb. Euro 39,90 (D)/Euro 41,10 (A)/sFr 69,40.

Kappes, Michael/Müller, Klaus/Striet, Magnus/Wendel, Saskia: Grundkurs Philosophie. Brennpunkte philosophischer Theologie. Band 1: Grundlagen. Butzon & Bercker, Kevelaer 2004. (199) Kart.

PHILOSOPHIE

Dürr, Hans-Peter: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften. Hg. Von Österreicher, Marianne. (Herder Spektrum) Herder, Freiburg/Br. 2004. (158) Kart. Euro 8,90 (D).

Pasquale, Gianluigi: Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente. Bruno Mondadori, Milano 2004. (210) Brosch.

KARL RAHNER

Berger, David (Hg.): Karl Rahner: Kritische Annäherungen. (Quaestiones non disputatae, Bd. VIII) Franz Schmitt-Verlag, Siegburg 2004. (511) Kart.

SPIRITUALITÄT

Keul, Hildegund: Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg. (IST 69) Tyrolia, Innsbruck 2004. (525) Kart.

Körner, Reinhard: Weisheit – Die Spiritualität des Menschen. Benno, Leipzig 2004. (120) Geb. Euro 9,90 (D)/Euro 10,20 (A)/sFr 18,10.

Lüttich, Stefan: Nacht-Erfahrung. Theologische Dimensionen einer Metapher. (StSSTh, Bd. 42) Echter, Würzburg 2004. (X + 350) Kart. Euro 30,00 (D)/sFr 52,40.

Schambeck Mirjam/Schaupp Walter (Hg.): Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? Zu einer Frage des Ordenslebens heute. Echter, Würzburg 2004. (226) Kart. Euro 12,80 (D)/sFr 23,30.

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, E-Mail: verlag@pustet.de
oder über den Buchhandel**Einzahlung**

Sparkasse Oberösterreich BLZ 20320 Nr. 18 600-001 211

Im AuslandVerlag 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, Muttenserstraße 109,
CH 4133 Pratteln 2**Bezugspreise ab Jahrgang 1998****Jahresabonnement****Einzelheft**Bundesrepublik Deutschland
und Ausland

Euro 32,00

Euro 9,00

Österreich

Euro 32,00

Euro 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

Phantasievoll, lebendig, praxisnah – Gottesdienste für Kinder und Familien



Gabriele Domaschka-Schötz/Petra Löw/
Susanna Nickl

Gott liebt die Kinder

Neue Gottesdienste mit
Kindergartenkindern

120 S., Lieder, Bastelanleitungen, kart.

€ (D) 13,90/sFr 25,10

ISBN 3-7917-1920-3

Ideenreich, liturgisch und pädagogisch gut durchdacht: 16 altersgerechte Gottesdienstmodelle für Kinder von drei bis sechs Jahren.

Das Buch bietet:

- je ein Modell für jeden Monat
- drei Modelle zu den Heiligen Blasius, Don Bosco und Barbara
- eine Maiandacht
- eine Einleitung mit praktischen Hinweisen und Ratschlägen



Anton Dinzinger/Heidi Ehlen

Wir feiern ein Fest

Familiengottesdienste für alle Sonntage
im Kirchenjahr – Lesejahr A

312 S., 16 Abbildungen, Illustrationen,
Lieder, kart.

€ (D) 22,-/sFr 38,60

ISBN 3-7917-1919-X

Biblisch, liturgisch und kinderfreundlich:
Modelle für Familiengottesdienste für
jeden Sonntag im Lesejahr.

Auf eine moderne, kindgerechte Sprache,
leicht umsetzbare Aktionen sowie die
liturgische und theologische Stimmigkeit
der „Inszenierungen“ wurde dabei beson-
derer Wert gelegt. Praxisnähe und
Kreativität machen das Buch zu einer
wertvollen Vorbereitungshilfe.

In Vorbereitung: Lesejahre B und C.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Trauernde in ihrem Leid begleiten



Manfred Hanglberger
**Trauergebete,
Traueransprachen**
Texte am Sterbebett, für
Trauerandachten und
Beerdigungen
112 Seiten, kart.
€ (D) 12,90/sFr 23,50
ISBN 3-7917-1917-3

Spirituelle und praktische Hilfen für die Gestaltung von Gebetszeiten und Gottesdiensten bei Trauerfällen:

- Gebete im Trauerhaus
- Gebete bei der Aussegnung
- Alternative Gesätze und meditative Einfügungen beim Sterberosenkranz
- Trauerfeier und Beerdigung
- Trauerfeier für ein verstorbenes Kind
- Biblische Lesungen und Meditationstexte
- Fürbitten
- Traueransprachen für verschiedenste Situationen

Die sensibel formulierten Gebete und Gedanken spiegeln die große seelsorgliche und familientherapeutische Erfahrung des Autors im Umgang mit trauernden Menschen.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Gewalt in Religion und Gesellschaft



Sander · ‚Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod‘

Bierhoff · Die gewaltbereite Gesellschaft

Lehner-Hartmann · Gewalt gegen Frauen und Kinder

Lohfink · Gewalt und Monotheismus

Grom · Gewalt in religionspsychologischer Sicht

Drexler · Den Gefangenen die Entlassung verkünden?



Volgger · Florian-Gedenken und Identität der Ortskirche

Hoff · Gott am Ende?



Literatur:

Herders Theologischer Kommentar
zum 2. Vatikanischen Konzil, Bd 1+2 (Hanjo Sauer)
Bibelwissenschaft, Ethik, Kirchengeschichte,
Kunst, Literatur, Liturgie, Mission,
Moraltheologie, Spiritualität

2
2005

153. Jahrgang

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



Schwerpunktthema: Gewalt in Religion und Gesellschaft

Franz Gruber:	Editorial	114
Hans-Joachim Sander:	„Ihr liebt das Leben und wir lieben den Tod“ – das Problem gewaltbereiter religiöser Identifizierungen mit Gott	115
Hans-Werner Bierhoff:	Die gewaltbereite Gesellschaft	125
Andrea Lehner-Hartmann:	Die alltägliche Gewalt gegen Frauen und Kinder: vom Kavaliärsdelikt zum sozialen Problem	138
Norbert Lohfink:	Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament	149
Bernhard Grom:	Gott und Gewalt in religionspsychologischer Sicht	163
Christine Drexler:	Den Gefangenen die Entlassung verkünden? Theologische und soziale Bedeutung von Gefängniseseelsorge angesichts offener und verborgener Gewaltstrukturen	172
Abhandlungen:		
Ewald Volgger:	Das Gedenken Florians und die Identität der Ortskirche. Ein Beitrag aus der Liturgie	184
Gregor Maria Hoff:	Gott am Ende? Zur Eschatologie der Gottrede im Angesicht des Lagers	197
Literatur:		
Das aktuelle theologische Buch – Hanjo Sauer: Herders Theologischer Kommentar zum 2. Vatik. Konzil Bd 1+2 (Hg. Peter Hünermann/ Bernd Jochen Hilberath)		209
Besprechungen: Bibelwissenschaft (211), Ethik (212), Kirchengeschichte (214), Kunst (215), Literatur (216), Liturgie (217), Mission (218), Moraltheologie (220), Spiritualität (221)		
Eingesandte Schriften		222
Impressum		224

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

Anschriften der Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1,
Mitarbeiter: A 5010 Salzburg
Univ.-Prof. Dr. Hans-Werner Bierhoff, Fakultät für Psychologie/
Ruhr-Universität, D 44780 Bochum
Mag. Christine Drexler, Franz-Baumann-Weg 7, A 6020 Innsbruck
Univ.-Prof. Dr. Bernhard Grom SJ, Kaulbachstraße 31a,
D 80539 München
Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A 5010 Salzburg
Univ.-Ass. Mag. Andrea Lehner-Hartmann, Maria-Theresien-Straße 3/27,
A 1090 Wien
Em. Univ.-Prof. DDr. Norbert Lohfink SJ, Offenbacher Landstraße 224,
D 60599 Frankfurt/M.
Univ.-Prof. DDr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT, Bethlehemstraße 20, 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

153. Jahrgang 2005

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



„Die Gewalt bleibt allgegenwärtig. Sie durchherrscht die Geschichte des Gattungswesens von Anfang bis Ende.“ (Wolfgang Sofsky)

Liebe Leserin, lieber Leser!

In seinem düsterem „*Traktat über die Gewalt*“ (Frankfurt 1996) schreibt der Göttinger Soziologe Wolfgang Sofsky, dass die Gewalt ein unüberwindbarer Kulturbegleiter des Menschen ist. Selbst die Entfesselung von absoluter Gewalt, wie sie das 20. Jahrhundert kennen gelernt hat, ist für Sofsky kein „Rückfall in die Barbarei. Die Gewalt ist selbst ein Erzeugnis der menschlichen Kultur, ein Ergebnis des Kulturexperiments. Von Rückschritten vermag nur zu reden, wer an Fortschritt glaubt. Von jeher aber zerstören und morden Menschen gerne und wie selbstverständlich“ (226). Leider straft die Erfahrung diese dunklen Thesen des Buches nicht Lügen: kein Ende der Gewalt auf dem Globus! Dabei spielen selbst Demokratien und Religionen in den aktuellen Krisenherden der Erde keine unbedeutende Rolle.

Dennoch: Das Mindeste, was wir dagegen tun können, ist, sich dieses Phänomens immer wieder bewusst zu werden, es zu analysieren und soweit wie möglich an einer friedfertigen Kultur zu arbeiten. Darum beleuchten wir im zweiten Themenheft dieses Jahrganges die Problematik der Gewalt aus unterschiedlichen Blickwinkeln:

Hans-Joachim Sander eröffnet das Heft mit seinen theologischen Reflexionen über den Zusammenhang von Religion und Gewalt. *Hans Werner Bierhoff* analysiert aus sozialwissenschaftlicher Sicht das Gewaltphänomen. *Andrea Lehner-Hartmann* richtet den Fokus auf die alltägliche Gewalt gegen Frauen und Kinder. Im An-

schluss an diese Diagnosen geht *Norbert Lohfink* dem verbreiteten Vorwurf auf die Spur, dass der Monotheismus Gewalt fördere – und weist am Beispiel des Alten Testaments diese Projektion zurück. Auch *Bernhard Grom* zeigt in seinem religionspsychologischen Beitrag, dass eine glatte Ursachenverknüpfung von Gottesbild und Gewaltbereitschaft unzutreffend ist. Der Schlussbeitrag ist einem pastoraltheologischen Thema gewidmet, auf das nur selten der Blick gerichtet wird: der Gefängnisseelsorge. *Christine Drexler* stellt deren theologische und soziale Bedeutung vor.

Als weitere Aufsätze veröffentlichen wir die überarbeitete Antrittsvorlesung des Linzer Liturgiewissenschaftlers *Ewald Volgger* und einen Artikel des Salzburger Fundamentaltheologen *Gregor Maria Hoff*. Beide Beiträge fügen sich sehr stimmig in den Themenbogen dieses Heftes ein und markieren die bleibende Herausforderung der Kirche, sich am Maß der Gewaltlosigkeit Jesu auszurichten.

Liebe Leserin, lieber Leser: Immanuel Kants Hoffnung zu fördern, dass allein eine universal gewordene republikanische Verfassung das einzige wirksame Mittel gegen die immer wieder aufbrechenden Exzesse politisch verursachter Gewalt ist, muss eine dringliche und unverzichtbare Aufgabe der Theologie sein. Denn es gab und gibt auch keine Religion ohne das Problem der Gewalt. Einen Beitrag zu deren Erkenntnis und Überwindung zu leisten – dazu möge die Lektüre dieser Ausgabe der ThPQ beitragen.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlages Friedrich Pustet und ein Spendenaufruf bei. Wir bitten um Beachtung.

Hans-Joachim Sander

„Ihr liebt das Leben und wir lieben den Tod“ – das Problem gewaltbereiter religiöser Identifizierungen mit Gott

♦ Terror im Namen Gottes!? Seit den Anschlägen in New York und Madrid, aber auch schon jenen in Oklahoma City und gegen US-amerikanische Abtreibungskliniken begründen Attentäter unterschiedlicher Religionszugehörigkeit ihren Terror gegen den säkularen Westen wieder mit religiösen Argumenten. Damit ist die Geißel zurückgekehrt, welche die Moderne überstanden zu haben glaubte: Die Ausschaltung religiös begründeter Gewalt. Der Salzburger Dogmatiker, Hans-Joachim Sander, zeigt in seinem Beitrag, warum Religion jederzeit für gewaltbereite Identitäten nutzbar ist und wie die Logik der Identifikation von Gottesglauben und Gewaltbereitschaft überwunden werden kann: durch die Identifikation mit den Stärken der anderen. Als Beispiel einer solchen Umkehr entfaltet der Autor die Konversion des Hl. Paulus. (Redaktion)

Identitäten sind unerlässlich für Menschen und Gesellschaften. Aber sie können Konstruktionen aufbauen, die nicht nur latent einsturzgefährdet, sondern auch für andere gefährlich sind. Es ist schon eine Quelle großer Macht, wenn man weiß oder erfährt, wofür das eigene Leben oder gar das Leben anderer eigentlich da ist. In dieser Hinsicht haben Identitäten große Auswirkungen in Gesellschaft, Politik und Religion. Zugleich sind sie unverzichtbare Verstreben für Personen und Gemeinschaften.¹ Starke Identitäten sind nötig, um einen Ort in Geschichte und Kultur zu finden. Aber sobald eine Identifizierung aufgebaut ist, ist möglicherweise ein Platz für Gewalt errichtet.

In Europa sind diese Zusammenhänge keine spielerischen Abstraktionen. In seiner kolonialen Phase identifiziert es andere Völker als kulturell unterentwickelt und versteht sich selbst als beauftragt mit deren Zivilisierung – wenn nötig auch mit Gewalt. Die Gottesrede stand dabei nicht abseits. In der Gegenwart werden die europäischen Völker nun mit einer Gewalt konfrontiert, die sich und ihre Gegenmission durch diese koloniale Vergangenheit rechtfertigt. Nach dem verheerenden Attentat vom 11. März 2004 in Madrid tauchte ein Bekennervideo auf, das auf historische und aktuelle Untaten der europäisch-nordamerikanischen Zivilisation anspielt und Gott um Hilfe für weitere At-

¹ „Wenn wir nicht wissen, wer wir sind, sind wir nicht nur unsicher und irritiert, sondern krank und gefährdet.“ (Wilhelm Vossenkuhl, *Eigenes „Ich“*. Ein Essay über menschliche Identität, in: Ulrich Beck/Wilhelm Vossenkuhl/Ulf Erdmann Ziegler [Hg.], *Eigenes Leben*. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1995, 194–215, 194)

tentate bittet. Es enthält eine markante Identifizierung mit einer doppelten Logik: „Ihr wollt/liebt das Leben, wir wollen/lieben den Tod.“² Die Identität der mit ‚wir‘ Bezeichneten ist ganz anders als jene der ‚ihr‘ und die jeweilige Identifizierung eine Frage auf Leben und Tod.³

Diese zweifache Differenz ist für die Rede von Gott in einer Welt religiös durchwachsender Konflikte einschlägig; denn eine religiöse Identifizierung taugt als Code, um machtvoll gegenüber anderen aufzutreten und der Differenz von ‚wir‘ und ‚ihr‘ eine Durchschlagskraft auf Leben und Tod zu geben. Um eine Rede von Gott zu finden, die solche gefährliche Identifizierungen auflöst, darf man der Identifizierungsmacht dieses Codes nicht ausweichen.

1. Religion ist für eine gewaltbereite Identität nutzbar

In allen global präsenten Religionsgemeinschaften lassen sich Identifizierungscodes finden, die Gewaltbereitschaft einschließen. Ein jüngeres Beispiel aus der christlichen Religionsgemeinschaft ist das Attentat von Oklahoma City am 19. April 1995, bei dem 168 Menschen ums Leben kamen, vornehmlich Kinder. Der Bombenleger, Timothy McVeigh, verkehrte in

der gewaltsamen Kultur privater US-amerikanischer Milizen. Kurz vor dem Attentat hatte er mehrfach nach ‚Elohim-City‘ telefoniert, der Wohnsiedlung einer religiösen Bewegung namens ‚Christliche Identität‘. McVeigh war auf den Informationsbrief dieser Gemeinschaft subskribiert und benutzte eine Sprengstoffmischung wie in dem Roman ‚The Turner Diaries‘ beschrieben, den ein ehemaliges Mitglied der ‚Christian Identity‘ verfasst hat.⁴

Ein anderes Beispiel ist der militante christliche Abtreibungsgegner Eric Robert Rudolph, der für das Bombenattentat während der Olympischen Spiele von Atlanta im Jahre 1996 verantwortlich gemacht wird und für Anschläge auf Abtreibungskliniken in Birmingham und Atlanta bereits verurteilt ist. Aus der Welt der militanten Abtreibungsgegner, die natürlich nur zu einem sehr geringen Anteil gewalttätig wie Rudolph agieren, wird die Politik der USA bedrängt, als eine wahrhaft christliche Nation zu agieren. Bei den jüngsten Präsidentschaftswahlen war dieser christlich-religiöse Wertefaktor eine ausschlaggebende Mobilisierungsgröße.⁵

Man kann gegen diese Beispiele einwenden, dass man einer Religionsgemeinschaft Unrecht tue, wenn Extreme und Extremisten herausgehoben werden. Ich stimme dem Einwand ausdrücklich zu. Es

² Zitiert nach Handelsblatt vom 15. März 2004, 3.

³ Für die Verwendung von Identität als eine Art diskursiver Waffe vgl. Heiner Keupp/Renate Höfer, Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt 1997, bes. 22–26.

⁴ Vgl. Mark Juergensmeyer, Terror im Namen Gottes, Freiburg 2004, 54–58.

⁵ Anders als noch sein Vater konnte der jetzige US-Präsident die fundamentalistischen Christen für die Wahl entscheidend mobilisieren, weil sie sich mit ihm als Christen identifizieren konnten. Der globale Krieg gegen den Terror, zu dem ja auch der Krieg im Irak zählt, gehört dabei zu den Kristallisationsfaktoren. – In der Geschichte der USA gibt es eine soziologisch auffällige Parallele zwischen Krieg und Verbreiterung der Wahlbevölkerung, vgl. Manfred Berg, Soldaten und Bürger: Zum Zusammenhang von Krieg und Wahlrecht in der amerikanischen Geschichte, in: Wolfgang Knöbl/Gunnar Schmidt (Hg.), Die Gegenwart des Krieges. Staatliche Gewalt in der Moderne, Frankfurt 2000, 147–173.

geht mir nicht darum, eine Religionsgemeinschaft, hier eben die christliche, in ein schlechtes Licht zu rücken. Die Beispiele sind nicht zuletzt so ausgewählt, um nicht als Christ auf andere Religionsgemeinschaften wie den Islam zu zeigen, in dem ja seit dem 11. 9. 2001 mehr als ausreichend Material für gewalttätige religiöse Selbstidentifizierungen zu finden ist. Man kann in so gut wie jeder Religionsgemeinschaft – sogar der buddhistischen, wenn man auf das gegenwärtige Sri Lanka blickt – parallel dazu verlaufende Gewaltgeschichten erkennen. Die Beispiele McVeigh oder Rudolph sollen vielmehr zeigen, dass Menschen nicht einfach dadurch gewalttätig werden, dass sie in einer religiösen Suche nach Identität über das normale, gewaltfreie Maß einer religiösen Identifizierung hinausschießen. Sie stehen vielmehr fest in einer religiösen Identifizierung, und deren Stärke macht sie zur Gewalt fähig. Die hohe Identifizierung mit Religion ist nicht der auslösende Faktor von Gewalttaten, aber sie taugt als innere Stabilisierung für einen Willen zur Gewalt. Bisweilen finden sich in den Lebensgeschichten gewaltbereiter religiöser Menschen regelrechte Konversionen; das zuvor – oft säkular – geführte Leben wird mit Abscheu betrachtet. Religion macht es möglich, dass eine neue Identifizierung Platz greift, deren Erzählungen Raum für Gewalt lässt.⁶

Das zeigt sich auch bei Reverend Michael Bay, der wegen Anschlägen auf Abtreibungskliniken sowie der Rechtfertigung von Selbstjustiz angeklagt war; sein Buch *A Time to Kill* verteidigt den Mörder

eines Abtreibungsarztes. Bays Rekonstruktionstheologie ist nicht einfach von abstrusen Gewaltphantasien durchsetzt, sondern orientiert sich an der Ablehnung des Pazifismus bei Reinhold Niebuhr und Dietrich Bonhoeffer.⁷ Die Konversion zur religiösen Identität ist auch bei Mahmud Abouhalima wichtig, dem eine Beteiligung an der Ermordung von Meir Kahane 1990, dem ersten Anschlag auf das World Trade Center 1993 sowie den Bombenattentaten auf die US-amerikanischen Botschaften in Kenia und Tansania 1998 vorgeworfen wird: „Ich habe ihr Leben geführt, sie aber nicht meines, und deshalb werden sie nie verstehen, wie ich lebe oder denke. [...] Die Seele, die Religion, das ist es, was das ganze Leben aufleben lässt. Weltlichkeit hat keine, die Amerikaner haben keine, Sie haben keine⁸, und er sah mir dabei direkt in die Augen.“⁸

Religion gibt politisch gewaltbereiten Menschen die Chance auf eine Identität, deren Stabilität nach innen die Gewaltbereitschaft nach außen realisierbar macht. Es ist also nicht so, dass eine religiöse Identifizierung jemandem notwendigerweise in den Weg tritt, wenn er aus welchen Gründen auch immer zur Gewalt bereit ist. Vielmehr befähigen religiöse Überzeugungen zu einer standfesten Identität, die sich unter den komplexen Lebensbedingungen einer modernen Gesellschaft bewähren kann. Ich möchte die Vermutung aufstellen, dass eine derart stabilisierte Identität jene innere Erfahrung von Macht bereitstellen kann, ohne die der so prekäre Schritt in eine Form von Gewalt nicht

⁶ Für die Theorie einer narrativen Identität vgl. Wolfgang Kraus, *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*, Pfaffenweiler 1996; den Hinweis verdanke ich Martin Dürnberger.

⁷ Vgl. Juergensmeyer (Anm. 4), 41–54.

⁸ Ebd. 102. Bei Meir Kahane, dem 1990 ermordeten rechtsradikalen israelisch-amerikanischen Politiker, lassen sich ähnliche Zusammenhänge finden, vgl. ebd. 85.

möglich wird, die im Außen von Gesellschaft und Politik relevant ist.⁹ Die religiös begründete Binnenidentität löst die Gewalt nicht aus, aber ihre Stabilität gehört zum Rahmen, unter dem sich jemand, eine Gruppe, eine Nation, ein Volk, ein Staat gesellschaftlich in machtvoller Weise durch Gewalt präsentieren kann. Der Grund für dieses Machtpotenzial liegt meines Erachtens in der Fähigkeit von Religion, eine Identifizierung nur auf dem eigenen religiösen Boden erreichen zu können; das stärkt die Resistenz gegen widerstrebende Gründe, die im Außen einer solchen Selbstidentifizierung angesiedelt sind. Die binnenbegründete Identifizierung ist auf der einen Seite die große Stärke einer religiösen Orientierung; aber der gleiche Vorgang ist auf der anderen Seite auch eine große Not, die auf religiösen Vergemeinschaftungsprozessen lastet. Die Selbstbezüglichkeit, mit der sich eine Religionsgemeinschaft gegen Profanisierung, Relativierung oder sonstige Marginalisierungsfaktoren dessen, was ihr hoch und heilig ist, verwahren kann, ermöglicht es Menschen, mit sich selbst in Einklang zu kommen und das auch gegen Infragestellungen von außen durchzuhalten. Dies ist im Regelfall ein Segen. Aber dieser Segen

fällt einer Religionsgemeinschaft nicht einfach in den Schoß; sie muss ihn vielmehr gegen den Fluch gewinnen, dass daraus ein Selbstrechtfertigungszyklus von Gewalt erwachsen kann. Prekärerweise bedeutet das für die christliche Religionsgemeinschaft zugleich, dass damit eine erneute Positionierung zur Moderne nötig wird.¹⁰ Diese Moderne gibt ja ebenfalls einer binnenbegründeten Identität, vor allem in Gestalt des Subjektes und der Gewissheit seines Denkens, den Vorrang. Eine Abklärung über das Gewaltpotenzial in religiösen Selbstbegründungsprozessen kann nicht vor die Moderne zurück; dort lauert nur der Fluch von Religionskriegen. Aber sie kann eben auch nicht durch eine blinde Identifizierung mit den Selbstbegründungsprozessen der Moderne gelingen.¹¹

Konversionsprozesse zu einer gewaltbereiten Identität sind nicht allein ein religiöses Problem; aber bei religiösen Überzeugungen kommt eine Zweiheit aus immanenter Unheilserfahrung und transzendenter Heilshoffnung hinzu. Diese Zweiheit kann durchaus in eine heilvolle Kombination gebracht werden, so dass die historische Niederlage kein nachhaltiges Argument gegen die Heilserfüllung ist,

⁹ Jörg Rüpke, Religion und Krieg: Überlegungen zur religiösen Konstruktion des Krieges einer Gesellschaft, in: Christoph Bultmann/Benedikt Kranemann/Jörg Rüpke (Hg.), Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven, Münster 2004, 119–134, stellt eine ähnliche Überlegung für die spezielle Gewaltkonstellation von Religion und Krieg an: „Mit der Definition der Gruppenzugehörigkeit verbindet sich immer eine Abgrenzung nach außen, die Bestimmung des Anderen. An die Stelle natürlicher Feinde tritt der ‚Fremde‘, der im Konfliktfall kulturell als Feind konzipiert wird. Das muß nicht religiös geschehen, doch bietet die Verwendung von religiösen Kriterien den Vorteil, auf das ‚eigentlich‘ Trennende, wie wenig es auch verifizierbar sein mag, verweisen zu können.“ (ebd., 124)

¹⁰ Vgl. Gregor M. Hoff, Die prekäre Identität des Christlichen, Paderborn 2001.

¹¹ Für dieses Problem ist signifikant, wie sehr die Modernisierungstheorie den Krieg verschweigt. Vgl. die Analyse des ja entschieden mit der Moderne identifizierten Soziologen Hans Joas: „In der Modernisierungstheorie steckt zunächst mehr oder minder stillschweigend die Annahme einer gewaltfreien Moderne.“ (Die Modernität des Krieges, in: Knöbl/Schmidt, Gegenwart des Krieges [s. Anm. 5], 177–193, 180; vgl. auch ders., Aus Angst vor neuen Schrecken, in: ebd., 214–217).

sondern ein Zeichen für die überhistorische Richtigkeit des Widerstandes gegen Unheil setzt. Womit man sich religiös identifiziert, ist eben nicht allein innerweltlich begründbar; vielmehr steht man erhaben über innerweltlichen Erfolgskategorien. Während bei Ideologien Glauben und Wissen miteinander vermengt werden und der gewaltbereite Glaube sich als – nach welchen Standards auch immer – gesichertes Wissen ausweisen muss, kann die religiöse Identifizierung entsprechend auf zwei Ebenen agieren. Sie kann nicht nur Auskunft darüber geben, wer jemand hier und heute sein sollte, sondern in viel ausführlicherer Weise benennen, wer jemand unter Rücksicht auf ein übergeschichtliches Ziel nicht werden darf. Religion stellt nicht nur Glaubensweisen bereit, sondern auch Wissensformen. Religiös identifizierte Menschen glauben an einen Heil bringenden Lebensweg für sich und andere und wissen zugleich gesichert über die Wege Bescheid, die ins Unheil führen. Die Glaubensweisen sind zwangsläufig mit Unsicherheitsfaktoren durchsetzt, die Wissensform jedoch ist erfahrungsgesättigt.

Das ist eine ebenso prekäre wie heilvolle Kombination. Man kann den Glauben an das Heil und das Wissen um das Unheil in einer Weise verbinden, dass die Wissensform die Glaubensweise bestätigt. Das ist dann der Fall, wenn die Wissensform einen Diskurs in Gang setzen kann, der aus der Ohnmachtserfahrung des Unheils einen Machtfaktor gewinnt. Solche Glaubensdiskurse bleiben im Unheil sprachfähig und müssen die Hoffnung auf das Heil nicht als illusionär abtun. Weil man zu sagen weiß, was Unheil ist und wie man in es hinein gerät, wird aus der Heilshoffnung eine Alternative für die eigene Lebensgestaltung; es wird zu einem Identifizierungsfaktor für eine Identität, die

trotz des Unheils stark genug ist, sich nicht knechten zu lassen. Diese Kombination von Glaubensweise und Wissensform ist ein notwendiger Vorgang innerhalb religiöser Überzeugungen, gerade auch für die christliche Gottesrede. Wie die Bibel mit dem gewaltsamen Tod Jesu umgeht, ist ein Beispiel für eine Wissensform, die eine Glaubensweise stärkt. Problematisch im Sinne von gewalttätig wird eine solche Kombination erst dann, wenn die Wissensform diese Stärke aus Schwächen von anderen zieht. Das ist dann der Fall, wenn sie wie im Fall des Madrider Bekennervideos eine Differenz von ‚wir–ihr‘ auftreten lässt, bei der Stärke und Schwäche klar für ‚wir‘ und ‚ihr‘ zu identifizieren sind. Möglich wird das durch ein Ressentiment.

2. Religiöse Identifizierungen stehen in der Versuchung des Ressentiments

Gott kann in einen religiösen Diskurs nicht eingebracht werden, wenn damit eine Schwächung der daran beteiligten Menschen verbunden ist; er ist stets ein Stärkungsfaktor in der Suche nach einer humanen Identität. Das kann wie im Fall prophetischer Redeweise auch über eine harte Kritik an bestehenden religiösen Verhältnissen geschehen; diese Verhältnisse sind dann eben ein Grund für eine Schwäche vor Gott, gegen die man sich verwahrt. Mit dem Hinweis auf Gott kann nicht gegen eine starke Identität vorgegangen werden, die ihre Stärke aus der Identifizierung mit diesem Gott gewinnt.

Das gilt leider auch für den Fall einer gewaltbereiten religiösen Identität; sie wird sich einen Gott nicht nehmen lassen, dessen Bestärkung sie auf dem Schritt in die Macht der Gewalt erfahren zu haben glaubt: „Der Herr ist ein Krieger, Jahwe ist

sein Name“ (Ex 15,3). Zudem ist jede Rede von Gott an Glaubensweisen gebunden, sie bietet also Angriffsflächen für begründete Zweifel. Wer mit Gott gegen eine gewaltbereite religiöse Identifizierung argumentiert und sich der Solidarisierung verweigert, muss damit rechnen, dass eine solche Glaubensweise bezweifelt werden wird. Es besteht sogar die Gefahr eines Sündenbockmechanismus.¹² Ein Gottesargument, das die Glaubensweise an ihn schwächt, ist einfach strukturell unglaublich. Der Verweis auf Gott allein kann eine starke, aber gewaltbereite religiöse Identifizierung mit diesem Gott nicht aufbrechen; die binnenbezogene Identifizierung lässt das nicht zu.

Das ist eine sehr bedrängende Folgerung, weil sie das Argument ‚Um Gottes willen: keine Gewalt!‘ im Fall von gewaltbereiten religiösen Menschen schwer macht. Aber es steht dann immer noch die Kombination mit Wissensformen zur Verfügung, die auf einen falschen Lebensweg hinweisen und diesen Irrweg mit dem Gottesnamen absichern. Dabei muss man jedoch ein dorniges Problem lösen, das in der binnenbegründeten religiösen Identifizierung steckt. An dem Punkt, an dem die Irrtum einer Lebensform identifizierbar wird, lauert nämlich eine bössartige Versuchung. Diese Abwegigkeit kann nicht nur an der eigenen Lebensform thematisiert werden, sie kann auch an der Lebensform von anderen präsentiert werden. Die erste Wissensform bedeutet Ohnmacht, die zweite hält dagegen Macht bereit. Der jesuanische Weg war die erste Wissensform – „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14) –, die christliche Religionsgeschichte ist aber auch mit der zweiten Wissensform durchsetzt. Das kommt nicht von ungefähr; der Weg Jesu

führte in eine Ohnmacht, der man nur allzu gerne ausweichen würde. Die christliche Religionsgemeinschaft ist – wie bei den anderen global verbreiteten Religionsgemeinschaften auch – jedoch eher auf Macht ausgerichtet, zumindest nach der konstantinischen Wende. Und der direkte Weg, durch Wissen um eine falsche Lebensform Macht zu gewinnen, verläuft über die Identifizierung dieser Falschheit bei den anderen. Am effektivsten geschieht das durch ein Ressentiment, das die Aufmerksamkeit auf die Schwächen der anderen richtet und dabei vor ihren Stärken die Augen verschließt. Wenn man an den Schwächen der anderen die Falschheit einer Lebensform erkennen kann, von der man sich selbst bei der religiösen Identifizierung abkehrt, dann kann die eigene Glaubensweise als gerechtfertigt auftreten. Weil die anderen in dieser Weise schwach sind, kann ich dann begründet davon ausgehen, dass ich bestärkt werde, wenn ich nicht so werde wie sie. Die Schwäche der anderen gerinnt zur Basis für die eigene Stärke.

Der Zielsatz des Madrider Bekennervideos „Ihr liebt das Leben – wir lieben den Tod“ gewinnt eine starke Identifizierung durch ein solches Ressentiment. Das Lieben von Leben und Tod ist nicht einfach parallel zueinander gesetzt. Vielmehr ist die erste Liebe der Grund, warum die demokratischen Gesellschaften Europas schwach vor denen stehen, die den Tod lieben. Die Stärke, die aus der Liebe zum Tod kommt, wird aus der Schwäche derer gezogen, die um ihrer Liebe zum Leben willen dem Tod ausweichen. Der Tod ist dann nicht als Argument gegen die Gewaltbereitschaft verfügbar, er dient vielmehr als Ausweis für die eigene Überlegenheit. Weil jene, die den Tod lieben, nicht so schwach

¹² Vgl. René Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1984.

sind wie jene, die das Leben lieben, können sie sich als „stärker“ identifizieren; sie verfügen über eine Wissensform, die ihre gewaltsame Glaubensweise bestätigt. Und weil Gott die Stärke von Menschen fördert, darum wird er sie in dieser prekären Liebe zum Tod bestärken.

Ein Ressentiment ist noch nicht Gewalt, aber es ist stets gewaltbereit. Mittels einer Gewalt, die die Liebe zum Tod belegt, kann zugleich gezeigt werden, was zuvor schon gewusst wurde: dass die anderen wegen ihrer falschen Lebensform schwach sind. Diese Gewalt ist dann die starke Bestätigung für jene Glaubensweise, die im Leben den Tod nicht meiden muss. Auch wenn diese Glaubensweise von sich her nicht notwendigerweise diese Stärke ausweisen könnte, so wird das durch die Wissensform saniert, die auf die Schwäche der anderen verweist. Ein regelrechter Teufelskreis tut sich damit auf. An welcher Stelle kann er durchbrochen werden? Nur an seiner schwächsten Stelle: an dem Ort, an dem das Ressentiment die binnenbegründete religiöse Identifizierung bestätigt.

3. Sich mit einem starken Plural selbst identifizieren – die paulinische Alternative zu einem Gott der Gewalt

In der Differenz zwischen Stärke und Schwäche von Menschen oder religiösen Gemeinschaften steht Gott auf der Seite der Stärke. Er ist eine Macht, die zu einer starken Identität ermächtigt und die zur Identifizierung von Schwächen bestärkt. Die Verortung Gottes in der Stärke erlaubt es denen, die sich mit ihm identifizieren, nicht, einer eigenen Schwäche auszuweichen. Deshalb ist die prophetische Kritik in der Bibel immer mit einem solchen Nicht-Ausweichen verbunden.

Diese Grundstrategie der christlichen Rede von Gott darf nicht verloren gehen, wenn man gegen eine gewaltbereite religiöse Identifizierung argumentiert. Diese Strategie ist heilvoll, aber sie verlangt nach einer anderen Grammatik für religiöse Identifizierungen als der binnenzentrierten. Das Ressentiment besteht aus zwei Differenzierungsvorgängen; der erste unterscheidet ‚wir‘ und ‚die anderen‘, der zweite weist Stärke und Schwäche kreuzweise zu. ‚Wir‘ sind nicht wie ‚die anderen‘ und deshalb können deren Schwächen auf unsere Stärken zeigen. Die erste Differenz führt eine binnenzentrierte Identität ein; die zweite ist das Einfallstor der Gewalt. Diese beiden Differenzen kann man nun aber auch nutzen, um Gott gegen eine gewaltsame religiöse Identifizierung einzuführen; sie lassen sich nämlich auch anders zuordnen: ‚Die anderen‘ sind nicht wie ‚wir‘, und wir können deshalb deren Stärken als Basis aufgreifen, um unsere Schwächen zu überwinden. Dann ist es strukturell unmöglich, sich allein von der eigenen Religionsgemeinschaft her – dem ‚wir‘ – zu identifizieren. Wegen der eigenen Schwächen muss man nach den anderen verlangen, die nicht so sind wie ‚wir‘. Das hebt die Versuchung des Ressentiments auf und errichtet ein Bollwerk gegen eigene Gewaltbereitschaften.

Für diese theoretische Abhandlung gibt es ein Beispiel mit großer Autorität in Sachen Gewaltüberwindung: Paulus. Er war in seiner Ausbildung zum jüdischen Gesetzeslehrer hochgradig mit der eigenen Religionsgemeinschaft identifiziert: „In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk, und mit dem größten Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein“ (Gal 1,14). Diese starke Identität ermöglicht es Paulus, wie er selbst

sagt, „maßlos die Kirche Gottes zu verfolgen“ (Gal 1,13). Er war darin so erfolgreich, dass er – zumindest nach dem Bericht in Apg 9 – einen prestigeträchtigen Außenauftrag erringen konnte, in dessen Verlauf seine gewaltbereite Identifizierung mit dem jüdischen Gesetz jedoch zusammenbricht. Paulus belegt das selbst, ohne den Bruch genau zu schildern. Die Berufung zum Apostel, also seine spezifische christliche Identität, hat er „nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und durch Gott“ (Gal 1,1). Sicher ist allerdings, dass Paulus nach dem Zusammenbruch seiner Identität genötigt ist, sich gerade mit den Stärken derer zu identifizieren, die er bis dahin verfolgt hat, und sich den Schwächen jener Identität zu stellen, die ihn zum Gewalttäter machte.¹³ Er übernimmt die gleiche Botschaft, die er bekämpft hat; und ausgerechnet die Ohnmachtsdimension darin wird zur Stärke seiner Verkündigung: „Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, der sich für unsere Sünden hingegeben hat, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien“ (Gal 1,3).

Wenn die Schilderung des Umschlags in Apg 9 historisch vielleicht undeutlich ist, so ist sie unter der Rücksicht des Resentiments doch aufschlussreich. Die Identifizierungsfrage des Saulus: „Wer bist du, Herr?“ (Apg 9, 5), erhält zwar eine Antwort – „Ich bin Jesus, den du verfolgst“ –, was jedoch nicht schon zu einer neuen Identität des Paulus führt. Vielmehr wird er vom Geschehen weg an einen Ort geschickt, an dem er mit denen konfrontiert

ist, die er verfolgen wollte: „Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst“ (Apg 9,6). Es heißt nicht einfach: „Um Gottes willen: lass’ ab von der Gewalt!“ Auch die rhetorische Frage Jesu: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ (Apg 9,4) ist kein solcher Appell; sie konfrontiert ihn vielmehr mit seiner Schwäche. Es wird nicht mit religiösen Appellen gearbeitet, sondern mit religiösen Konfrontationen. Hananias, der sich wegen der Gefährlichkeit dieses Saulus bei Christus beschwert, wird von diesem genötigt, sich ausgerechnet der Stärke der religiösen Identifikation des Saulus auszusetzen, weil sie der Not der Christen zu einem Segen verhilft: „Geh nur! Denn dieser Mann ist mein auserwähltes Werkzeug: Er soll meinen Namen vor Völker und Könige und die Söhne Israels tragen“ (Apg 9,15). Paulus ist dann bald genötigt, sich in der Konfrontation mit seinen jüdischen Glaubensgenossen auf die verfolgten Christen zu verlassen.

Beide Male werden die Stärken des jeweils anderen zur Basis, um die eigenen Schwächen mitten in der Ohnmacht von Gewalt zu überwinden – ein unerhörter Identifizierungsvorgang, der nach kurzer Zeit zu einer Frage auf Leben und Tod geworden ist. Das ist der biblische Weg, um eine gewaltbereite religiöse Binnenidentifizierung aufzubrechen. Wegen Paulus mussten die frühen Christen sich dazu durchringen, dass auch andere, die nicht Juden wie Jesus waren, von sich her zu Christus kommen können. Paulus selbst hat seine Identität in einer gewaltfreien Weise neu justiert; als Christ ist er den

¹³ Es ist merkwürdig, dass die Gewaltfrage keine Rolle in dem ausführlichen exegetischen Vergleich zwischen Jesus und Paulus von David Wenham, Paulus. Jünger Jesu oder Begründer des Christentums, Paderborn 1999, spielt. Für eine systematisch weiterführende Perspektive der paulinischen Konversion vgl. Karlheinz Ruhstorfer, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004.

Juden nicht mit dem gleichen Ressentiment begegnet wie als Christenverfolger den Christen. Vielmehr hat er jedem Christen ins Stammbuch geschrieben: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Wenn die Christen sich nicht mit denen, deren Heilsweg eben nicht ist wie ihr eigener, identifizieren, können sie sich nicht mit Jesus, dem Juden, identifizieren. Ihnen steht vor Gott keine binnenzentrierte christliche Identität zur Verfügung; sie müssen sich wenigstens auf die jüdische Identität Jesu einlassen. Dieser Plural ist ihnen um der Stärke ihrer eigenen christlichen Identität willen zugemutet. Deshalb ist auch die christliche Gewaltgeschichte an den Juden eine ausgesprochen lehrreiche Wissensform, um die christlichen Glaubensweisen über falschen Wege aufzuklären.

Paulus selbst ist noch einen Schritt weiter gegangen. Er hat seine missionarische Identifizierung sogar mit einem viel weiter gefassten Plural präsentiert: „Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obwohl ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu gewinnen“ (1 Kor 9,20–22). Was wie schierer Opportunismus klingt, ist in Wahrheit ein Bollwerk gegen gewaltbereite religiöse Binnenidentifizierungen. Die anderen, die nicht sind wie Paulus, geben ihm die Möglichkeit, der zu werden, zu dem er von

Christus berufen ist. Und es geht dabei nicht um ihre – sicher auch vorhandenen – Schwächen: Er begegnet Schwachen nicht als überlegener Starker, Gesetzlosen nicht als orientierungstarker Gesetzstreuer, Juden nicht als ihre Botschaft abschüttelnder Christ. Es handelt sich dabei vielmehr um ihre Stärken, die den Ort bereitstellen, an dem Paulus sich mit dem identifizieren kann, was er nötig hat: „Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben“ (1 Kor 9,23). Dieses Evangelium überwindet seine Schwächen und jene Stärken der anderen machen es möglich, zu diesem Evangelium zu gelangen.

Weiterführende Literatur:

Mark Juergensmeyer, Terror im Namen Gottes, Freiburg 2004. Die Publikation der ersten amerikanischen Auflage erfuhr durch den 11. September 2001 eine unerwartete Aktualität. Sehr eindrücklich sind die Interviewpassagen mit gewaltbereiten religiösen Repräsentanten und die Schilderung der Erlebnisse des Autors in Srinagar.

Christoph Bultmann/Benedikt Kranemann/Jörg Rüpke (Hg.), Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven, Münster 2004.

Die Vorlesungsreihe an der Universität Erfurt bietet einen guten Einblick in Gewaltphänomene in Religionen und in gesellschaftliche Gewaltstrategien.

Eine solche Identität ist nicht im Singular der eigenen Religionsgemeinschaft begründet; ihre Glaubensweise kennt die ressentimentfreie Wissensform eines Plurals, welche die Stärken der anderen für die Konfrontation mit den eigenen Schwächen bereitstellen. In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das

Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ist das schließlich auch lehramtlich umgesetzt worden: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nostra aetate 2). An diesem Ort kann sie sich dann mit Christus identifizieren: „Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6)“ (Nostra aetate 2). Diese Zweiheit ist kein Gegensatz oder eine reziproke Unehrlichkeit,¹⁴ wohl aber eine Differenz, die mit den Stärken der anderen jeder ressentimentbeladenen Verkündigung Christi wehrt. Mit weniger Zumutung als diesem Plural ist die latente Versuchung zur gewaltbereiten religiösen Binnenidentifizierung nicht zu bestehen. Aber mit ihr wird

ein heilvoller Ort gefunden, um der Rückkehr eines Gottes der Gewalt auch vor den anderen zu widersprechen.

Der Autor: Hans-Joachim Sander, geb. 1959, ist Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und auf Machtproblemen des Glaubens. Publikationen: *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*. Freiburg 1999 (QD 178); *Nicht verschweigen. Die zerbrechliche Präsenz Gottes*. Würzburg 2003; *Mission und Religion – unentrinnbar ein Dispositiv der Gewalt? Von der Not und dem Segen einer missionarischen Kirche*. In: Matthias Sellmann (Hg.), *Deutschland – Missionsland*, Freiburg 2004 (QD 208), 121–145.

¹⁴ So Max Seckler über die scheinbar faulen Kompromisse des Konzils, vgl. Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1980, 108.

Hans-Joachim Sander *nicht verschweigen*

Eine neue Sprachform für die Rede von Gott.

»Mit originellen Interpretationen biblischer Motive und kirchlicher Dogmen ... stellt das Werk eine gelungene Mischung aus Bibeltheologie, systematischer Spekulation bis hin zu sprachlich eingängiger Homilie dar.«

ANSGAR KREUTZER, Theologisch-praktische Quartalschrift

Hans-Joachim Sander **nicht verschweigen**
Die unscheinbare Präsenz Gottes – Reihe »GlaubensWorte«
142 Seiten, gebunden, ISBN 3-429-02308-4
€ 12,80 (D) / € 13,20 (A) / CHF 23.30

GLAUBENS WORTE

Hans-Joachim Sander
nicht verschweigen
Die unscheinbare
Präsenz Gottes

echter



echter verlag

www.echter-verlag.de

Hans-Werner Bierhoff

Die gewaltbereite Gesellschaft

♦ Trotz Selbstbeschränkungsverpflichtungen werden aggressive Verhaltensweisen jeglicher Erscheinungsform in allen Kommunikationsmedien als gesellschaftliches Spiegelbild beschrieben, besprochen und vor allem gezeigt. Diese Reizthematik wird marktstrategisch wirksam eingesetzt, ohne sich über den vollen Bedeutungsgehalt und die sozialpädagogischen Auswirkungen ausreichend Rechenschaft zu geben. Hans-Werner Bierhoff, Professor für Sozialpsychologie an der Ruhr-Universität Bochum, vermittelt einen Überblick über die notwendigen Unterscheidungen gewaltsamer Handlungen, analysiert die theoretischen Erklärungsansätze und zeigt das gesellschaftliche Aggressionspotenzial anhand konkreter Beispiele unserer Kultur auf. (Redaktion)

Aggression und Gewalt sind ein Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, nicht nur in Filmen und Fernsehreihen, sondern auch als alltägliches Phänomen. Beispiele sind die Ausübung von Gewalt unter Schülern und das Mobbing unter Firmeneitarbeitern. Eine kursorische Übersicht über Zeitungsartikel, die sich mit diesem Thema befassen, verweist geradezu auf eine Panikmache im Hinblick auf die Ausbreitung von Gewalt in der Gesellschaft.¹ In vielen Zeitungsartikeln wird z.B. der Eindruck erweckt, dass die alltägliche Gewalt in den Schulen dramatisch zugenommen hat. Ein drastisches Beispiel ist in Formulierungen des Magazins „Stern“ (9/93) enthalten: „Das hier ist brutaler Krieg. Sie bewaffnen sich mit Messern, Pistolen und Knüppeln, schlagen sich krankenhaushausreif, erpressen Schutzgelder – an vielen deutschen Schulen herrschen Angst und Schrecken.“²

Ob Aggression wirklich in den letzten zwei Jahrzehnten in unserer Gesellschaft zugenommen hat, ist eine offene Frage. Weder wird ein solcher Anstieg durch Schulberichte bestätigt, die von Greszik, Hering und Euler (1995) ausgewertet wurden, noch durch die Kriminalitätsstatistik des Statistischen Bundesamtes, die keinen substanziellen Anstieg von Gewaltkriminalität in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts ausweisen.³ Allerdings deutet sich eine Zunahme von Gewaltdelikten mit jugendlichen Tätern an. Für die USA wird berichtet, dass 1998 Jugendliche unter achtzehn Jahren an 12% aller Festnahmen wegen Mordes beteiligt waren, an 27% der Festnahmen wegen Raubes und an 24% aller Festnahmen wegen Waffenbesitzes.⁴ Männliche Jugendliche sind unter Gewalttätern gegenüber weiblichen Jugendlichen deutlich überrepräsentiert. Die Zahlen sind besorgniserregend und doku-

¹ Vgl. B. Greszik/F. Hering/H.A. Euler, Gewalt in den Schulen, in: Zeitschrift für Pädagogik 41 (1995), 265–284.

² Hier zit. n.ebd., 265.

³ Ebd.

⁴ R. Siegler/J. DeLoache/N. Eisenberg, How children develop, New York 2003.

mentieren die große Beteiligung von Jugendlichen an der Ausübung von gesellschaftlicher Gewalt.

Die Sensibilität der Gesellschaft für das Thema Gewalt scheint in den letzten zwei Jahrzehnten zugenommen zu haben. Viel spricht dafür, dass heute auch eher kleine Gewaltakte als Aggression wahrgenommen und berichtet werden, über die man vor Jahrzehnten noch schweigend hinweggegangen ist. Wer in den 50er und 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts zur Schule gegangen ist, weiß aus eigener Erfahrung, dass Gewalt unter Schülern häufig auftrat. Sie wurde aber offensichtlich von Lehrern und Eltern als „normal“ hingegenommen, es sei denn, dass die Auseinandersetzungen unter den Schülern in schwere physische Gewalt „ausarteten“. Viele Lehrer, die selbst noch in der Nazizeit groß geworden bzw. als Lehrer tätig gewesen waren, standen der Gewalt eher tolerant gegenüber oder hielten sie speziell bei Jungen für einen Teil der normalen Entwicklung. Dieses Verständnis hat sich in der Zwischenzeit glücklicherweise gewandelt. Gewalt wird als soziales Problem erkannt, dem schon in einer frühen Phase begegnet werden muss.

Dieser Beitrag ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird die Frage der Definition von Aggression und Gewalt behandelt, einschließlich der Unterscheidung verschiedener Formen der Aggression. Darüber hinaus werden Aspekte angesprochen, die mit der Entwicklung von Aggression in Kindheit und Jugend zusammenhängen. Im zweiten Teil werden die wichtigsten Theorien der Aggression

dargestellt. Im dritten Teil schließlich geht es um verschiedene Beispiele von gesellschaftlicher Gewalt.

1. Definition von Aggression und Unterscheidung ihrer verschiedenen Formen

Was ist unter Aggression und Gewalt zu fassen? Im Folgenden wird zunächst eine Auswahl von Definitionen vorgestellt. Eine der bekanntesten und frühesten Definitionen stammt aus der behavioristischen Forschungstradition der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Dollard, Doob, Miller, Mowrer und Sears definieren Aggression als „eine Verhaltenssequenz, deren Zielreaktion die Verletzung einer Person ist, gegen die sie gerichtet ist“.⁵ Während in dieser klassischen Definition noch darauf verzichtet wird, explizit auf die Absicht hinter der Handlung zu verweisen, haben spätere Autoren die Notwendigkeit erkannt, die Absicht der Handelnden zu berücksichtigen. Nach Berkowitz bezieht sich „Aggression ... auf eine bestimmte Art des Verhaltens, entweder physisch oder symbolisch, das mit der Intention ausgeführt wird, jemanden zu verletzen.“⁶ Zillmann hat zusätzlich noch die Absicht des Opfers der Aggression thematisiert und die Folgen der aggressiven Handlung eingeschränkt. „Aggression“ stellt „jede Aktivität, durch die versucht wird, körperlichen Schaden oder physischen Schmerz einer anderen Person zuzufügen, die danach strebt, eine solche Zufügung zu vermeiden“,⁷ dar. Die Einschränkung von Aggression auf die Verursachung körper-

⁵ J. Dollard/L. W. Doob/N. E. Miller/O. H. Mowrer/R. R. Sears, *Frustration and aggression*, New Haven, CT, 1939. Übersetzung nach Selg, 1982: H. Selg, *Aggressionsdefinitionen – und kein Ende?*, in: R. Hilke/W. Kempf (Hg.), *Aggression*, Bern 1982, 351–360.

⁶ L. Berkowitz, *Aggression: Its causes, consequences and control*, New York 1993, 11.

⁷ D. Zillmann, *Hostility and aggression*, Hillsdale, NJ, 1979, 33.

lichen Schadens oder physischen Schmerzes hat sich aber nicht bewährt, weil auch der Ausschluss einer Person aus einer Gruppe mit der Absicht, sie zu schädigen, sinnvoller Weise unter dem Begriff der Aggression abgehandelt wird.⁸ Man kann in diesem Fall von „relationaler Aggression“ sprechen. Unter „Gewalt“ versteht man schließlich eine „extreme Form der Aggression, ein bedachter Versuch, ernsthafte physische Verletzungen zu verursachen“ (Berkowitz, 1993, 11).⁹

Da Aggression viele Formen umfasst, ist eine weitere Unterscheidung nach verschiedenen Formen der Aggression notwendig.¹⁰

1.1 Offen-gezeigte versus verdeckt-hinterhältige Aggression

Mit offen-gezeigter Aggression bezeichnet man jede offen und erkennbar ausgetragene Aggression. Die verdeckt-hinterhältige Aggression kennzeichnet gezielte Aggression, die vom Gegenüber nicht erkannt bzw. nicht unmittelbar erkannt wird und den Gegner in einer ungünstigen Situation trifft. Beispiele für die letztgenannte Form der Aggression sind Angriffe aus dem Hinterhalt oder das Indie-Welt-Setzen von Gerüchten, wie es bei relationalen Aggressionen häufig auftritt.

1.2 Körperliche versus verbale Aggression

Unter körperlicher Aggression versteht man Handlungen, bei denen ein Objekt oder eine Person attackiert wird, zum Beispiel durch Boxen oder Schlagen. Erfolgt der Angriff dagegen nur in symboli-

scher Form, so spricht man von verbaler Aggression, die in Beleidigungen, Herabsetzungen oder Verhöhnungen zum Ausdruck kommt. Verbale und physische Aggression unterliegen den gleichen funktionalen Abhängigkeiten; zum Beispiel werden sie jeweils durch Provokationen hervorgerufen. Es bestehen aber auch Unterschiede. Physische Aggression wird sozial weniger gebilligt als verbale Aggression und lässt sich nicht zurücknehmen. Außerdem bestehen Geschlechtsunterschiede, da Jungen stärker der physischen Aggression zuneigen, während Mädchen eher verbal aggressiv sind.

1.3 Direkte versus indirekte Aggression

Direkte Aggression richtet sich unmittelbar gegen eine Person, z.B. durch Boxen oder Beschimpfen. Möchte man eine Person dadurch schädigen, dass man Gegenstände aus ihrem Besitz verunglimpft, zerstört oder stiehlt, dann spricht man von indirekter Aggression.

1.4 Nach außen-gewandte versus nach innen-gewandte Aggression

Aggression gegen eine andere Person nennt man nach außen-gewandte Aggression. Bilden sich dagegen Aggressionen gegen die eigene Person, so spricht man von nach innen-gewandter Aggression (Autoaggression). Nach innen-gewandte Aggression kann verschiedene Formen annehmen: Nägel kauen, an den eigenen Haaren ziehen, extreme Schaukelbewegungen des Körpers usw. Wir gehen im Folgenden nur auf die nach außen-gewandte Aggression ein. Die nach innen-

⁸ Ebd. Zillmann würde dann von „Feindseligkeit“ sprechen.

⁹ Berkowitz (s. Anm. 6), 11.

¹⁰ Vgl. F. Petermann/U. Petermann, Training mit aggressiven Kindern, Weinheim ©1993; vgl. auch Anm. 7.

gewandte Aggression kann ein Thema der klinischen Psychologie sein.

1.5 Offensive und defensive Aggression

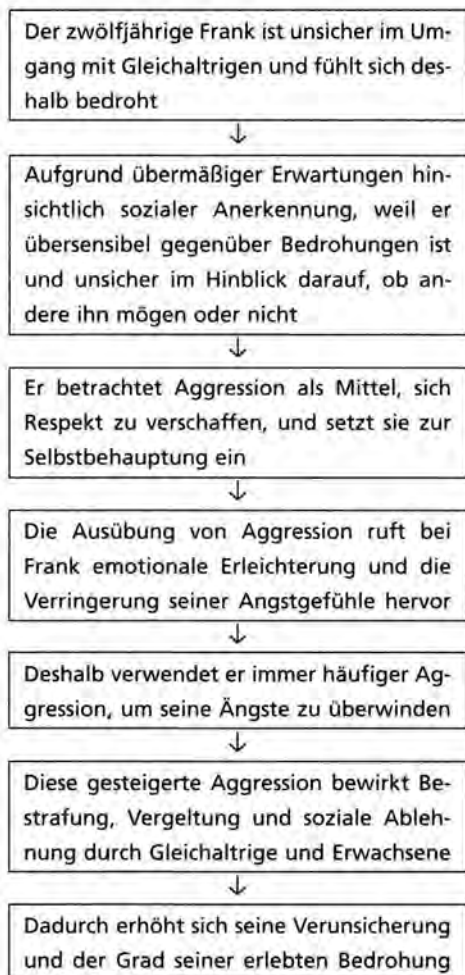
Eine Aggression ist offensiv, wenn ohne einen erkennbaren Anlass im Verhalten der Zielperson der Angriff auftritt. Sie ist defensiv, wenn sie der Abwehr eines aktuellen oder eines früheren Angriffs dient. Das häufigste Beispiel defensiver Aggression ist die Vergeltung.

1.6 Instrumentelle und emotionale Aggression

Instrumentelle Aggression dient dazu, bestimmte Ziele durchzusetzen, die zunächst einmal nichts mit Aggression zu tun haben (z.B. sich zu bereichern). Es geht darum, eigene Interessen durch Drohungen, körperliche Angriffe oder Strafen zu realisieren. Dahinter steht oft die Motivation, Dominanz zu erreichen oder sozialen Einfluss auszuüben. Es kann aber auch der Wunsch ausreichen, das Eigeninteresse ohne Rücksicht auf andere zu verwirklichen. Emotionale Aggression beruht auf dem primären Ziel, die andere Person zu verletzen. Man spricht auch von Ärger-Aggression, weil die Emotionen, die diese Aggression bestimmen, unter dem Begriff des Ärgers zusammengefasst werden können. Es kann sich z.B. um Wut, Verdruss oder Enttäuschung handeln. Generell besteht die Grundlage der emotionalen Aggression darin, dass sich der Aggressor schlecht fühlt, weil in ihm negative Emotionen wachgerufen wurden.

Aggression beruht oft auf einem Teufelskreis, der sie immer weiter aufrechterhält und hochschauelt. Als Beispiel kann Aggression, die durch Angst motiviert ist,

dienen¹¹. In Abbildung 1 ist dieser Teufelskreis am Beispiel eines Kindes dargestellt, das sozial unsicher ist.



[Abbildung 1: Teufelskreis der Angstmotivierten Aggression (modifiziert nach Petermann & Petermann)¹²]

Man kann das Verhalten von Frank, das in Abbildung 1 veranschaulicht wird, als unangemessene Form der Selbstbehauptung kennzeichnen. Es beruht nicht zuletzt auf mangelnder sozialer Kompe-

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Anm. 10, 8.

tenz, die dazu führt, dass Frank oft Bedrohungen für sich wahrnimmt, wo andere Kinder eine harmlosere Interpretation bevorzugen. Dadurch entstehen Überreaktionen, die für Beobachter nicht ohne weiteres nachvollziehbar sind und Unverständnis bei ihnen hervorrufen. Man könnte das so beschreiben, dass Frank ein allzu umfassendes Wahrnehmungsschema für Bedrohung und Verunsicherung verwendet. Dieses lässt ihn in vielen Fällen vermuten, dass er durch andere angegriffen wird, obwohl diese keinen Angriff intendiert haben. Als Folge reagiert er häufiger als andere Kinder aggressiv, was ihn von seinen unangenehmen Gefühlen entlastet. Diese Erleichterung verursacht eine Verstärkung des aggressiven Verhaltens. Frank lernt, Ängste durch Aggressionen abzubauen. Schließlich braucht er die Aggression, um seine Angst zu reduzieren, während er gleichzeitig durch die Aggression dazu beiträgt, dass seine soziale Umwelt immer bedrohlicher wird.

Ein anderes Beispiel für einen Teufelskreis der Aggression liegt vor, wenn impulsive Kinder mit unzureichender Selbstkontrolle heftige Bestrafungsreaktionen der Eltern hervorrufen, die wiederum das Ausmaß der Selbstkontrolle der Kinder beeinträchtigen und das Ausmaß antisozialen Verhaltens erhöhen.¹³

Ein drittes Beispiel findet sich im Zusammenhang mit der Darstellung von Aggression im Fernsehen: Kinder, die häufig Fernsehsendungen mit aggressivem Inhalt sehen und entsprechende Videospiele be-

vorzugen, verhalten sich aggressiver als andere Kinder. Gleichzeitig ist es so, dass aggressivere Kinder eine stärkere Präferenz für Fernsehsendungen und Videospiele haben, die aggressive Inhalte transportieren, als weniger aggressive Kinder.¹⁴

Diese Beispiele zeigen, dass einmal entstandene Aggression dazu tendiert, eine Eigendynamik zu entwickeln, die zu ihrer Aufrechterhaltung beiträgt. Daher kann es nicht verwundern, dass aggressive Tendenzen, die in der Kindheit auftreten, bis in die Erwachsenenzeit relativ stabil bleiben. Eine Längsschnittstudie, die Aggression im Alter von acht und von dreißig Jahren erfasste, verwies auf eine hohe Konsistenz aggressiver Tendenzen über mehr als zwanzig Jahre. Das galt sowohl für Jungen als auch – in abgeschwächter Form – für Mädchen.¹⁵ Allerdings fallen in der Jugend- und Erwachsenenzeit zusätzlich noch andere Jugendliche auf, die ebenfalls aggressive Tendenzen entwickeln, obwohl sie als Kinder nicht aggressiv waren. Das kann beispielsweise damit zusammenhängen, dass sie sich einer Gang anschließen, unter deren Einfluss sie kriminelle Handlungen begehen.¹⁶

2.0 Theorien der Aggression

Im Folgenden werden die wichtigsten Theorien der Aggression beschrieben: Die Frustrations-Aggressions Theorie, die Erregungs-Transfer Theorie, die Attributionstheorie und die Lerntheorie.

¹³ Vgl. Anm. 4.

¹⁴ Vgl. A. C. Huston/J. C. Wright, Mass media and children's development, in: W. Damon/I. E. Sigel/K. A. Renninger (Eds.), Handbook of child psychology. Vol. 4: Child psychology in practice. New York 1998, 999–1058.

¹⁵ L. R. Huesmann/L. D. Eron/M. M. Lefkowitz/L. O. Walder, Stability of aggression over time and generations, in: Developmental Psychology, 20 (1984), 1120–1134.

¹⁶ Vgl. Anm. 4.

2.1 Frustrations-Aggressions Theorie

Nach der Frustrations-Aggressions Theorie stellt Frustration eine unerwartete Blockierung der antizipierten Zielerreichung dar. Aggression wird durch Frustration ausgelöst, die ein Spezialfall für aversive Ereignisse ist. Nach Berkowitz rufen aversive Ereignisse einen negativen Affekt hervor, der assoziativ mit Ärger, Beunruhigung oder Irritation verbunden ist sowie mit expressiv-motorischen Reaktionen, die zu Aggression oder zu Fluchtverhalten (Fight/Flight-Reaktion) führen können.¹⁷

Das folgende Beispiel zum Zusammenhang zwischen heißen Temperaturen einerseits und Gewaltverbrechen andererseits veranschaulicht die Annahmen der Frustrations-Aggressions Theorie¹⁸. In wärmeren Jahreszeiten finden mehr Gewaltverbrechen statt als in kälteren Jahreszeiten. Außerdem wurde festgestellt, dass in Jahren, in denen es besonders heiß wurde, eine höhere Verbrechensrate auftrat als in Jahren, die weniger heiß verliefen (und zwar nur bezogen auf Gewaltverbrechen). Schließlich fanden sich in Städten, die höhere Durchschnittstemperaturen aufweisen, relativ mehr Gewaltverbrechen als in Städten, die in kühleren geographischen Lagen lokalisiert sind.

Im Rahmen der Frustrations-Aggressions Theorie ist schließlich zu beachten, dass es zum „Priming“ von Aggression durch aggressive Hinweisreize kommen kann.¹⁹ Unter „Priming“ versteht man, dass anfänglich Gedanken ausgelöst werden, durch die im Gedächtnis weitere, damit zusammenhängende Vorstellungen

aktiviert werden, die dann für den Urteilsprozess der Person leicht verfügbar sind. Daher werden diese Gedankeninhalte mit großer Wahrscheinlichkeit verwendet, wenn sie in der Situation anwendbar sind. So erinnert das „Priming“ durch Waffen die Person an Ärger über Provokationen, der dann durch eine neue Provokation leichter und intensiver ausgelöst werden kann als ohne vorheriges „Priming“. Daher kann durch sichtbare Waffen eine Steigerung der Aggressionsbereitschaft bewirkt werden. Das „Priming“ kann auch bewirken, dass ein Schema aggressiver Gedanken angeregt wird, das die weitere Interpretation der Situation durch die Person beeinflusst. Ein solches Schema kann etwa beinhalten, dass Frustration mit Aggressionsbereitschaft verbunden wird. Tritt nun eine Frustration auf, wird aufgrund des Schemas, das in Gedanken zur Verfügung steht, eine Verbindung zu Aggression geschaffen, wodurch die Aggressionsneigung erhöht wird. Wäre das aggressive Schema nicht voraktiviert gewesen, hätte die Person möglicherweise mit Rückzug reagiert oder sie hätte versucht, die Ursachen der Frustration in konstruktiver Weise abzustellen.

2.2 Erregungs-Transfer Theorie

Die Erregungs-Transfer Theorie geht davon aus, dass emotionale Zustände häufig sequenziell auftreten. So kann man zu einem gegebenen Zeitpunkt unterschiedliche Quellen für physiologische Erregung miteinander verknüpfen, ohne dass einem das notwendigerweise bewusst ist.²⁰ Das ist vor allem dann der Fall, wenn eine Rest-

¹⁷ Vgl. Berkowitz, Aggression (s. Anm. 6).

¹⁸ Vgl. C.A. Anderson, Temperature and aggression: Ubiquitous effects of heat on occurrence of human violence, in: Psychological Bulletin, 106 (1989), 74–96.

¹⁹ Vgl. Berkowitz, Aggression (s. Anm. 6).

²⁰ Vgl. Zillmann, Hostility (s. Anm. 7).

erregung aus einer früheren Erregungssituation, an die man nicht mehr denkt, noch nicht abgeklungen ist und zu einer neu ausgelösten Erregung addiert wird. Dadurch kommt es zum Erregungs-Transfer. Zum Beispiel reagiert eine Person nach einer Beleidigung aggressiver, wenn sie zuvor durch eine sportliche Aktivität „in Schwung gekommen ist“.

Eine Voraussetzung für den Erregungs-Transfer ist, dass Erregungsreaktionen unspezifisch wahrgenommen werden. Eine physiologische Erregung wird vielfach der Quelle zugeschrieben, die unmittelbar damit verbunden zu sein scheint. Dabei wird im Bewusstsein häufig keine Differenzierung nach mehreren Quellen vorgenommen.

Residuen der Erregung entstehen dadurch, dass physiologische Erregung nicht abrupt beendet, sondern kontinuierlich über einen bestimmten Zeitraum abgebaut wird. Residuen von Erregung können in spätere Erfahrungen, die ebenfalls physiologische Erregung erzeugen, „eingewebt“ sein. Sie können so zu einer Intensivierung der Erfahrung nach einer Provokation beitragen und das daraus resultierende aggressive Verhalten vergrößern. Das Phänomen des Erregungstransfers ist nicht auf Aggression beschränkt. Ein anderes Beispiel ist sexuelle Erregung aufgrund erotischer Filme: Die berichtete sexuelle Erregung von männlichen Studierenden nach dem Ansehen von erotischen Filmausschnitten stieg nach einer vorherigen sportlichen Aktivität an. Der erotische Inhalt erschien also erregender im Vergleich zu den Reaktionen von Studierenden, die sich nur die Filmausschnitte angesehen hatten.

Der Erregungs-Transfer hängt von verschiedenen Faktoren ab, z.B. von der Größe der ersten Erregung und der Schnelligkeit, mit der die erste Erregung abgebaut wird. Individuelle Unterschiede im Ausmaß des Erregungs-Transfers hängen damit zusammen, dass Menschen sich in ihrer Neigung, mit physiologischer Erregung zu reagieren, unterscheiden. Wenn die Emotionalität stärker ausgeprägt ist, wird auf eine Beleidigung eher mit physiologischer Erregung reagiert als wenn das Temperament der Person ruhiger ist. Andererseits trägt sportliche Fitness dazu bei, dass die physiologische Erregung weniger stark aufgebaut und schneller wieder abgebaut wird. Daher sollten Personen, die eine große sportliche Fitness besitzen, weniger Erregungs-Transfer zeigen als untrainierte Personen.²¹

2.3 Attributionstheorie

Eine gut gesicherte Erkenntnis der Aggressionsforschung besagt: Ein Angriff auf eine Person führt dazu, dass diese Vergeltung übt.²² Die Vergeltung wird allerdings nicht „blind“ ausgeführt. Die Attributionstheorie befasst sich mit den wahrgenommenen Ursachen eines Verhaltens und den Konsequenzen, die damit verbunden sind. Wenn jemand verbal angegriffen wird, kann er den Angriff unterschiedlich interpretieren. Besonders bedeutsam ist die Frage, ob dem Angreifer die Intention zu einem Angriff unterstellt wird oder nicht. Nach der Attributionstheorie beeinflusst die wahrgenommene Intention des Angreifers die Neigung, Vergeltung zu üben: Je mehr dem Angreifer eine böswärtige Absicht unterstellt wird, desto größer ist

²¹ Vgl. Zillmann (s. Anm. 7).

²² Vgl. Berkowitz, Aggression (s. Anm. 6).

der Wunsch zur Vergeltung. Eine Entschuldigung seitens des Angreifers kann die Vergeltung mildern. Entschuldigende Umstände, die vor der Provokation bekannt sind, führen zu einer Attribution auf andere Gründe als auf die bössartige Absicht des Angreifers. Während einer Theaterprobe wird sich z.B. kein Schauspieler ernsthaft durch einen Angriff, der im Drehbuch steht, provozieren lassen. Dadurch entsteht eine Interpretation des Angriffs als minimale Gefährdung, die eine geringe physiologische Erregung erzeugt, wenig erlebten Ärger und keine Neigung zur Vergeltung (es sei denn, sie wird im Drehbuch angeordnet). Eine nach einer Provokation gegebene Entschuldigung führt zu einem weniger günstigen Ergebnis als eine entlastende Erklärung, die vorher bekannt ist. Da schon eine hohe Erregung ausgelöst worden ist und starker Ärger erlebt wurde, kann die Neuinterpretation aufgrund der nachträglichen Entschuldigung häufig nur teilweise zu einer Entspannung der Situation beitragen.

Die Differenzierung nach dem Zeitpunkt der Entschuldigung verweist schon darauf, dass sich Attributionen nicht immer gleich auswirken. Das gilt auch in Abhängigkeit von dem Niveau der physiologischen Erregung. Bei niedriger und mittlerer physiologischer Erregung wird aggressives Verhalten durch Attributionen stärker gesteuert als bei extremer physiologischer Erregung, die zu einer Einschränkung der kognitiven Kontrolle der Aggression führt. Die angegriffene Person ist dann außerstande, entlastende Informationen zu berücksichtigen, und lässt sich in ihrer Vergeltungsbereitschaft nicht bremsen.²³

2.4 Lerntheorie

Die Lerntheorie ist besonders für den Erwerb von aggressiven Handlungsmustern in der Kindheit von Bedeutung. Generell lassen sich zwei Ansätze unterscheiden: Verstärkungslernen und Modelllernen.

Verstärkungslernen kann auf der Erreichung eines angestrebten Ziels oder auf der Beseitigung eines unangenehmen Zustands beruhen. Das entspricht der Unterscheidung von positiver und negativer Verstärkung der Aggression.²⁴

Eine positive Verstärkung aggressiven Verhaltens liegt vor, wenn das Kind mit Aggression ein Ziel erreicht, z.B. einen gewünschten Gegenstand erhält. Eine weitere Verstärkung ergibt sich möglicherweise aus der Anerkennung in der Kindergruppe, in welcher der Aggressor besonderes Ansehen und besondere Vorrechte genießt. In vielen Fällen ist die unmittelbare soziale Anerkennung in der Gruppe der Gleichaltrigen effektvoller als die nachfolgende Strafe des Lehrers oder der Eltern für aggressives Verhalten.

Eine negative Verstärkung hält dann aggressives Verhalten aufrecht, wenn ein Kind ein bedrohliches Ereignis oder einen ihm unangenehmen Zustand erfolgreich durch aggressives Verhalten verringern oder beseitigen kann. Das bedeutet beispielsweise, dass ein Kind durch Zurückschlagen den Angriff eines anderen Kindes beendet, so dass es sich besser fühlt, weil die Bedrohung beseitigt wurde. Ein ähnlicher Verstärkungsvorgang liegt vor, wenn das Kind einen unangenehmen Spannungszustand wie Schmerz, Furcht oder Ärger durch Aggression abbauen kann.

²³ Vgl. Zillmann (s. Anm. 7).

²⁴ Vgl. Petermann/Petermann, Training (s. Anm. 10).

Die Duldung aggressiven Verhaltens durch Eltern, Lehrer und andere Erwachsene wirkt auf Kinder ebenfalls verstärkend, da sie daraus eine stillschweigende Zustimmung gegenüber Aggression ableiten können. Duldung äußert sich z.B. darin, dass Eltern dem aggressiven Verhalten ihrer Kinder tatenlos zuschauen oder sich heimlich darüber freuen, wie „durchsetzungsfähig“ ihr Kind auftritt. Solche problematischen Erziehungshaltungen sind eher bei den Eltern von Jungen als bei den Eltern von Mädchen zu erwarten.

Die Theorie des Modelllernens fasst Bezeichnungen wie Nachahmungslernen, Imitation und Identifikation zusammen.²⁵ Es geht um die Wirkung von Vorbildern auf Beobachter, vor allem auf Kinder. Vorbilder können aggressives Verhalten der Beobachter hervorrufen. Entweder tragen sie zum Erwerb neuer Verhaltensmuster bei. Oder sie bewirken eine Enthemmung aggressiver Verhaltenstendenzen, die schon im Verhaltensrepertoire vorhanden sind. Oder sie stellen Informationen darüber bereit, was in einer bestimmten Situation (z.B. wenn einem etwas weggenommen wird) angemessen ist. Empirische Untersuchungen zeigen, dass Modelleinflüsse auf aggressives Verhalten eine große Wirkung ausüben. Das zeigt sich auch im Zusammenhang mit der Gewaltdarstellung in Medien.

3. Gewalt in der Gesellschaft

3.1 Kulturelle Erwartungen

In bestimmten Kulturen ist eine besondere Kultur der Ehre entstanden, für die Aggression in passenden Kontexten charakteristisch ist.²⁶ Historisch betrachtet

lassen sich die Schwerpunkte einer solchen Kultur der Ehre in jenen Gesellschaften finden, in denen die Viehwirtschaft gegenüber dem Ackerbau dominiert. Es wird vermutet, dass die Ursache für die Entstehung einer Kultur der Ehre darin liegt, dass die staatliche Ordnungsmacht nicht in der Lage war, die Sicherheit der Herden zu gewährleisten, so dass die Hirten ihre Herden selbst verteidigen mussten, um sie gegen Diebe zu schützen. Dabei erwies es sich als effektiv, mit großer Entschlossenheit und kompromisslos aufzutreten. Diese Entschlossenheit kommt in einer leichten Provozierbarkeit von abwehrender Gewalt gegen Übergriffe von Eindringlingen zum Ausdruck. Es entstand die Bereitschaft, den Besitz unter Anwendung von Gewalt zu verteidigen. Schon kleine Provokationen können ausreichen, um die eigene Kampfbereitschaft zu demonstrieren. Diese Haltung wird kulturell durch eine entsprechende Ideologie „Kultur der Ehre“ abgesichert, die durch Bewunderung von Stärke und dominantem Auftreten, Betonung des Rechts auf Selbstverteidigung und Verspottung derer, die nicht entsprechend handeln, gekennzeichnet ist. Ein Teil der Kultur der Ehre besteht auch darin, dass ein Mann sich nicht beleidigen lässt, ohne die passende Antwort zu geben. Damit hängt zusammen, dass nach Beleidigungen eine erhöhte Aggressionsbereitschaft vorhanden ist.

Das Phänomen der Kultur der Ehre wurde für amerikanische Südstaatler empirisch belegt. Es zeigt sich aber nur in solchen Gebieten, in denen tatsächlich die Viehwirtschaft überwiegt. Dort wird die Ideologie der Ehre jedoch von Männern und Frauen gleichermaßen vertreten.

²⁵ Vgl. A. Bandura, *Social foundations of thought and action*. Englewood Cliffs, NJ, 1986.

²⁶ Vgl. R. E. Nisbett/D. Cohen, *Culture of honor. The psychology of violence in the south*. Boulder, CO, 1996.

3.2 Gewalt im Fernsehen

Die Einführung des kommerziellen Fernsehens ist mit einer Zunahme von Gewaltdarstellungen auf dem Bildschirm einhergegangen. Damit wurde die Problematik der Gewaltverbreitung über Film- und Fernsehdarstellungen immer aktueller. In Längsschnittstudien wurde untersucht, wie sich das extensive Sehen von Gewaltdarstellungen auf die Entwicklung der Kinder auswirkt.

Die Ergebnisse, die auf einem Längsschnitt zwischen dem 3. und dem 13. Schuljahr beruhen, zeigen, dass die Effekte der Gewaltdarstellung nach Geschlecht differenziert sind.²⁷ Bei Jungen im 3. Schuljahr fand sich, dass ihre Präferenz für Gewaltdarstellungen im Fernsehen ihre Aggressivität zehn Jahre später erhöhte. Bei Mädchen ergaben sich keine entsprechenden Zusammenhänge. Sie scheinen gegen die Auswirkungen des Gewaltkonsums auf dem Fernsehbildschirm immun zu sein. In der Tendenz fand sich bei Mädchen sogar ein negativer Zusammenhang, also weniger Aggressivität bei größerer Menge des Gewaltkonsums.

Zur Erklärung dieser Ergebnisse bei den Jungen sind verschiedene Ansätze zu berücksichtigen. Zum einen beinhaltet Fernsehdarstellung ein Modelllernen, das bei den Zuschauern ausgelöst werden kann. Das kann sowohl das Lernen von neuen aggressiven Handlungsmustern umfassen als auch die Enthemmung von schon erworbenen aggressiven Handlungsweisen. Hinzu kommt die Auslösung von gewalttätigen Gedankeninhalten. Diese können andere Gedankeninhalte „infizieren“, wenn sie voraktiviert sind. Durch die Voraktivierung aggressiver Gedanken

kann zum Beispiel Aggression gegen bestimmte Personengruppen, die im Gedächtnis repräsentiert sind, der Weg gebahnt werden. Ähnliche Effekte können auch durch Computerspiele, die aggressive Inhalte haben, ausgelöst werden.

Die Ergebnisse für Mädchen könnten damit zusammenhängen, dass sie sich weniger mit Figuren, die Gewalt darstellen, identifizieren. Dafür spricht, dass die Aggression, die in Fernsehfilmen gezeigt wird, überwiegend durch männliche Darsteller zum Ausdruck gebracht wird, so dass Frauen als Aggressoren unterrepräsentiert sind. Es ist auch zu bedenken, dass Mädchen sowohl in der 3. als auch in der 13. Klasse insgesamt deutlich weniger Fernsehsendungen mit aggressiven Inhalten präferierten als Jungen.

3.3 Sexuelle Gewalt

Sexuelle Gewalt stellt eine schwerwiegende Form der Aggression dar. Die häufigste Form ist die vollzogene oder versuchte Vergewaltigung von Frauen durch Männer. Der Verbreitungsgrad von Vergewaltigungen ist relativ hoch, wobei die Dunkelziffer bei weitem höher liegt als die in der Kriminalitätsstatistik angezeigten Fälle. Eine Befragung von Frauen über sechzehn Jahren in der Bundesrepublik Deutschland ergab, dass über 8% der Befragten von einer vollzogenen oder versuchten Vergewaltigung im Lebensrückblick berichteten. Meist stammten die Täter aus dem näheren sozialen bzw. familiären Umfeld der Opfer. In einer Befragung von Jugendlichen über sexuelle Gewalterfahrungen (Vergewaltigung oder sexuelle Nötigung) ergab sich, dass 30% der weiblichen Befragten Opfer sexueller

²⁷ Vgl. M. M. Lefkowitz/L. D. Eron/L. O. Walder/L. R. Huesmann, *Growing up to be violent*, New York 1977.

Gewalt waren. Die Botschaft dieser und anderer Erhebungen im In- und Ausland ist klar: „Sexuelle Aggression betrifft keineswegs nur eine kleine Minderheit von Frauen, sondern ist sowohl in der Allgemeinbevölkerung als auch unter Studentinnen weit verbreitet“²⁸.

Die Auftretenswahrscheinlichkeit von Vergewaltigung hängt von verschiedenen soziokulturellen Faktoren ab, die sich förderlich auswirken.²⁹ Dazu zählt die Verbreitung von Vergewaltigungsmythen. Darunter versteht man Überzeugungen hinsichtlich der Beurteilung von Vergewaltigungen, die dazu dienen, sexuelle Gewalt von Männern gegenüber Frauen zu leugnen, zu verharmlosen oder zu rechtfertigen.³⁰ Solche Überzeugungen lassen sich z.B. unter den Rubriken „sie wollte es“ oder „sie hat es verdient“ zusammenfassen. Vergewaltigungsmythen sind ein Teil der Verharmlosung sexueller Gewalt in der Gesellschaft. Sie beinhalten in der Regel eine Abwertung der Opfer sexueller Gewalt.

Eine ganz andere Kategorie von Einflussfaktoren ist soziodemografischer Natur. Biografische Faktoren wie sexueller Missbrauch in der Kindheit hängen mit der Wahrscheinlichkeit, Opfer einer späteren Vergewaltigung zu werden, positiv zusammen (Reviktimisierung). Darüber hinaus erhöht die Vernachlässigung in der Kindheit die Wahrscheinlichkeit einer Vergewaltigung. Generell kann festgestellt werden, dass alle Missbrauchserfahrungen in der Kindheit (Opfer sexuellen Missbrauchs, Opfer physischer Gewalt, Opfer von Vernachlässigung) mit einer Vielzahl

von weiteren negativen Folgeerscheinungen (erhöhte Angstzustände, depressive Stimmungen, Beeinträchtigung der Aufmerksamkeit in der Schule, gestörte Beziehungen zu Gleichaltrigen) zusammenhängen. Weiterhin gibt es auch Zusammenhänge mit Persönlichkeitsmerkmalen. Männer, die einen ängstlich-ambivalenten Bindungsstil entwickelt haben, sind in der Gruppe der Vergewaltiger überrepräsentiert.

Ein weiterer Einflussfaktor ist die Verbreitung von Pornografie, die unter bestimmten Umständen positiv mit Aggression zusammenhängt. Das ist dann der Fall, wenn es sich um Hard-core-Pornografie handelt, während Soft-Pornos eher eine von der Aggression ablenkende Wirkung haben. Besonders problematisch sind Vergewaltigungsszenen in pornografischen Filmen, die sich förderlich auf die Aggression im Allgemeinen und die Aggression gegen Frauen im Besonderen nach einer Provokation auswirken.

3.4 Gewalt im Sport

Das Problem von gewalttätigen Hooligans ist groß, wie an den umfangreichen Sicherheitsmaßnahmen im Fußball deutlich wird, die z.B. bei Bundesligaspielen und noch stärker bei Europa- und Weltmeisterschaften angewandt werden müssen. Tragische Vorfälle wie jene bei der Europameisterschaft in Frankreich im Jahre 2000 verdeutlichen die Bedrohung, die von Hooligans ausgeht. Da ein Fußballspiel (ähnlich wie Eishockey) in der Praxis auch durch zahlreiche Fouls gekennzeich-

²⁸ B. Krahé/R. Scheinberger-Olwig, Sexuelle Aggression. Verbreitungsgrad und Risikofaktoren bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Göttingen 2002, 26.

²⁹ Vgl. B. Krahé, Sexuelle Gewalt, in: H. W. Bierhoff/U. Wagner (Hg.), Aggression und Gewalt, Stuttgart 1998, 108–127.

³⁰ Vgl. G. Bohner, Vergewaltigungsmythen. Sozialpsychologische Untersuchungen über täterentlastende und opferfeindliche Überzeugungen im Bereich sexueller Gewalt, Landau 1998.

net ist, die vielfach physische Verletzungen zur Folge haben, überrascht das Auftreten von Hooligans im Fußball nicht unbedingt. Aber auch Sportarten wie Basketball, die lange Zeit als familienfreundliche

Weiterführende Literatur:

H.-W. Bierhoff, U. Wagner (Hg.), *Aggression und Gewalt*, Stuttgart 1998 (Beiträge führender Aggressionsforscher, vor allem über Interventionen zur Reduktion von Aggression).

B. Krahé, *The social psychology of aggression*, Hove 2001 (Überblick zu den Ergebnissen moderner Aggressionsforschung; u.a. Gewalt in Medien, Schule, Familie und sexuelle Aggression).

Unterhaltung galten, erweisen sich zunehmend als problematisch, wie die Ausschreitungen unter Spielern und Zuschauern der *Detroit Pistons* und der *Indiana Pacers* im November 2004 während eines Spiels in Detroit verdeutlichen. Eine wichtige Ursache für die Aggression der Spieler dürfte der extreme Erfolgsdruck sein, der sich durch Spielerverträge, die in Millionenhöhe reichen, einstellt. Dadurch kann sowohl die instrumentelle als auch die durch Ärger verursachte Aggression intensiviert werden. Bei den Zuschauern spielen darüber hinaus die Medien eine große Rolle, die durch die Verwendung einer Kampfsprache und das Zeigen von Gewaltszenen, die einen erheblichen Unterhaltungswert besitzen, die Aggression anheizen.³¹ Hinzu kommt die individuelle Erlebnis- und Sinnarmut vieler Zuschauer, die durch die übertriebene Identifikation mit der Mannschaft scheinbar überwunden wird.

4. Ausblick

Leben wir in einer gewaltbereiten Gesellschaft? Die Antwort auf diese Frage muss ambivalent ausfallen. Einerseits gibt es bedrohliche Entwicklungen in den Bereichen Mediengewalt, sexuelle Gewalt und Aggression im Sport. Andererseits gibt es keine eindeutigen Belege dafür, dass unsere Gesellschaft zu Beginn des Jahres 2005 mehr Gewalt hervorbringt als im Jahre 1990. Die gesellschaftlichen Bedingungen verändern sich fortlaufend, und das gilt natürlich auch für die letzten 15 Jahre. Die Gewalt in den Medien generell und in den Kontaktsportarten wie Fußball scheint eher zugenommen zu haben; das gleiche gilt für die Gewaltausübung durch Jugendliche. Andere Indikatoren für Gewalt scheinen relativ konstant geblieben zu sein. Z.B. scheint sich die Aggression in der Schule nicht wesentlich erhöht zu haben, und die Gewalkriminalität verharrt auf einem relativ hohen Niveau. Daher sind weitere Anstrengungen erforderlich, um zu verhindern, dass wir in einigen Jahren tatsächlich konstatieren müssen, in einer gewaltbereiten Gesellschaft zu leben.

Der Autor: H.-W. Bierhoff, geb. 1948, Dr. phil. 1974, *Habilitation* (Bonn) 1977; 1980–1992 Universität Marburg, seit 1992 Professor für Sozialpsychologie an der Ruhr-Universität Bochum. Arbeitsschwerpunkte: *Hilfreiches Verhalten, Aggression und Feindseligkeit, Fairness und Gerechtigkeit, Solidarität und Vertrauen, Soziale Kognition*. Publikationen (u.a.): *Sozialpsychologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart 2000; *Einführung in die Sozialpsychologie*, Weinheim 2002. Email: Hans.Bierhoff@rub.de

³¹ Vgl. H.-D. Schwind/J. Baumann et al. (Hg.), *Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt* (Gewaltkommission). Berlin 1990.

Kohlhammer Aktuell



Walter Dietrich
Wolfgang Lienemann (Hrsg.)

Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen

Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven

2004. 248 Seiten. 10 Abb., 3 Tab.

Kart. € 18,-

ISBN 3-17-018523-3

Gewalt ist allgegenwärtig: von der internationalen Politik bis in die alltägliche Erfahrung der Einzelnen. In den Beiträgen dieses Bandes wird deutlich, wie Spuren der Gewalt und Wege zu ihrer Überwindung schon in der Bibel präsent sind, wie sie sich fortsetzen in 2000 Jahren Kirchengeschichte, wie sie immer neu reflektiert werden in christlicher Dogmatik und Ethik, wie virulent sie sind in der religiösen Praxis: in der Christenheit nicht nur hierzulande, sondern weltweit und darüber hinaus auch in nichtchristlichen Religionen.

Die Herausgeber:

Professor Dr. Walter Dietrich und Professor Dr. Wolfgang Lienemann lehren an der Universität Bern.

www.kohlhammer.de



Sabine Morgan

Wenn das Unfassbare geschieht – vom Umgang mit seelischen Traumatisierungen

Ein Ratgeber für Betroffene, Angehörige und ihr soziales Umfeld

2003. 152 Seiten. 4 Tab., Kart. € 16,80

ISBN 3-17-017905-5

Die Wahrscheinlichkeit, eine traumatische Erfahrung im Leben machen zu müssen, ist hoch: Die meisten Menschen werden mindestens einmal in ihrem Leben mit einem solchen Erlebnis konfrontiert. Einige können diese Erfahrungen bewältigen, viele jedoch drohen daran zu zerbrechen. Psychologische Hilfen werden oft erst (zu) spät eingeholt. Dieser Ratgeber leistet praktische Hilfe, indem er über das Thema kompetent und anschaulich aufklärt und alternative Wege des Umgangs mit Traumata aufzeigt.

Hans Werner Bierhoff
Ulrich Wagner (Hrsg.)

Aggression und Gewalt

Phänomene, Ursachen und Interventionen

1997. IX, 309 Seiten. 25 Abb., 7 Tab.,

Kart. € 22,50

ISBN 3-17-013044-7

W. Kohlhammer GmbH

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

Andrea Lehner-Hartmann

Die alltägliche Gewalt gegen Frauen und Kinder: vom Kavaliersdelikt zum sozialen Problem

♦ Immer wieder erfahren wir aus Medienberichten, wie explosiv in den interpersonellen Beziehungen von Männern und Frauen, Eltern und Kindern Gewalt zum Ausbruch kommt. Das erlaubt Rückschlüsse auf das Gewaltpotenzial im ganz „normalen Alltag“ des familiären Beziehungsnetzes. Wir haben die Wiener Religionspädagogin Andrea Lehner-Hartmann gebeten, einen sozialwissenschaftlichen Einblick in das Phänomen familiärer Gewalt zu geben und deren pastoraltheologische Relevanz zu erörtern. Ihr Beitrag ist eine aufschlussreiche und theologisch-praktisch wichtige Analyse über die alltägliche Gewalt in Beziehungen. (Redaktion)

1. Bestandsaufnahme

Körperliche Machtkämpfe in der Schulpause und am Heimweg austragen, um die Behauptung des Reviers mit der Gang kämpfen, sich um eine Frau prügeln, die Aufforderung zum Duell wegen Meinungsverschiedenheiten annehmen, dem Kind eine Ohrfeige wegen frecher Antworten verpassen, der Frau etwas handfester ihre ehelichen Pflichten verdeutlichen ... allesamt Bubenstreiche, Verteidigung der Männerehre, Erziehungspflichten oder Kavaliersdelikte, die halt zum Leben dazu gehören? Ein Blick in die Statistiken zeigt, dass interpersonale Gewalt sowohl auf

Opfer- als auch auf Täterseite von Männern dominiert wird. Nach Carol Hagemann-White und Joachim Lenz¹ wird 70 % der interpersonellen Gewalt von Männern an Männern verübt.

Demgegenüber verändert sich im Bereich der Gewalt in sozialen Nahräumen (Familie, Lebensgemeinschaften, ...) die Opferseite. Hier wird vorrangig Gewalt von Männern an Frauen und Kindern verübt. Eine kürzlich in Deutschland präsentierte Prävalenzstudie erbrachte, dass rund 25 % der befragten Frauen in einer aktuellen oder früheren Beziehung² körperliche oder sexuelle Gewalt (oder beides) erlebt haben.³ Dabei handelt es sich um ein brei-

¹ Carol Hagemann-White/Joachim Lenz, Gewalterfahrungen an Männern und Frauen, in: Klaus Hurrelmann/Petra Kolip (Hg.), *Geschlecht, Gesundheit und Krankheit im Vergleich*, Bern 2002, 471.

² Dabei wurden von mehr als 99 % der Frauen männliche Partner als Gewalt ausübend benannt und von weniger als 1 % der Frauen eine weibliche Partnerin. (Ursula Müller/Monika Schröttle/Sandra Glammeyer, *Lebenssituation, Sicherheit und Gesundheit von Frauen in Deutschland. Eine repräsentative Untersuchung zu Gewalt gegen Frauen in Deutschland – Zusammenfassung zentraler Studienergebnisse*. Hg.: Bundesministerium für Familien, Senioren, Frauen und Jugend, Bonn 2004, 10; s. auch Anm. 17).

³ Müller et. al. (s. Anm. 2), 9

tes Spektrum unterschiedlich schwerer Gewalthandlungen. „Bei 64 % der Betroffenen hatten die gewaltsamen Übergriffe durch (Ex)Partner körperliche Verletzungen von Prellungen und blauen Flecken bis hin zu Verstauchungen, Knochenbrüchen, offenen Wunden und Kopf-/Gesichtsverletzungen zur Folge; (...) Bezogen auf Gewalt in der letzten gewaltbelasteten Partnerschaft konnte gezeigt werden, dass die körperlichen Übergriffe sich bei einem Teil der Partnerschaften (9 %) ausschließlich auf die Ebene erzwungener sexueller Handlungen bezogen, bei 70 % ausschließlich auf die Ebene körperlicher Auseinandersetzungen und bei 20 % sowohl auf sexuelle wie auf körperliche Übergriffe.“⁴ Im wissenschaftlichen Bereich wird spätestens seit den beiden amerikanischen Repräsentativuntersuchungen, die Mitte der 70er und Mitte der 80er Jahre durchgeführt wurden, Gewalt in Familien als „soziales Problem“ angesehen.

Auch im außerhäuslichen Bereich, am Arbeitsplatz, in Ausbildungssituationen und Schule erleiden Frauen verschiedene Formen der Gewalt, wovon vor allem sexuelle Gewalt als bedrohend angesehen wird. So gaben 58 % der Frauen in der deutschen Untersuchung an, mindestens einmal sexuell belästigt worden zu sein. Etwa die Hälfte dieser Frauen fühlte sich ernsthaft bedroht; bei 9 % der Frauen kam

es sogar zu ungewolltem Geschlechtsverkehr oder zur Anwendung anderer körperlicher Gewalt.⁵

Der Anteil der Kinder, die vom Säuglingsalter an mit körperlicher Strafe erzogen werden, liegt in den einzelnen Studien zwischen 60 % und 90 %, wovon 10 % bis 30 % als schwere Gewalttaten anzusehen sind, die körperliche Verletzungen bis hin zum Tod zur Folge haben.⁶ Schwer misshandelte Kinder werden oft wiederholt misshandelt; sie befinden sich in einem Prozess eskalierender Gewalt.⁷

Ganz im Trend der seit den 1990er Jahren etablierten „neueren“ Gewaltsoziologie, die den Gewaltbegriff auf körperliche Formen zentriert, um dadurch einen ausufernden „catch-all“-Begriff abzuwehren, wie sie ihn beispielsweise am Konzept der „strukturellen Gewalt“ von Johan Galtung festmacht, wurden bisher nur die körperlichen Formen von Gewalt angesprochen. Dabei soll aber trotzdem nicht unerwähnt bleiben, dass psychische Gewalt in ihren Vorkommensweisen und Wirkungen im sozialen Nahbereich ähnlich den anderen Gewaltformen zu sehen ist. Vielfach geht psychische Gewalt den verschiedenen Formen körperlicher und sexueller Gewalt voraus, begleitet diese beziehungsweise wird wirksam eingesetzt, um rasch und effektiv eine Bedrohungssituation herzustellen.

⁴ Müller et al. (s. Anm. 2), 10.

⁵ Müller et al. (s. Anm. 2), 17.

⁶ Horst Petri, Erziehungsgewalt. Zum Verhältnis von persönlicher und gesellschaftlicher Gewaltausübung in der Erziehung, Frankfurt 1989, 19; Anette Engfer, Kindesmisshandlung und sexueller Missbrauch, in: Manfred Markeska/Bernhard Nauck (Hg.), Handbuch der Kindheitsforschung, Neuwied 1993, 617–629, hier 618; Kevin Browne/Martin Herbert, Preventing Family Violence, Chichester 1997, 116; Andrea Lehner-Hartmann, Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie: Sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und praktisch-theologische Reflexionen, Wien 2002, 119ff.

⁷ Ursula Schneider, Gewalt in der Familie, in: Hans-Dieter Schwind/Jürgen Baumann et al. (Hg.), Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt. Analysen und Vorschläge der Unabhängigen Regierungskommission zur Verhinderung und Bekämpfung von Gewalt. Bd. 3. Berlin 1990, 501–573, hier 521.

In den letzten Jahren wurde vermehrt auch das Phänomen der Gewalt von Frauen an ihren (Ehe)Partnern in den Mittelpunkt der Diskussionen gerückt. Vielfach wird dabei betont, dass es sich bei heterosexueller Gewalt gegen Männer um ein besonderes Tabuthema handelt. Fundierte Untersuchungen, die Gewalt gegen Frauen und Gewalt gegen Männer nicht vorsehrnell parallelisieren, sondern vor allem im Hinblick auf deren unterschiedliche Kontexte, Wirkungen und Bedrohungspotenziale untersuchen, stehen aber noch aus. Aufgrund der vorliegenden Untersuchungen kann man davon ausgehen, dass es sich dabei um ernst zu nehmende Einzelfälle handelt, die aber quantitativ noch keine soziale Problemlage darstellen.

2. Männliche Gewalt in ihrer ordnungs(re)produzierenden Funktion

Gewaltvorkommen gegen Frauen und Kinder erfuhren in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen sehr unterschiedliche und oft auch kontroverse Deutungen. Einigkeit besteht mittlerweile darüber, dass eine adäquate Deutung der Phänomene nur interdisziplinär erfolgen kann. Die von feministischer Forschung eingebrachte Forderung nach Beachtung der Geschlechterperspektive wird jedoch bis in die Gegenwart eher zaghaft rezipiert. Die These von Michael Meuser, wonach männliche Gewalt nicht nur ein Ordnungsproblem darstellt, sondern zugleich

auch als Tätigkeit angesehen werden kann, mit der Ordnung hergestellt wird, zeigt jedoch, dass der Kategorie Geschlecht im Verstehen von Gewaltvorkommen große Bedeutung zukommt.⁸

Michael Meuser sieht die verschiedenen Formen interpersonalen männlichen Gewalthandelns in unserer Gesellschaft als Folge vorherrschender Männlichkeitskonstruktionen, die auf einer doppelten Distinktions- und Dominanzlogik beruhen. „Männlichkeit wird konstruiert und reproduziert in einer Abgrenzung sowohl gegenüber Frauen als auch gegenüber anderen Männern.“⁹ Abgrenzung bewirkt Asymmetrien, was bedeutet, dass Abgrenzungen im Rahmen von Dominanzverhältnissen erfolgen. Männlichem Gewalt Handeln kommt somit eine ordnungs(re)produzierende Funktion zu.

Dieser Sichtweise stehen viele – vor allem aus dem pädagogischen Bereich kommende – Erklärungsversuche gegenüber, die männliche Gewalt als defizitäre Form von Männlichkeit, von Mannwerdung vorstellen. Dabei wird Gewalt als Reaktion auf Frustration, auf Versagensängste, auf Zurückweisung, auf Minderwertigkeitsgefühle, auf einen Mangel an Anerkennung oder als Kompensation von Unsicherheit in der Interaktion mit Mädchen gesehen. Demgegenüber hält Meuser fest, dass bei einer defizitorientierten Perspektive die „produktiven“ Funktionen, die eine soziale Ordnung konstituieren, leicht aus dem Blick geraten. So kann homosozialer Männergewalt neben der Abwertung des ande-

⁸ Meuser macht dies im Gefolge der „neueren“ Gewaltsoziologie, die Gewalt nicht als „Anomalie“, sondern in ihrem Doppelcharakter untersuchen will: als Form sozialer Ordnung und zugleich als Kern des Ordnungsproblems jeder Gesellschaft (vgl. *Dackweiler/Schäfer* [s. Anm. 9], 11f.).

⁹ Michael Meuser, „Doing Masculinity“ – Zur Geschlechterlogik männlichen Gewalthandelns, in: Regina-Maria Dackweiler/Reinhild Schäfer (Hg.), *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*, Frankfurt 2002, 53–78, hier 64.

ren auch die Funktion von Anerkennung und der Integration in eine Gemeinschaft zukommen. Dabei erhält vor allem der kompetitive Charakter eine wichtige Bedeutung. „Wettbewerb [lässt sich] als generatives Prinzip des männlichen Habitus begreifen. Dieses Prinzip kann sich in unterschiedlichen Ausdrucksformen manifestieren. Gewalt ist eine davon und *in dieser Hinsicht* ‚normal‘ und ordnungsstiftend.“¹⁰ Damit bestätigt Meuser die von Carol Hagemann-White postulierte These, wonach männliche Gewalt weniger eine „Normverletzung“ als eine „Normverlängerung“ darstellt.¹¹

Michael Meuser nimmt eine doppelte Unterscheidung vor. Er differenziert zwischen hetero- und homosozialen und zwischen reziprok und einseitig strukturierten Gewaltrelationen.¹² Er hält fest, dass reziprok strukturierte Gewalt vielfach in einer triadischen Konstellation von Täter-, Opfer- und Zuschauerrollen stattfindet, die nicht von vornherein festgelegt sind, sondern auch ineinander übergehen oder ausgewechselt werden können. Die potenzielle Reversibilität von Täter- und Opferstatus bezeichnet nach Michael Meuser ein Merkmal, das die reziprok strukturierte homosoziale Gewalt deutlich von der Gewalt gegen Frauen unterscheidet. „Der in der gewaltsamen Auseinandersetzung unterlegene Mann erleidet unter Umständen zwar durchaus heftige körperliche Verletzungen und Schmerzen, eine Degradierung als Person ist damit aber nicht notwendigerweise verbunden.“¹³ Die Verletzung kann möglicherweise sogar stolz als Männlichkeitsbeweis (der Schmiss von Verbindungsstudenten, eine Verletzung als

Resultat einer Schlägerei zwischen Jugendbänden wie Hooligans, Verletzungen im Zuge von revier- oder besitzverteidigenden Kämpfen) gedeutet werden. Demgegenüber hat eine geschlagene Frau nicht die Möglichkeit, ihre Verletzungen als identitätsstärkende Ressource zu nützen, sondern trägt diese Verletzungen deutlich als Zeichen der erfolgten Degradierung. Daneben gibt es natürlich auch in bestimmten homosozialen Gewaltrelationen klare Opfer-Täter-Rollen (wie zum Beispiel bei einer Vergewaltigung im Gefängnis). Meuser weist darauf hin, dass die Verteilung der Verletzungsmächtigkeit und -offenheit in der homosozialen Konstellation aber vielfach eine situations- und kontextspezifische ist, während es sich bei der Verletzungsoffenheit von Frauen um eine (sozial-)strukturelle handelt, die an den Geschlechtsstatus gebunden ist.

Gewalthandeln stellt keinen Widerspruch zu traditionellen Männlichkeitskonzepten dar, wohl aber zu traditionellen Weiblichkeitskonzepten. Eine Ausnahme scheinen Gewalthandlungen von Frauen gegenüber Kindern darzustellen. Hier üben Mütter neben den sorgenden und pflegenden Tätigkeiten Gewalt als Machtressource im Dienste bestimmter Erziehungsvorstellungen aus. Diese „Machtressource“ kommt ihnen aber nur im Kontext traditioneller Geschlechter- und Erziehungskonzepte zu, die durch klare Über- und Unterordnungsverhältnisse (Männer-Frauen/Eltern-Kinder) charakterisiert sind und in denen Gewalt als genuin männliche Ressource adressiert bleibt. Gewalthandeln von Frauen gegen Kinder geschieht somit in Partizipation

¹⁰ Meuser (s. Anm. 9), 67.

¹¹ Hagemann-White (s. Anm. 1), 10.

¹² Meuser (s. Anm. 9), 72.

¹³ Meuser (s. Anm. 9), 67f.

am beziehungsweise Delegation vom männlichen Machtsystem.

Elterlichem/männlichem Gewalthandeln kommt eine ordnungs(re)produzierende Funktion insofern zu, als es die Aufrechterhaltung der Generationengrenzen im Kontext hierarchischer Geschlechterverhältnisse gewährleistet. Gewalthandeln gegen Kinder stellt eine einseitig strukturierte Gewaltrelation dar. Wenn Mütter in Studien öfter als misshandelnder Elternteil ausgewiesen werden, so ist dies zunächst einmal in Relation zur Anwesenheit zu sehen. Gleichzeitig besteht kein Zweifel daran, dass Väter die härteren Sanktionsmaßnahmen ergreifen, womit sie als normsetzende Instanz deutlich ausgewiesen bleiben.¹⁴ Das ordnungsstiftende Moment der Gewalt gegen Kinder zeigt sich auch darin, dass Buben und Mädchen für geschlechtsuntypisches Verhalten sehr oft Gewalt vom geschlechtsgleichen Elternteil erfahren, wobei Buben für geschlechtsuntypisches Verhalten von ihren Vätern öfter und stärker sanktioniert werden als Mädchen von ihren Müttern.¹⁵ Ein Abweichen von männlichen Normen scheint sich für die Identität von Buben bedrohender auszuwirken. So verspürten viele Mütter während des Krieges und nach dem Krieg, die Buben alleine aufziehen mussten, ebenso wie viele AlleinerzieherInnen heu-

te den Druck, den fehlenden Vater durch besondere Strenge in der Erziehung ihrer Buben kompensieren zu müssen.

3. Präventive Grundlinien und pastorale Orientierung

Aus den bisherigen Analysen sind die Wege für präventive Maßnahmen gesellschaftspolitischer wie auch pastoraler Art vorgezeichnet, nämlich an der Beseitigung von ungerechten Geschlechter- und Generationenverhältnissen zu arbeiten. Während bei den Geschlechterverhältnissen egalitäre Beziehungen anzustreben sind, gilt es im Hinblick auf die Beziehungen zwischen den Generationen in die Errichtung von „kinderfreundlichen Machtstrukturen“¹⁶ zu investieren.

Dies heißt für die theologische Perspektive u. a., sich von den idealisierenden Bildern von Familien – wie sie in theologischen Lexika bis in die Gegenwart hinein anzutreffen sind und vielfach den Blick für die Schattenseiten dieser Lebensform verstellen – zu verabschieden und von konkreten Ehe- und Familienrealitäten, zu denen Gewalterfahrungen von Frauen und Kindern in vielfältigsten Formen als „Normalitäten“ gehören können, auszugehen. Ein erster wichtiger Schritt dazu wäre, die genderneutrale Rede über die Ehe aufzu-

¹⁴ Evan Stark/Anne Flitcraft, Violence Among Intimates. An Epidemiological Review, in: Vincent B. Van Hasselt et al. (Ed.), Handbook of Family Violence. New York 1998, 293–317.27; Max Haller et al., Gewalt in der Familie, Graz 1998, 71.

¹⁵ Haller (s. Anm. 14); Günther Pernhaupt/Hans Czermak: Die gesunde Ohrfeige macht krank. Über die alltägliche Gewalt im Umgang mit Kindern, Wien 1980, 150.

¹⁶ Morgenthaler und Müller fordern dies im Hinblick auf kirchliche Familienarbeit und sehen kinderfreundliche Machtstrukturen dann gegeben, wenn sie Schutz ermöglichen, Machtmissbrauch verhindern, Spielraum eröffnen und freihalten: Raum zur Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Raum für eigene Verantwortung und Grenzen ziehen. (Christoph Morgenthaler/Christoph Müller, Familie: Ort der Liebe – Hort der Gewalt. Praktisch-theologische Reflexionen, in: Walter Dietrich/ Wolfgang Lienemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004, 224–240, hier 237).

geben und sie als Institution sehen zu lernen, die in ihren historischen und kulturellen Implikationen eine ungleiche Machtverteilung zwischen den Geschlechtern vorsieht, um daran anschließend Wege zur Überwindung dieser Ungleichheiten aufzuzeigen.¹⁷ Für die pastorale Praxis ergibt sich daraus beispielsweise die Überlegung, ob die Praxis der Tauf- und Ehevorbereitung sowie in weiterer Folge die Familienarbeit nicht noch besser genutzt werden können, um den Blick und die Wahrnehmung für diese Realitäten zu schulen und um theologisch begründbar Position gegen Ungerechtigkeiten zu beziehen; somit könnten eine Option für die Schwächeren ergriffen und in Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen neue gewaltfreie Formen des Umgangs miteinander entwickelt werden.¹⁸ Bemühungen in diesem Sinne setzen eine intensive Beschäftigung mit der Thematik voraus, die im günstigsten Falle in der Aus- und Weiterbildung platziert wird, ähnlich der Ausbildung von PolizistInnen in Österreich, in der zu diesem Thema die Ausbildungsinstitutionen der Polizei mit den Interventionsstellen gegen Gewalt und den autonomen Frauenhäusern zusammenarbeiten.

Der Brief der Konferenz der Europäischen Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen von 1999 fordert die Mitgliedskirchen und die Bischofskonferenzen dezidiert zu Maßnahmen gegen Gewalt auf. Konkret werden

die Kirchen dazu aufgerufen, sich erstens mit den Fragen der Gewalt gegen Frauen intensiv auseinanderzusetzen und in dieser Frage mit anderen gesellschaftlichen Gruppierungen zusammenzuarbeiten, zweitens, jede Form der Gewalt gegen Frauen öffentlich als Sünde zu benennen und drittens, zu offenen Gesprächen über diese Probleme in ihren Gemeinschaften zu ermutigen und Haltungen und Strukturen anzuprangern, die dieser Gewalt zugrunde liegen.

4. Psychodynamische Wirkungen von Gewalt

Die konkrete pastorale Praxis hat es neben dem allgemeinen Bearbeiten des Phänomens Gewalt in all seinen Facetten immer auch mit konkreten Menschen zu tun, die Gewaltopfer beziehungsweise Gewalttäter geworden sind. Für die Interventionsarbeit mit diesen Menschen ist es notwendig, sich mit den Folgen von Gewalt für die Betroffenen auseinanderzusetzen. Die Reaktionen von Gewaltopfern erscheinen Außenstehenden nicht immer nachvollziehbar – wenngleich die Betroffenen selbst in ihrem Handeln einer klaren Logik folgen. Gewalt folgt eigenen Dynamiken, die sich vor allem aus den Erkenntnissen der Traumaforschung heraus erschließen.

Menschen erleben eine Traumatisierung, wenn sie den natürlichen Reaktionen auf Bedrohung – nämlich davor

¹⁷ Vgl. näher *Sólveig Anna Bóasdóttir*, *Violence, Power, and Justice. A Feminist Contribution to Christian Sexual Ethics*, Uppsala 1998, bes. 175ff.

¹⁸ Zum Vorschlag gewaltminimierender Interventionen im Rahmen von Taufgespräch und Taufe vgl. *Morgenthaler/Müller* (s. Anm. 16): Bereits 1997 hat die Mitgliederversammlung der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland vorgeschlagen, in den Taufgottesdienst den als Frage oder Ermahnung formulierten Zusatz aufzunehmen, dass Eltern und PatInnen dafür Sorge zu tragen haben, dass das Kind an Leib und Seele unverletzt aufwächst (epd-Dokumentation 17a/1997).

zu flüchten oder dagegen anzukämpfen („fight-or-flight reaction“) – nicht nachkommen können. „Das Trauma entsteht in dem Augenblick, wo das Opfer von einer überwältigenden Macht hilflos gemacht wird. (...) Traumatische Ereignisse schalten das soziale Netz aus, das dem Menschen gewöhnlich das Gefühl von Kontrolle, Zugehörigkeit zu einem Beziehungssystem und Sinn gibt.“¹⁹ Das Selbstverteidigungssystem des Menschen ist überfordert und bricht zusammen.

Wie traumatisierend ein Ereignis tatsächlich war oder ist, lässt sich nach objektiven Kriterien nicht immer genau fassen. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist die psychische Schädigung sehr groß, wenn die Attacke überraschend erfolgt, wenn das Opfer physisch verwundet wird, extremer Gewaltanwendung ausgesetzt ist oder den grausamen Tod anderer mit ansehen muss.²⁰ Ein weiterer entscheidender Einflussfaktor ist das Alter des Opfers: je jünger, umso schwerer wiegen die Folgen.²¹ Sexuell missbrauchte Mädchen und Buben, Kinder und Jugendliche, die in Konzentrationslager oder in Geiselhaft kamen oder an Kriegen teilnehmen mussten, leiden besonders stark und lange an den Folgen.²²

Auffällig ist vor allem bei Opfern, die länger in einer Bedrohungssituation verharren müssen, dass zwischen Opfer und

Täter ein sehr enges emotionales Band geknüpft wird²³, das sich Hilfestellungen und Befreiungsversuchen von außen erschwerend entgegenstellen kann. Gewalt beziehungsweise die daraus resultierenden Gefühle der Angst und des Hasses binden mehr, als Liebe es vermag. Voraussetzung für diese Bindung ist, dass der Täter nicht nur in seinen bedrohlichen, sondern auch in seinen lebenswürdigen Seiten erlebt wurde, was bei familiären Gewaltopfern fast immer der Fall ist.

Die Folgewirkungen eines traumatischen Ereignisses finden sich in der Literatur als „posttraumatische Störungen“ ausgewiesen, die keine Verhaltensmuster psychisch kranker Personen, sondern mögliche und vielfach beobachtete Reaktionsweisen von „normalen“ Frauen und Männern, die diese unter extremen, lebensbedrohenden Bedingungen entwickeln können, beschreiben.²⁴ Bei Traumaopfern treten vor allem drei Reaktionsmuster verstärkt auf.

Traumatisierte sind aus Angst vor neuen Bedrohungen ständig gereizt und reagieren *überwacht*. Diese Reaktionen bleiben aber nicht allein auf die Gefahrensituationen beschränkt, sondern dominieren den normalen Alltag. Neben Übererregung treten oft Erinnerungsstörungen auf, die intrusiv oder konstriktiv sein können. „*Intrusive memories*“ halten das trau-

¹⁹ Vgl. Judith Lewis Herman, *Die Narben der Gewalt, Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*, München 1993, 53.

²⁰ Vgl. Herman (s. Anm 19), 54.

²¹ Vgl. Leo Eitinger, *The Concentration Camp Syndrome and its Late Sequelae*, in: Joel E. Dinsdale (Ed.), *Survivors, Victims and Perpetrators. Essays on the Nazi Holocaust*, New York 1980, 127–162, hier 140.

²² Vgl. Herman (s. Anm 19), 90.

²³ Dieses Phänomen, das zuerst bei Geiselopfern beobachtet wurde, wird in der Literatur als „Stockholm Syndrom“ ausgewiesen.

²⁴ Posttraumatische Störungen werden definiert in dem von der American Psychiatric Association herausgegebenen *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder (DSM-IV)*; diesem Manual entspricht der von der WHO herausgegebene ICD-10.

matische Ereignis aufdringlich in Erinnerung und sind von ihrem Charakter her eher als Fixierung zu bezeichnen. Die Zeit scheint im Moment des traumatischen Ereignisses eingefroren zu sein. Manche dieser „intrusive memories“ können so lebendig sein, dass die Opfer die Gewaltübergriffe in sogenannten „flashbacks“ erneut durchleben. Bei der *Konstriktion* geht es darum, Situationen, die als bedrohlich empfunden werden, zu vermeiden oder fern zu halten. Aus der Erfahrung, dass physischer Kampf oder Flucht nicht möglich sind, entwickeln traumatisierte Menschen die Fähigkeit, sich in einen anderen Bewusstseinszustand zu versetzen, der sie davor schützt, das volle Ausmaß des traumatischen Ereignisses erinnern zu müssen.

Überfallsartiges Erinnern und Abspalten von Gefühlen stehen einander zwar konträr gegenüber, sie treten aber bei traumatisierten Menschen nicht im Sinne des Entweder-Oder, sondern im Sinne des Sowohl-als-auch auf. Dieser dialektische Prozess lässt sich als verzweifelter Versuch verstehen, eine psychische Balance zu erlangen. Aber genau das wird verhindert. Es kommt zu einem Schwanken zwischen intensiver, realistischer Reinszenierung und Erinnerungsverlust, zwischen Gefühlsüberschwemmung und Empfindungslosigkeit, zwischen überaktivem, engagiertem Verhalten und der Unfähigkeit, zu handeln. Das Fehlen psychischer Stabilität vergrößert das Gefühl der Hilflosigkeit und Ohnmacht.

Auch dort, wo das Leben traumatisierter Menschen nach außen hin längst wieder als normal erscheint, erleben sie selbst

sich aber als antriebslos und vielfach wie ferngesteuert. Ihre Beziehungen sind durch emotionale Distanz gekennzeichnet. Vor allem der Umgang mit Aggression und Intimität bereiten vielen Traumatisierten große Schwierigkeiten. Traumaopfer empfinden sich von anderen Menschen als unterschiedlich und entfremdet, wodurch Vereinsamung droht. Auch das Werte- und Überzeugungssystem bricht in Folge der Traumatisierung oftmals zusammen. Die Bewältigung des alltäglichen Lebens verlangt große Anstrengungen, weswegen Selbstmord für viele als Ausweg angesehen wird.²⁵

Die wichtigste Konsequenz aus diesen Erkenntnissen ist, dass die Reaktionsweisen misshandelter Frauen und Kinder in der Außergewöhnlichkeit der Gewaltsituation begründet gesehen und nicht an Persönlichkeitsmerkmalen festgemacht werden, aus denen dann eine Pathologisierung eines Opfers abgeleitet werden kann.²⁶ Denn geschlagene Frauen und Kinder fügen sich nicht passiv in ihr Schicksal, sondern versuchen, unter den ihnen möglichen Wegen und Strategien jene wahrzunehmen, die ihnen die besten Chancen bieten, Schlimmeres zu verhindern. Zu wissen, dass andere Menschen in ihrer Situation ähnlich reagiert und dieselben Symptome entwickelt hätten, kann sowohl Opfern als auch ihrer Umgebung helfen, ihr Verhalten als normal zu identifizieren.

Traumatische Ereignisse führen Menschen, auch wenn sie selbst nicht das Opfer waren, an die Grenze menschlichen Verstehens. Dazu können sich unterschiedliche Abwehrformen ausbilden, die

²⁵ Eine Untersuchung von Vergewaltigungsopfern erbrachte, dass fast jede fünfte Frau einen Selbstmordversuch hinter sich hatte (*Herman* [s. Anm 19], 75).

²⁶ Vgl. *Lee H Bowker*, A Battered Woman's Problems Are Social, Not Psychological, in: *Richard J. Gelles/Donileen R. Loseke* (Ed.), *Current controversies on family violence*, Newbury Park 1993, 154–165.

Wolfgang Schmidbauer einerseits in einer *Bagatellisierung* des Traumas (es ist harmlos, *man* darf sich nicht gehen lassen, es ist ja vorbei, sei froh, dass du davongekommen bist, vielleicht war alles nur Phantasie, ...) sieht und andererseits in einer *Dämonisierung* beziehungsweise Idealisierung (es ist unüberwindlich, *man* wird nie wieder ‚normal‘ sein können, seelische Funktionen sind für immer zerstört, ...).²⁷

Trotz dieser massiven Reaktionsweisen, die Traumatisierungen bei Opfern und der sozialen Umwelt bewirken können, kennt die Traumaforschung keinen anderen Weg der Heilung als den über die Erinnerung.

5. Grundlinien für die Interventionsarbeit in der Pastoral

Für die konkrete (seelsorgliche) Arbeit bedeutet dies, dass Menschen, die sich mit ihren Gewalterfahrungen an RepräsentantInnen der Kirche wenden, dies auch mit speziellen Erwartungen tun. Sie suchen hier zunächst jemand, der ihnen – auch in ihren Widersprüchlichkeiten – zuhört, sie in ihren schwankenden Gefühlslagen aushält und ihnen glaubt. Sie suchen hier aber auch jemand, der im Namen der „besonderen“ moralischen Autorität der Kirche Orientierung in der Einschätzung ihrer Erlebnisse gibt und ihnen hilft, diese in Bezug auf Gott zu deuten. Bei traumatisierten Menschen ist damit zu rechnen, dass sie die Erfahrungen der Gottlosigkeit und des Zusammenbrechens sämtlicher (religiöser) Werte mitbringen.

Pastorales Handeln erfordert somit fundiertes Wissen und ein hohes Maß an

Selbstreflexion, um die Opfer nicht einer „sekundären Traumatisierung“ auszusetzen. Gerade in seelsorglichen Kontexten ist neben den von Schmidbauer bereits angesprochenen Gefahren der Traumaabwehr durch Bagatellisierung und Dämonisierung die Gefahr gegeben, dass Menschen sich von den Erlebnissen der Opfer derart berühren lassen – vor allem wenn es sich dabei um Kinder handelt –, dass ihnen die Fähigkeit zur Distanzierung abhanden kommt. Opfer benötigen aber emotional stabile Bezugspersonen, die um ihre eigenen Grenzen und Bedürfnisse wissen, diese auch artikulieren und darauf achten, dass Grenzen nicht überschritten werden. Modellhaft können Opfer, deren Grenzen ständig missachtet wurden, daran erfahren, dass auch sie auf das Einhalten ihrer Grenzen (wieder) achten dürfen. Zudem brauchen sie jemand, der in Anerkennung und Wertschätzung ihrer bisherigen Überlebensleistungen mit ihnen (aber nicht für sie) die nächsten Schritte auf dem Weg zur Heilung wagt. Dabei ist es nicht notwendig und auch nicht möglich, das Opfer in allem zu verstehen. Mit Opfern, die in einer aktuellen Gewaltbeziehung leben, sind – am besten in Zusammenarbeit mit anderen Stellen, wie Frauenhäusern, Jugendamt, Polizei, Interventionsstellen, Schulen, ... – die nächsten notwendigen Sicherheitsschritte zu erarbeiten, die von einer Anzeige des Täters über das Ausstatten mit einem Notfallhandy bis zum Erkunden von Fluchtmöglichkeiten innerhalb und außerhalb der Wohnung reichen können.

Ein nächster wichtiger Schritt pastoralen Handelns kann die Begleitung im

²⁷ Wolfgang Schmidbauer, Die Spiegelung des Traumas. Ein Versuch, zu erklären, warum die Mißbrauchsdebatte so verletzend geführt wird, in: Organisationsberatung Supervision Clinical Management 3/98, 287–292, hier 288.

Trauerprozess darstellen. Dazu könnte die Kirche Rituale aus dem reichhaltigen Traditionsschatz der Kirche anbieten oder mit den Betroffenen neue entwickeln. So ließe sich beispielsweise in den Ritualen des Erzählens (eigener oder fremder [biblischer] Geschichten) und Klagens all das hervorbringen, was durch die Gewalt verloren wurde: Vertrauen in die eigenen Gefühle und in andere Menschen, Kontakt zum eigenen Körper, Lust und Freude am Leben, der Glaube an eine Zukunft und der Glaube an einen Gott, der die Leidenden nicht vergisst. Trauerndes und bezeugendes Erinnern könnte eine Chance eröffnen, dass die Kraft und Energie, die ins Überleben investiert werden musste, nun transformiert wird in den Kampf um die (Wieder-)Erlangung von Selbstwert, Vertrauen, etc.

In einem dritten Aspekt geht es darum, zur Stärkung der Persönlichkeit des Opfers beizutragen und dessen Sozialkontakte zu stärken. Kirchliche Gemeinschaften können hier durch ihre strukturellen Gegebenheiten ein optimales Reservoir für den Aufbau und die Stärkung von Sozialkontakten bieten – unter der Voraussetzung, dass die Gemeinschaft keine rigiden Ideale verfolgt und Opfer dadurch noch stärker in die Isolation drängt.

Ein letzter und bisher noch unbedachter Aspekt betrifft den Umgang mit den Tätern und deren Verantwortung. Als moralischer Autorität kommt der Kirche hier die Aufgabe zu, die Gewalttaten klar als Sünde zu benennen und Verantwortungsübernahme einzufordern. Auch im Umgang mit Vergebung²⁸ ist eine sichtbare

Verhaltensänderung als unerlässliche Bedingung zu formulieren, einerseits, um die Leiden der Opfer nicht zu bagatellisieren, und andererseits, um dem Täter den Weg zum Heil, der auch bei ihm nur über ein adäquates Erinnern möglich ist, nicht zu verwehren.²⁹

Weiterführende Literatur:

Carol J. Adams/Marie M. Fortune (Ed.), *Violence Against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*, New York 1995. Dieses Kompendium ist das einzige umfassende Werk (ausgenommen der Bereich der sexuellen Gewalt gegen Frauen und Mädchen vgl. *Ilse Müllner* 1999), das sich der Bedeutung der Phänomene der Gewalt gegen Frauen und Kinder für theologisches Denken und Handeln widmet. Ausgehend von einer Opferperspektive werden von verschiedenen Disziplinen ausgehend bestimmte theologische Konzepte (wie Vergebung, Versöhnung, Gerechtigkeit,...) neu bedacht.

Regina-Maria Dackweiler/Reinhild Schäfer (Hg.), *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*, Frankfurt 2002. Dieses Buch eignet sich für jene, die sich vertiefter in die interdisziplinäre aktuelle Debatte (mit soziologischem Schwerpunkt) zu Fragen der Gewalt unter Genderperspektive einlesen wollen.

Ein derart verstandenes pastorales Handeln kann sich als Beitrag zur Auslegung und Fortschreibung der in den biblischen Texten aufbewahrten Geschichten der Gewalt und deren Botschaft verstehen:

²⁸ Vgl. dazu ausführlich *Lehner-Hartmann* (s. Anm. 6), 237ff; *Frederick W. Keene*, Structures of Forgiveness in the New Testament, in: *Carol J. Adams/Marie M. Fortune* (Ed.), *Violence Against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*, New York 1995, 121–134.

²⁹ Vgl. ausführlicher zu den einzelnen Aspekten *Lehner-Hartmann* (s. Anm. 6), 259ff.

„Die Gewalttäter und Unterdrücker haben nicht das letzte Wort. Gegen das Verschweigen erzählen schon die biblischen Schriften selbst, und gegen die Endgültigkeit der Gewalttat legen heutige LeserInnen die Texte aus. (...) Auslegen von Gewalttexten heißt mit Gott gegen Gott um Gott zu kämpfen.“³⁰

Die Autorin: *Andrea Lehner-Hartmann*, geb. 1961, Studium der Theologie und Religionspädagogik, ist Universitätsassistentin am Institut für Religionspädagogik und

Katechetik der Universität Wien. Publikationen: Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie. Sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und praktisch-theologische Reflexionen, Wien 2002; gem. mit E. Lehner: Verstehens- und Deutungshilfen aus der Genderforschung für (religiöse) Erziehung und Bildung, in: H.-F. Angel (Hg.), Tragfähigkeit der Religionspädagogik, Graz 2000, 188–244; „Gender-Mainstreaming“ als Herausforderung für Schule und Religionsunterricht, in: Keryks 1/2004, 97–125.

³⁰ *Ilse Müllner*, Sexuelle Gewalt im Alten Testament, in: *Ulrike Eichler/Ilse Müllner* (Hg.), Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, Gütersloh 1999, 40–75, hier 74f.

Norbert Lohfink

Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament¹

◆ In neuerer Zeit wird gern die These vertreten, dass eine monotheistische Religion wegen ihres Wahrheitsanspruchs besonders zur Anwendung von Gewalt neige. Da die Entwicklung und Verbreitung des Monotheismus vielfach mit dem Alten Testament verbunden wird, liegt es nahe, einen Alttestamentler zu fragen, ob die Bibel tatsächlich eine Haltung der Gewalt unterstützt. Die Redaktion konnte N. Lohfink für eine kritische Darstellung des Problems gewinnen. Mit Spannung liest man seine differenzierten Ausführungen zu so mancher schwierigen oder gar anstößigen Textstelle. (Redaktion)

Die Idee eines Wesenszusammenhangs von Monotheismus und Gewalt ist älter als der 11. September 2001, an dem die saudiarabischen „Monotheisten“ von Al-Qaida zuschlugen. Schon David Hume hatte geschrieben: „Die Intoleranz nahezu aller Religionen, die die Einheit Gottes behauptet haben, ist ebenso bemerkenswert wie das entgegengesetzte Prinzip der Polytheisten.“²

Seit vielen Jahren schon weht die Sehnsucht nach dem friedlichen Polytheismus wieder wie neu durch unsere deutschen Feuilletons und Sonntagsreden, mit großen Namen gezeichnet.³ „Da war in jedem Baum, in jeder Quelle und in jedem

Bach ein anderer Gott. Unvorstellbar, daß unterm Schirm einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt dem Planeten je hätte Gefahr drohen können“, – so Martin Walser.⁴ Um nur vom Letzten zu sprechen, der mit dieser Monotheismuseinschätzung durch die Lande zieht: Der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann hat 1999 in München auf einem wissenschaftlichen Symposium einen Vortrag über „Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie“ mit folgendem markanten Satz beendet: „Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.“⁵

¹ Dieser Beitrag wurde unter dem gleichlautenden Titel erstmals veröffentlicht in: Hermann Düringer (Hg.), *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?* (Arnoldshainer Texte, Band 125), Frankfurt am Main 2004, 59–77. Er geht auf einen Vortrag in München und Arnoldsheim zurück. Für die Veröffentlichung in der ThPQ wurde er leicht adaptiert.

² Zitiert bei Hans-Gerd Janßen, Streitfall Monotheismus. Einführung in das Thema, in Jürgen Manemann, *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie 4 [2002]), Münster 2003, 20–27, 20.

³ Als Überblick vgl. Jürgen Manemann, „Götterdämmerung. Politischer Antimonotheismus in Wendezeiten“, in: *Monotheismus* (s. Anm. 2), 28–49. Dort die Belege.

⁴ „Ich vertraue. Quer feldein“, *Neue Zürcher Zeitung* vom 10./11. 10. 1998.

⁵ Jan Assmann, *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: Eckart Otto (Hg.), *Mose: Ägypten und das Alte Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 189), Stuttgart 2000, 121–139, 139. Wörtlich identisch: Ders., *Monotheismus*, in: Jürgen Manemann (Hg.), *Mono-*

Ich empfinde diesen Satz in sich selbst als verbale Gewalttätigkeit. Aber lassen wir ihn einfach als Ausgangspunkt stehen. Er repräsentiert vieles, was heute in der Luft liegt.

Im Rahmen dieses Beitrags ist mein Thema streng eingegrenzt auf das alte Israel. Noch genauer: auf das Alte Testament. Dieser Teilbereich hat allerdings einen besonderen Stellenwert. Denn hier fängt die Geschichte der sogenannten Monotheismen an.

Das Wort „Monotheismus“ wurde erst im 17. Jahrhundert geschaffen.⁶ Es ist keine Selbstcharakterisierung einer der so klassifizierten Religionen. In dem Wort steckt ein ganzes Stück Verachtung und Verkennung der nichtmonotheistischen Religionen, die man dann logischerweise als „polytheistisch“ bezeichnete. Auch das ist nirgends deren Selbstbezeichnung. Beide Wörter haben sich längst als ungeeignet erwiesen. Der *eine* Gott der Monotheismen kann je nach seinem Verhältnis zur Welt noch einmal sehr verschieden erfahren werden.⁷ In den Polytheismen spielt

gegen den ersten Anschein die Erfahrung der *Einheit des Göttlichen* oft eine große Rolle. Der Begriff „Monotheismus“ ist ein typisches Kind rationalistischen Denkens. In der augenblicklichen Diskussion ist er aber anscheinend deshalb so nützlich, weil er sich mit seinem simplen Götterzahlensystem unmittelbar mit dem Gedanken von „wahr und falsch“ verbindet,⁸ wobei dieser wiederum sehr leicht als Fahnenstange der Intoleranz verklagt werden kann und Intoleranz natürlich mit „Gewalt“ gleichzusetzen ist.⁹ Die Wortwahl ist gezielt. Mit dem so geschaffenen Assoziationsfeld ist die eigene These fast schon bewiesen.

Fragt man konkret, an welche Religionen denn gedacht ist, dann wird sofort deutlich: Nur drei sind gemeint, nämlich Judentum, Christentum und Islam. Sie gelten als die Religionen der Gewalt.¹⁰

Nun gäbe es durchaus eine andere gemeinsame Bezeichnung für diese drei Religionen. Sie würde nicht das zum Gewaltvorwurf führende Assoziationsfeld erwecken. Alle drei hängen nämlich his-

theismus (s. Anm. 2), 122–132, 132. Als Hauptveröffentlichungen von Assmann zum Thema vgl.: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus* (Edition Akzente), München 2003.

⁶ Vgl. *Wilhelm Schmidt*, „Naissance des Polythéismes“ (1624–1757), in: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 59 (1985), 77–90.

⁷ Vgl. *Norbert Lohfink*, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, in: *Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament*, Freiburg 1977, 127–144.

⁸ *Assmann*, *Monotheismus und Ikonoklasmus* (s. Anm. 5), 137: „Mit diesem neuen Religionstyp zieht die Unterscheidung von wahr und falsch in die Religionsgeschichte ein.“

⁹ Jan Assmann hat in seinem neuesten Buch (*Die mosaische Unterscheidung*, s. Anm. 5), wo er seine Thesen gegen die vielfachen Einwände, die er erfuhr, verteidigend differenziert, eine durchaus sachgemäße Definition von Toleranz und Intoleranz gegeben (ebd. 31f) – doch er hat daraus nicht die Folgerung gezogen, sonst in seinem Buch die beiden Wörter entsprechend dieser Definition zu gebrauchen.

¹⁰ *Assmann*, *Monotheismus und Ikonoklasmus* (s. Anm. 5), 138, macht eine interessante Einschränkung: Er nimmt das Judentum aus. Von den auf der gewalttätigen monotheistischen Semantik aufruhenden Religionen seien es „niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen [...], die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben“. Später hat er das jedoch dahin eingeschränkt, dass die Juden aus der Unterscheidung von Wahr und Falsch heraus zumindest gewalttätig in der Abgrenzung nach innen gewesen seien.

torisch zusammen. Alle drei sehen ihren Anfang bei dem von Gott gerufenen Menschen Abraham. Der Begriff „abrahamitische Religionen“ ist durchaus eingeführt. Es wäre objektiver, ihn zu gebrauchen.

Die abrahamitischen Religionen haben mit Israel begonnen. Das Alte Testament ist das älteste heilige Buch dieser Religionen. So hat die Frage nach Gewalt im alten Israel und im Alten Testament eine besondere Bedeutung.

Wie gesagt, die Diskussion läuft heutzutage unter dem Stichwort „Monotheismus“. Assmann hat, wohl weil er von Fachleuten genau bei dieser Kennzeichnung recht massiven Widerspruch erhalten hat, in seinem neuesten Buch einen anderen, von ihm ebenfalls schon eingeführten Ausdruck ins Zentrum geschoben: „Die mosaische Unterscheidung“ – er meint die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion.¹¹ Doch es geht ihm weiter um die Monotheismen, auch wenn sie vielleicht nur in seltenen „monotheistischen Momenten“ zur historischen Wirklichkeit wurden, wie er ebenfalls neuerdings meint.¹² So will auch ich mich daran halten, wohl wissend, wie unsachgemäß das ist. Wenn ich dabei streng im Bereich des Alten Testaments verbleibe, kann ich das Hauptinteresse Assmans, nämlich die spätere geschichtliche Entwicklung der Gedächtnisfigur „Mose“, der in ihr sich ergebenden „Mosaischen Unterscheidung“ und deren Bezug zur Gewalt natürlich kaum berühren. Nur ganz am Ende will ich kurz über das Alte Testament hinausblicken. Was ist also in diesem Rahmen, ganz im Blick auf das Alte Testament, genauer die Frage?

Alle Träume, dass es irgendwo eine Insel der Seligen gebe, wo Gewalt unbekannt sei, haben sich als trügerisch erwiesen. Gewalt zeigt sich überall, wo Menschen leben. Die Frage ist also höchstens, wo sie anwächst und maßlos wird, und ob *das* mit Monotheismus zusammenhängt. Dann wäre es unsere Aufgabe, festzustellen, wo in der Geschichte die Gewalt answoll und maßlos wurde, und anschließend zu klären, ob zur gleichen Zeit der Monotheismus aufkam oder dominierte. Das sind Faktenfragen. Zeigt sich ein solcher zeitlicher Zusammenhang, dann könnte man weiter fragen, ob auch ein ursächlicher Zusammenhang besteht. Das ganze wäre eine Aufgabe für den Historiker. Ihr stellt sich der erste Teil dieser Ausführungen.

1. Die historische Frage nach Monotheismus und Gewalt im alten Israel

Einen Historiker, der sich mit einem solchen Programm dem alten Israel zuwendet, kann nur die helle Verzweiflung packen. Vor allem angesichts der jüngsten Entwicklungen in der Erforschung der Geschichte Israels. Das gilt von der Geschichte von Israels Monotheismus ebenso wie von der Geschichte der Gewaltanfälligkeit in Israel. Potenziert gilt es von der Möglichkeit, beides aufeinander zu beziehen.

1.1 Zum Monotheismus

Seit langem wissen wir, dass es einen theoretischen Monotheismus frühestens in Spätschichten des Deuteronomiums

¹¹ Vgl. Assmann, *Mosaische Unterscheidung* (s. Anm. 5), 12f.

¹² Ebd. 50ff.

und bei Deuteronesaja gibt, also zur Zeit des babylonischen Exils.¹³ Selbst Deuteronesaja arbeitet noch mit Hilfe polytheistischer Vorstellungen. Die Götter werden aufgerufen, vor einer Art von kosmischem Gericht zu erscheinen. Sie kommen nicht. Also gibt es sie nicht.

Theoretischen Monotheismus kennt Israel nur in den letzten Jahrhunderten vor Christus. Davor waren die Dinge anders. Aus den vielen Göttern war nur ein einziger der Gott Israels. Nur er wurde verehrt. In diesem Sinne war er auch vor dem Monotheismus schon der *eine* Gott. Ein Vergleich macht vielleicht deutlich, was in der religiösen Erfahrung vor sich ging: Es gibt viele Frauen in der Welt. Aber wenn in einem jungen Mann die Liebe aufflammt, wird plötzlich eine einzige Frau zu seiner *Einen*. In ihr versammelt sich für ihn alles (vgl. Hld 6,8f). Um so etwas ging es in Israel. Nicht um Götter-Abzählübungen. So sind wir ratlos. Sollen wir unsere Frage nach der Gewalt auch schon an diese in einen polytheistischen Denkraum eingebettete Eingottverehrung stellen?

Doch weiter. Durch die erzählenden Bücher des Alten Testaments zieht sich die Nachricht, dass faktisch immer wieder andere Götter verehrt wurden. Israels Gesetze verbieten es. Die Geschichtsbücher erzählen, was wirklich war. Die Propheten reden dagegen an. Die Bibel betrachtet es als Glaubensabfall. Aber versteht man unter „Israel“ die ganze Bevölkerung, dann muss man fragen, ob das faktische Israel nicht zum großen Teil und lange Zeit hindurch sogar im normalen Sinn des Wortes polytheistisch gewesen sei.

Und noch einen Schritt weiter. Die Archäologie hat polytheistisch redende Zeug-

nisse ausgegraben – etwa Inschriften, die von „JHWH und seiner Aschera“ sprechen, also auch von einer göttlichen Gemahlin –, dazu Göttinnenfiguren, deren Fundorte so verteilt sind, dass viele Historiker sich fragen, ob die Verehrung anderer Götter in der Königszeit wirklich als Glaubensabfall galt oder nicht doch der Normalfall war. Hatte man nicht eher nebeneinander Familiengötter, Ortsgottheiten, und schließlich den *einen* Nationalgott? Das wäre als Ganzes nicht Monotheismus, sondern eine übliche Gestalt des Polytheismus. Natürlich hätte sich das Bild langsam verändert. Zur Zeit Jesu gab es so etwas nicht mehr. Ob diese Interpretation der Befunde zutrifft, ist umstritten. Ich selbst wäre eher zurückhaltend. Aber mit historischen Mitteln ist sie nicht ausschließbar.

Nun hatte das nachexilische Judentum, von einigen Makkabäerjahrzehnten abgesehen, nicht viel Gelegenheit, besonders gewalttätig aufzutreten. Die Frage nach der Gewalt müssen wir vor allem an die Königszeit stellen, als Israel und Juda selbständige Nationen waren. Sollte damals das Gewaltbarometer unproportioniert gestiegen sein, dann lässt sich das also keineswegs einfach daraus ableiten, dass die Religion monotheistisch gewesen wäre. Sie war es nicht. Doch selbst wenn: Nach den Elija-Legenden hat nicht nur der Prophet Elija die Propheten Baals und der Aschera töten lassen – vorher schon waren alle Propheten des Gottes Israels im Namen des Gottes Baal getötet worden, nur Elija war übriggeblieben (1 Kön 18–19). Gewalttätigkeit im Raum des Religiösen – ja. Ob historisch oder nur Legende – wir wissen es nicht richtig. Doch gewalttätiger Monotheismus im Gegenüber zu toleranz-

¹³ Zum Monotheismus in Israel vgl. Georg Braulik, „Monotheismus, III. Biblisch-theologisch, 1. Altes Testament“, in: LThK³, Bd. 7 (1998), 424–426 (Literatur).

beseeltem Polytheismus – mit Sicherheit nicht. Gewalt herrscht allseits in diesen Legenden.

1.2 Zur Gewalt

Und damit zur anderen Seite, zur Gewalt.¹⁴ Da gibt es ebenfalls Überraschungen. Ich nehme ein Beispiel, das immer wieder als Parafall für die Gewalttätigkeit Israels angeführt wird, die Vernichtung der ganzen Stadtbevölkerung nach der Eroberung eines Ortes. Daran, dass zur archaischen Kriegsführung die Ausrottung der Bevölkerung einer eroberten Stadt gehören konnte, und zwar als gelobte Opfergabe an die eigene Gottheit,¹⁵ besteht historisch kein Zweifel. Auch die Germanen kannten das. In der Bibel nennt man das Cherem.¹⁶ Die Übersetzungen sprechen meistens vom „Bann“, die Einheitsübersetzung sagt „Vernichtungsweihe“. Die Bibel erzählt vom Cherem vor allem bei der Eroberung des verheißenen Landes durch Mose und Josua (Deuteronomium 1–3 und Josua) – allerdings in Texten, die erst ein halbes Jahrtausend später redigiert wurden und deutlich so etwas wie Gegenpropaganda gegen die massive assyrische Terrordrohung darstellen.¹⁷ Was hier wichtig ist: Der Cherem war kein Spezifikum

Israels. Die Inschrift des Moabiterkönigs Mescha aus dem 9. Jahrhundert enthält die Notiz, dass Mescha die israelitische Stadt Nebo eroberte und die 7000 Menschen zählende Bevölkerung als Cherem für seinen Gott Aschtar-Kamosch ausrottete.¹⁸ Also auch wieder ein Typ von Gewalttätigkeit, den man einem breiteren Kulturbereich zuordnen muss, nicht spezifisch der Religion Israels, erst recht nicht einem in dieser Periode noch gar nicht existierenden „Monotheismus“.

Doch jetzt kommt es mir auf etwas anderes an: Für den Historiker ist eine zeitgenössische Inschrift, die man unter der Erde gefunden hat, eine viel zuverlässigere Quelle als eine Erzählung in einem biblischen Buch, die der literarischen Gattung nach lange nur als Sage umging, erst Jahrhunderte nach den Ereignissen niedergeschrieben und uns nur in noch späteren literarischen Darstellungen erhalten ist. Legt man diese Maßstäbe an, dann lässt sich über die Praxis des Cherem sagen: Während wir über die Vernichtungsweihe einer israelitischen Stadt durch einen Moabiterkönig im 9. Jahrhundert historische Sicherheit haben, besitzen wir über israelitischen Cherem an nichtisraelitischen Städten durch Israel bei Israels historisch durchaus zweifelhafter „Landeserobe-

¹⁴ Als Verzeichnis bibelwissenschaftlicher Literatur bis 1983 vgl. *Norbert Lohfink*, Literaturverzeichnis, Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (Hg. v. *Norbert Lohfink* [Quaestiones Disputatae 96], Freiburg 1983).

¹⁵ Zum ursprünglichen Opfercharakter des Cherem vgl. neuerdings vor allem *Susan Niditch*, War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence, New York 1993.

¹⁶ Vgl. hierzu *Norbert Lohfink*, Art. *hrm* (ThWAT III), 192–213.

¹⁷ Vgl. *Norbert Lohfink*, Krieg und Staat im alten Israel (Beiträge zur Friedensethik 14; Barsbüttel: Institut für Theologie und Frieden, 1992), 14–17; *ders.*, Landerobertung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, Jahrbuch für biblische Theologie 12 (1997), 3–24. Ferner *Georg Braulik*, Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheissungsland: Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, in: *J. Lust/M. Ver-venne* (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomical Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans (BETHL 133); Leuven 1997, 3–38.

¹⁸ Mescha-Inschrift, Z. 17.

nung¹⁹ zwar eine Reihe von biblischen Aussagen, doch praktisch gibt es bei jeder von ihnen diesen oder jenen Grund, an der Historizität zu zweifeln.¹⁹ Das heißt nicht, dass Israel in früher Zeit nicht *auch* den Cherem praktiziert hätte. Wieso gäbe es sonst solche Erinnerungen? Wieso hätte die Vorstellung sonst bis in späte Prophetentexte noch literarischen Schatten geworfen? Aber irgendetwas Präzises kann der Historiker dazu nicht sagen. Wie kann man jedoch angesichts einer solchen Erkenntnislage die These aufstellen, zu einer bestimmten Zeit habe die Gewaltbereitschaft zu- oder abgenommen? Doch das wäre die Voraussetzung für eine Behauptung, der in Israel entstandene Monotheismus habe mehr Gewalttätigkeit produziert als jeder Polytheismus.

Außerdem kommt noch etwas anderes erschwerend hinzu. Es ist die *Verdrängung* der Gewalt. Vor allem René Girard hat gezeigt, in welchem Ausmaß zumindest die archaischen Kulturen es verstanden, über die Gewalt den Schleier des Schweigens zu legen oder die bitteren Fakten nur ganz verändert und verschönt indirekt, vor allem in Mythen, zur Sprache zu bringen.²⁰

Um das ein wenig zu differenzieren: Ich würde für unseren Bereich drei Möglichkeiten des Redens über die Gewalt unterscheiden. Die *eine*, normale, ist eben die Verdrängung. Daher erfahren wir aus der antiken Literatur so wenig von der Gewalt,

so mächtig und kontaminös sie in der Antike auch war. Doch es gab auch das *Gegenteil*: dass man sich der Gewalt brüstete. Das war eine großimperiale Technik. Mit Terrorpropaganda demoralisierte man die Nachbarvölker. Das tat vor allem das neuassyrische Großreich mit seinen erschreckenden Königsinschriften und Palastreliefs. Es hat sich den unterworfenen Völkern und denen, die man noch unterwerfen wollte, als möglichst gewalttätig präsentiert – oft bis zur Verdeckung der wesentlich behutsameren wirklichen politischen Praxis.²¹ Eine *dritte* Möglichkeit ist die, welche ich in den Schriften Israels zu finden glaube. In ihnen wird eine Gesellschaft sensibel für die Gewalt. Sie nimmt die Wirklichkeit allmählich neu wahr und spricht anders darüber.

Das ist der Anfang einer Auseinandersetzung mit der Gewalt, ein Gegenspiel zu der bisherigen Technik, sie zu verdrängen oder auf Sündenböcke zu projizieren, oder zu der anderen, die Drohung mit der Gewalt als politisches Mittel einzusetzen. Die Aufdeckung der Gewaltvorgänge und Gewaltstrukturen bewirkt nun aber, dass die Schriften Israels mehr als alle anderen literarischen Werke der damaligen Welt von Tod und Blut erfüllt sind. Da auch uns heute – trotz aller Änderungen, die inzwischen in unserer gesellschaftlichen Wahrnehmung stattgefunden haben – in unserer Tiefe durchaus noch die alten gewaltverdeckenden Mechanismen steuern, kön-

¹⁹ Neben diesen Befund könnte man noch einen anderen stellen: Für die beginnende Eisenzeit, in der eine gewaltsame Landeseroberung Israels anzusetzen wäre, haben sich bei Ausgrabungen bisher noch keinerlei „kanaanäische“ Spuren von Massenmorden gezeigt. Wohl aber fand sich am Westhang des Tells der von den (polytheistischen) Assyriern zur Zeit Hiskias eroberten und zerstörten jüdischen Stadt Lakisch ein Massengrab, in dem etwa 1500 bei der Eroberung getötete jüdische Einwohner der Stadt verscharrt waren.

²⁰ So schon in seinem grundlegenden Werk: René Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

²¹ Für Überblick und Literatur vgl. Eckart Otto, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne* (Theologie und Frieden 18), Stuttgart 1999, 37–75.

nen wir gerade dort, wo die Gewalt zum ersten Mal in der Geschichte wirklich aufgedeckt wird, den irrigen Eindruck gewinnen, es handle sich um eine besonders gewaltbesessene Religion.

All das muss der Historiker im Hinterkopf haben, wenn er beim alten Israel nach einem besonderen Zusammenhang zwischen einem Höhepunkt der Gewaltgeschichte und dem Aufkommen des Monotheismus sucht. Er wird keine Antwort finden. Nichts spricht in der Geschichte Israels positiv für einen besonderen Zusammenhang zwischen dem Aufkommen des Monotheismus und einer sich steigernden Neigung zur Gewalt.

Wenn man dennoch etwas zu sagen versucht, kommt eher das Gegenteil heraus. Der alte Orient war voll von Gewalt. Israel, eines dieser kleinen Völker auf der schmalen Brücke zwischen dem Koloss Ägypten und den Machtblöcken Mesopotamiens, war fast immer bei den Opfern, nicht bei den Tätern. Seine Städte wurden immer wieder zerstört, seine Menschen erschlagen, ausgepeitscht, enthäutet, gepfählt, deportiert, als Sklaven verkauft. Das Volk wurde ausgepresst mit harten Steuern und Tributen. Wenn es wahr ist, dass die Gewalt nur den Opfern ansichtig werden kann, nicht den Tätern, dann brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn genau in der Bibel Israels die Gewalt zum zentralen Thema wurde. Aber nicht, weil Israel gewalttätiger gewesen wäre als andere Völker.

Man muss dabei nichts von dem beschönigen, was auch in Israel an Gewalttat

geschah. Israel ist erst in einem langen Prozess zur Erkenntnis der Gewalt gekommen, und es ist auch immer wieder in die Welt der Gewalt zurückgefallen. Vor allem Ägypten und Assur mit ihren Weltherrschafts-Ideologien haben es immer wieder verblendet. Doch deren Ideologien waren polytheistisch fundiert. Jan Assmann präsentiert uns Ägypten geradezu als den Musterfall des Polytheismus, dessen Aufgipfelung er dann Kosmotheismus nennt.²² Der neue Versuch des finnischen Assyriologen Simo Parpola, in der assyrischen Reichsreligion eine nur polytheistisch verbräunte frühe Form der Gnosis zu sehen, hat bei seinen Fachkollegen nur ungläubiges Kopfschütteln hervorgerufen.²³ In dem Maß, wie das Verhältnis Israels zu seinem Gott die Gestalt des Monotheismus annimmt, wächst dort eher auch eine neue Sicht der menschlichen Gewalt.

1.3 Von der Faktenfrage zur „kanonischen“ Frage

Was bleibt uns, wenn bei der Frage nach Monotheismus und Gewalt, so wie sie heute gestellt zu werden pflegt, zumindest für das alte Israel die erwartete Antwort ausbleiben will? Kann man dann vielleicht auf einer anderen Ebene weiterfragen, wo man sich nicht im Dschungel der historischen Ungewissheiten verlieren muss? Assmann schlägt ja einen anderen Historiker-Weg ein: Er lässt die historischen Fragen der biblischen Zeit offen und fragt nach der späteren Wirkungsgeschichte. Das ist nicht falsch, ist sogar not-

²² Vgl. vor allem auch Jan Assmann, Moses (s. o. Anm. 5). Dazu Klaus Koch, Monotheismus als Sündenbock?, in: ThLZ 124 (1999), 873–884.

²³ Simo Parpola, Assyrian Prophecies (State Archives of Assyria 9), Helsinki 1997, XVIII–XLIV; vgl. Manfred Weippert, „König, fürchte dich nicht!“ Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr., in: Orientalia 71 (2002), 1–54. Dort 4, Anm. 18, Liste älterer Veröffentlichungen von Parpola zum Thema.

wendig. Ich bin auch der Meinung, dass noch weiter gefragt werden kann. Ja, die eigentlichen Fragen, die dann auch die Widerlager zur Wirkungsgeschichte erst bilden können, stehen noch aus.

Alle drei „monotheistischen“ Religionen sind „Buchreligionen“. Gerade Jan Assmann hat uns die Bedeutung des Schriftenkanons in diesen Religionen neu erschlossen.²⁴ Im alten Israel hatte der Kanon der heiligen Bücher, unser „Altes Testament“, natürlich erst am Ende des Geschichtsraums, den wir jetzt befragen, seine endgültige Gestalt, und er war da erst als solcher anerkannt. Aber seitdem ist das Alte Testament der Text, durch den sich die Identität des Judentums bestimmt – natürlich zusammen mit der mündlichen Tora, die es schützend umgibt. Als der erste Teil der christlichen Bibel hat das Alte Testament für das Christentum eine analoge Funktion, hier natürlich in der Zweieinheit mit dem Neuen Testament. Wenn wir herausfinden, wie das kanonische Alte Testament als literarisches Aussagesystem sich zur Gewalt stellt – unabhängig von allem, was historisch vorausliegt und literarisch noch durchschimmert –, dann sind wir mit unserer Frage vielleicht eher bei der richtigen Adresse.

So zu fragen, hat auch einen anderen Vorteil: Wir dürfen ja selbst im Fall einer

grundsätzlichen Ablehnung der Gewalt durch die Bibel niemals ausschließen, dass innerhalb des Judentums oder innerhalb des Christentums die Gewalt im Lauf der Geschichte neu emporgetaucht ist – bei Einzelnen, bei Gruppen, vielleicht bei allem, was in einer bestimmten Epoche öffentlich als Judentum oder Christentum auftritt. Sie ist es, und zwar mit geschichtlicher Wucht. Aber das muss dann von einer Buchreligion, die gegen die Gewalt ist, als Abfall vom eigenen Wesen beurteilt werden. Es ist Sünde, und Judentum wie Christentum kennen ja durchaus die Umkehr und die Rückkehr zum Ursprung. In einem solchen Falle kann man im Namen Gottes auftretende Gewalt nicht der Religion, sondern nur ihren schlechten Vertretern anlasten. Die Verdächtigung, mit der wir uns auseinandersetzen, geht aber nicht auf Vertreter des Monotheismus, sondern auf die monotheistischen Religionen selbst in ihrem inneren Ansatz. Da ist im Falle Israels also der Kanon seiner heiligen Bücher zweifellos der rechte Adressat für unsere Anfrage.

Allerdings ist eines zu beachten. Man muss heilige Bücher so lesen, wie sie in ihrer Rezeptionsgemeinschaft selbst gelesen wurden und werden. Das Alte Testament, einmal zum Kanon geworden, ist deshalb als Einheit zu lesen.²⁵ Seine Bücher

²⁴ Vgl. zuletzt Jan Assmann, Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt (Münstersche Theologische Vorträge 1), Münster 1999.

²⁵ Ich betone diesen Aspekt der „kanonischen“ Lektüre des Alten Testaments, weil man es natürlich auch anders lesen kann, selbst wenn man nicht historisch-kritisch nach dem geschichtlichen Gehalt oder ältesten Textstadien fragt. Man kann die einzelnen Bücher für sich nehmen, ja man kann sie sogar je einzeln als eine Art Raritätensammlung behandeln, aus der man sich ohne Beachtung des Kontexts einzelne Geschichten oder Texte herausgreift. Das geschieht, wenn man genau zusieht, überall da, wo man sich zur Legitimierung eigener Gewalttätigkeit oder zur Anklage der monotheistischen Religionen wegen ihrer Gewalttätigkeit auf isolierte Einzeltexte beruft. Das gilt auch weithin von der Benutzung des Alten Testaments durch Assmann – zu Recht, wenn er nur die oft angewendete Methode des Bibelgebrauchs in der Gedächtnisgeschichte schildert, in Fällen eigener Argumentation vielleicht oft eher zu Unrecht.

selbst stammen aus verschiedenen Epochen und spiegeln verschiedene Weltansichten. Als Teile des Kanons wachsen sie jedoch zur Einheit zusammen, treten ins Gespräch miteinander und stimmen sich in ihren Aussagen aufeinander ab. Einer solchen Art von Lektüre des Alten Testaments möchte ich mich nun also im zweiten Teil meiner Ausführungen zuwenden.²⁶

Auf dieser kanonischen Ebene ist Israels Religion schlicht „monotheistisch“. Selbst die vielen Texte, die noch aus einem polytheistischen Koordinatensystem stammen, tragen auf ihre Weise zur sich durchziehenden monotheistischen Gesamtaussage bei. Die Frage ist also nur, wie dieser eindeutig monotheistische Schriftenkanon sich zur Gewalt stellt.

2. Der alttestamentliche Kanon und die Gewalt

Natürlich kann ich nur gerade einiges andeuten. Ich möchte deshalb darauf hinweisen, dass es katholischerseits eine neue, auch für Nichtexegeten gut lesbare kirchliche Äußerung zur Gewaltproblematik in der Bibel gibt, es ist der erste, biblische Teil des Bischofsworts „Gerechter Friede“ der Deutschen Bischofskonferenz vom 27. September 2000.²⁷ Die deutschen Bischöfe ha-

ben hier die Fragen von Krieg und Frieden in der Bibel bewusst unter die Fragestellung „Bibel und Gewalt“ gebracht. Ich hätte an dieser Darstellung nur bei einzelnen Punkten kleine exegetische Korrekturen anzubringen.²⁸ Deshalb folge ich jetzt im wesentlichen diesen Ausführungen.

2.1 Bändigung der Gewalt durch legitime Gewalt

Entscheidende ganzmenschheitliche Aussagen zur Gewalt finden sich in der biblischen Urgeschichte. Die Landschaft dieser Urgeschichte ist gekennzeichnet vom menschlichen Drang zur Gewalttätigkeit. Er bildet ihr Hauptproblem. Halten wir dabei fest: Urgeschichte stellt in Bildern vom Anfang das dar, was immer und überall der Fall ist.

Neben dem Misstrauen gegen Gott (Genesis 3) hat die menschliche Ursünde am Anfang der Genesis einen zweiten Aspekt: die Zerstörung der zwischenmenschlichen Harmonie. Kain ermordet aus Rivalität seinen Bruder Abel (Genesis 4). Das Urmodell der zwischenmenschlichen Sünde ist also die Gewalttat. Das Paradies war in Eden („Wonne“); Kain zieht ins Land Nod („Unstete“): Ort und Gegenort. So ändert Gewalt von Anfang an die Wirklichkeit.

²⁶ Zu meiner Auffassung der Differenz von historischer und theologischer Lektüre des Alten Testaments vgl. Norbert Lohfink, *Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie?* 44 Thesen, in: Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (Quaestiones Disputatae 185)*, Freiburg 2001, 13–47. Die „theologische Lektüre“ ist insofern natürlich auch wieder „historisch“, als sie das Textverständnis einer bestimmten Zeit rekonstruiert.

²⁷ Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede* (Hirtenschreiben, Erklärungen Nr. 66). Als Broschüre kostenlos erhältlich beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn. Download vom Internet ist möglich unter http://dbk.de/schriften/fs_schriften.html.

²⁸ Vgl. Norbert Lohfink, *Gewalt und Friede in der Bibel. Hinführung zum Schreiben der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“*, in: Johannes Frühwald-König u. a. (Hg.), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte. Festschrift für Georg Schmuttermayr*. Regensburg 2001, 75–87.

Doch selbst in der Unstete soll es noch Sicherheit geben. Gott versieht Kain mit einem Mal. Es schützt ihn, indem es Rache androht. Rache ist selbst wieder Gewaltanwendung. Sie erscheint hier aber positiv. Das war sie auch gesellschaftsgeschichtlich, bevor die Mordahndung auf Gerichte verlagert wurde. Die Blutrache ist eine vorstaatliche Rechtsinstitution. Wer sie ausübt und wie sie bemessen wird, liegt in frühen Gesellschaften genau fest. Sie hat vor allem präventive Funktion. Da sie dem Gewalttäter droht, verhütet sie chaotische Ausbrüche eigenmächtiger Gewalt.

So ergibt sich urgeschichtlich ein Raum latent vorhandener, doch notdürftig durch erste Formen des Rechts gebändigter Gewalt. In ihm lässt die Bibel die menschliche Kultur entstehen. Kain und seine Nachkommen bauen die erste Stadt, organisieren die Viehzucht, erfinden die Musik und beginnen mit der Metallverarbeitung. Das will besagen: Der Mensch entwickelt die Kultur in Verbindung mit dem Urelement des Rechts, der Racheandrohung für den Mord. Die Kultur muss helfen bei der Bändigung der Gewalt, dem menschlichen Hauptproblem. Nichts an der menschlichen Entwicklung kommt daher in Unschuld auf uns zu: weder die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in der funktionalen Vielfalt einer Stadt noch die Tierzucht noch die Kunst noch die Industrie. Alles bindet und besänftigt den Drang nach Gewalt. Doch alles bleibt ambivalent. Es kann die Gewalt auch steigern. Dann muss die Gegengewalt ebenso gesteigert werden. Schon in der sechsten Menschheitsgeneration rühmt sich Lamech in einem Prahlhied, er werde, wenn man ihn tötet, siebenundsiebzigfach gerächt werden (Gen 4,24). So verkommt die urtümlichste gewaltverhütende Rechtsinstitution wieder in Schnelle.

Die Frage wird erzählerisch ein zweites Mal abgehandelt am Höhepunkt der Urgeschichte, bei der Sintflut. Da heißt es sofort am Anfang:

Die Erde war in Gottes Augen verdorben, sie war voller Gewalttat. Gott sah sich die Erde an: Sie war verdorben; denn alle Wesen aus Fleisch auf der Erde lebten verdorben. Da sprach Gott zu Noach: „Ich sehe, das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Nun will ich sie zugleich mit der Erde verderben“ (Gen 6,11–13).

In Israels Umwelt hatten auch andere Völker Sintfluterzählungen – Spiegelungen unserer Urangst vor der letzten Gefährdung der Welt. Aber nur die Bibel begründet die Flut mit der geschöpflichen Gewalttätigkeit. Der Hang zur Gewalt stellt nicht nur das menschliche Zusammenleben in Frage, er gefährdet die Schöpfung als Ganze. Vielleicht können wir das heute erst voll begreifen.

Doch das Entscheidende an der Sintfluterzählung ist die Rettung des gerechten Noach und der neue Anfang, den Gott mit ihm macht. Die nach der Flut von Gott gestiftete Weltordnung ist nicht mit der ersten identisch. Gott begnügt sich in der nach den Gesetzen des Erzählens im Nacheinander entfalteten Wesensbeschreibung der geschaffenen Wirklichkeit jetzt gewissermaßen mit einer zweitbesten Welt, in die er die Gewalt in einem begrenzten Ausmaß einbaut. Wir müssen das als den Preis der Freiheit sehen. Alles ist auf den Punkt gebracht in den Anordnungen Gottes nach der Flut. Gott gibt den Menschen, die aus der Arche kommen, neue Weisungen für ihr Leben (Gen 9,2–6). Die Bibel hatte ihr Ideal der Gewaltlosigkeit in der Schöpfungsgeschichte dadurch ausgedrückt, dass Menschen wie Tiere nur von pflanz-

licher Nahrung leben sollten. Auch beim fundamentalsten animalischen Akt, der Nahrungsaufnahme, sollte es keinerlei Gewalt geben (Gen 1,29f). Das ändert Gott nun für die zweite Menschheit. Neben den Pflanzen bestimmt er dem Menschen auch die Tiere zur Nahrung. Das impliziert eine Art Kriegszustand zwischen Mensch und Tier. Doch das Leben des Menschen wird sanktioniert. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen werden, weil der Mensch als Bild Gottes geschaffen ist (Gen 9,6).

Hier berühren sich Sintfluterzählung und Kaingeschichte. Gott erfindet die Androhung von Sanktionen durch rechtlich geordnete Gewalt, um die Gewalttat gegen den Mitmenschen zu verhindern. Unsere Schöpfung, wie sie ist – nicht die, die Gott eigentlich möchte –, kennt also Gewalttat, doch fordert Gott von den Menschen, diese nach Möglichkeit durch

rechtliche Sanktionen zu verhindern. Die spätere jüdische Tradition hat aus diesem Text das wichtigste der allen Menschen geltenden, sogenannten noachitischen Gebote geschöpft: die Verpflichtung, ein geordnetes Rechtswesen einzurichten. Das ist hier in der Tat impliziert – wobei noch die verschiedensten Gestalten menschlichen Gemeinwesens denkbar sind. Die „legitime Gewalt“ in menschlichen Gesellschaften ist also biblisch fundiert, ja gefordert. Das gilt auch von der wichtigsten Gesellschaftsform unserer heutigen Welt, dem „Staat“, und ebenso von dem, was heute neu als ebenfalls gewaltbewehrte und damit gewaltabwehrende institutionalisierte Staatengemeinschaft ächzend entsteht.

Diese Aussagen der biblischen Urgeschichte sind von Trauer durchweht. Aber sie beanspruchen Geltung. Um die Gewalt zu bändigen, ist leider Gewalt vonnöten.

Andreas Michel

Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament

Kinder sind im Alten Testament vielfach Opfer von Gewalt, die von Gott als Täter oder Promotor ausgeht. Andreas Michel beleuchtet den Zusammenhang von Gott, Gewalt und Kindern bezüglich der Themenbereiche »Kinder zerschlagen« (Psalm 137), »Kinder essen« (die Kinder-Kannibalismus-Texte) und »Kinder opfern« (Genesis 22) kritisch und plädiert für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Abgründigkeit des biblischen Gottes.

2003. X, 395 Seiten
(Forschungen zum
Alten Testament 37).
ISBN 3-16-148155-0
Leinen € 79,-



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Erst innerhalb dieses gewaltabgestützten Geschichtsraums entwickelt die Bibel nun ihre eigentliche Botschaft. Sie zielt auf eine radikalere Überwindung der Gewalt.

2.2 Ein gewaltfreies Gegen-Volk

Im Sintfluthelden Noach hatte Gott sich einen gerechten Menschen aus der dem Untergang zutorkelnden Menschheit herausgegriffen, um die Geschichte mit ihm neu anzufangen. In diesem Stil handelt er weiter. Mit Abraham wählt er sich wiederum einen einzelnen, in ihm natürlich eine ganze Familie, schließlich ein Volk, um innerhalb der allgemeinen Geschichte eine neue, besondere Geschichte zu beginnen (Gen 12,1–3). Er schafft sich eine Art Gegengesellschaft inmitten der gewaltverhafteten Weltgesellschaft.

Der Sinn der Geschichte des auserwählten Volkes Israel ist nicht das Glück dieses Volkes allein. Er ist vom Endziel her menscheitsumfassend-universal. Einer solchen trotz partikularer Erwählung universal bleibenden Geschichtskonzeption entspricht der berühmte Text über die Endzeit, der in den vergangenen Jahrzehnten zu einem Leittext der Friedensbewegungen geworden ist: der Text von den Schwertern, die zu Pflugscharen umgeschmiedet werden. Er steht zweimal im Alten Testament, bei den Propheten Jesaja und Micha. Voraus gehen in beiden Büchern Texte, die Israel anklagen, versagt zu haben und Gottes Ordnung nicht zu leben. Deshalb wird Israels hohe Stadt, Jerusalem, untergehen. Doch als Gegenbild zu dieser nahen Zukunft schieben beide Prophetenbücher einen Blick in die ferne Zukunft ein. Gott hat sie schon vor Augen. Da steht dann

*der Berg mit dem Haus des Herrn fest-
gegründet als höchster der Berge. Er
überragt alle Hügel.*

*Zu ihm strömen die Völker. Viele Na-
tionen machen sich auf den Weg.*

*Sie sagen: „Kommt, wir ziehen hinauf
zum Berg des Herrn und zum Haus des
Gottes Jakobs.*

*Er zeige uns seine Wege, auf seinen
Pfaden wollen wir gehen.“*

*Denn vom Zion kommt die Weisung,
aus Jerusalem kommt das Wort des
Herrn.*

*Er spricht Recht im Streit vieler Völker,
er weist mächtige Nationen zurecht bis
in die Ferne.*

*Dann schmieden sie Pflugscharen aus
ihren Schwertern und Winzermesser
aus ihren Lanzen.*

*Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk
gegen Volk, und übt nicht mehr für
den Krieg.*

*Jeder sitzt unter seinem Weinstock und
unter seinem Feigenbaum, und nie-
mand schreckt ihn auf. (Mi 4,1–4, vgl.
Jes 2,2–4)*

Der Zionsberg überragt also einst alle anderen Erhebungen der Welt. Alle Völker werden ihm gegenüber zu Hügeln. Das heißt im Zusammenhang, dass die Bewohner des Zion jetzt als gerecht-friedvolle Gesellschaft alle zerstrittenen Völker der Welt überragen. So faszinieren sie die Völker. Fasziniert setzen diese sich in Bewegung zum Volk des Friedens, zu dem dort Weisung erteilenden Gott, und lernen den Frieden. Alles geschieht in Freiheit, es gibt keinen Zwang. Gottes Sieg über die Gewalt läuft also über die Verwandlung eines Volkes.

Hier zeigt sich vor allem einmal, wie schwachbrüstig die Charakterisierung der alttestamentlichen Religion als Monotheismus ist. Sie ist viel zu sehr nur im Blick auf die Gottheit formuliert. Natürlich kennt das kanonische Alte Testament nur

einen einzigen Gott, nicht viele Götter. Insofern ist es monotheistisch. Aber warum es in Wirklichkeit geht, ist etwas anderes: dass Gott sich in der Geschichte ein Volk schafft, durch das es ihm gelingt, in der Welt die Gewalt zu beenden. Und zwar nicht durch wiederum gewaltsame Missionierung, sondern durch die Faszination der Gesellschaftsgestalt dieses Volkes. Nur von dieser Grundkonzeption her ist die älteste der abrahamitischen Religionen sachgemäß definiert, nicht von einer Aussage über die Zahl göttlicher Wesen. Mag in diesem Zusammenhang überhaupt erst eine „mosaische Unterscheidung“ von wahrer und falscher Religion ins menschliche Denken eingeführt worden sein – im alttestamentlichen Geschichtsentwurf folgt daraus keineswegs, dass der wahre Glaube gewaltsam durchgesetzt werden müsse, ja nicht einmal, dass das überhaupt denkbar wäre. Was hier spielen soll, ist faszinierende Attraktivität, und was sich durchsetzen soll, ist der Frieden.

Natürlich ist das nach dem Alten Testament die letzte, noch ausstehende Phase der Geschichte der Gewalt und der Gewaltlosigkeit. Es ist nicht der Weg dahin. Das Alte Testament in der Fülle seiner Texte ist nun das höchstkomplizierte Zeugnis des für Israel selbst nötigen Weges aus der Gewalt.

2.3 Der Israel gezeigte Weg aus der Gewalt

Hier wäre nun fast das ganze Alte Testament durchzukommentieren. Doch gerade hier muss ich mich leider nur noch mit einigen Stichworten begnügen. Auf jeden Fall schildert das Alte Testament nicht nur die definitive Sicht, die es dann als Ganzes determiniert, sondern es bezeugt den Weg. Israel war am Anfang des

Wegs durchaus auch selbst eine Welt der Gewalt – der legitimen, aber genau so der über die Ufer tretenden. Doch das war, wie überall, so auch in Israel, verschleiert und verdrängt. So musste dieses Volk zuerst einmal der Allgegenwart der Gewalt in seiner Welt und Umwelt ansichtig werden. Ich habe das schon erwähnt und darauf hingewiesen, dass gerade die Fülle der geschilderten Gewalttaten zeigt, wie hier die verhüllenden Schleier vor der Gewalt hinweggezogen werden.

Ein zweiter Schritt auf dem Weg ist die Denunzierung der Gewalt. Sie wird angeklagt. Das taten vor allem die Propheten. Man kann die Gewalt nur Sünde nennen, wenn man zugleich die Gerechtigkeit zeichnet. Es ist das Bild einer Gerechtigkeit, die das Erbarmen mit den Schwachen umgreift. Das Bild wird in der Tora ebenso entworfen wie bei den Propheten. Charakteristisch ist, dass gegenüber der Durchsetzung des Rechts immer wieder die Veröhnung ins Licht gerückt wird.

Doch entscheidend ist der dritte Schritt. Es ist die langsam wachsende Einsicht, dass es besser ist, Opfer zu sein als gewalttätiger Sieger. Sie hebt an in den Klageliedern des Psalters. Sie wird erzählerisch entfaltet in den Geschichten vom gewaltsamen Geschick der Propheten. Sie kulminiert im 4. Gottesknechtslied bei Deuterocesaja (Jes 52,13–53,12). Die frühe Christenheit hat diesen Text messianisch verstanden. Ursprünglich oder zumindest zwischenzeitlich sah man in dessen „Gottesknecht“ eine Personifizierung des Volkes Israel. Beide Deutungen sind richtig, und sie sind miteinander vereinbar. Auf jeden Fall wehrt sich dieser Knecht Gottes nicht mehr gegen die Gewalt. Er wird vernichtet, aber in seinem Tod wird er von Gott gerettet und zum Zentrum des Heils für die Völker.

Hier breche ich ab. Wir sind an dem Punkt, wo Jesu Bergpredigt und wo dann im Neuen Testament die Deutung des Todes Jesu ansetzt. Bändigt die Urgeschichte die menschliche Gewalt durch legitim geregelte Gegengewalt, so überwindet schon das Alte Testament diesen göttlich eingesetzten, aber letztlich doch niemals funktionierenden Balanceakt durch die Vision

Weiterführende Literatur:

N. Lohfink (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96), Freiburg 1983.

Ders., *Krieg und Staat im alten Israel* (Beiträge zur Friedensethik 14), Barsbüttel 1992.

Ders., *Gewalt/Gewaltlosigkeit*, in: *NBL* Bd. 1, 831–835.

Ders., *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg/Neukirchen-Vluyn 1985.

Ders., *Länderoberung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch*, in: *JBTh* 12 (1997) 3–24.

einer gewaltlosen Gesellschaft, der sich am Ende der Zeit alle Völker der Welt zugesellen. Diese Gesellschaft erscheint ihnen als Faszination. Doch der ganze Ernst der Vision zeigt sich beim Gottesknecht. Es geht nicht ohne die Bereitschaft, sich selbst der Gewalt auszusetzen, und nicht ohne den Glauben, dass Gott gerade dann sich durchsetzen wird.

Schlussbemerkung

Es ist also das Gegenteil dessen herausgekommen, was der Titel dieses Beitrags und die öffentliche Meinung heute insinuiert. Aber um nun das Tüpfelchen aufs „i“ zu bringen, will ich ganz am Ende doch noch eines hinzufügen – und das

weist in die nachbiblische Geschichte des biblischen Glaubens. Judentum und Christentum sind vielleicht doch sogar speziell gewaltvirulent. Nämlich gerade dadurch, dass sie diese Vision einer völligen Verwandlung unserer gewaltbestimmten Welt besitzen. Wer diese Vision einsaugt, aber nicht mit Jesu Bergpredigt und dem 4. Gottesknechtslied im Hirn und im Herzen, der ist natürlich unendlich leicht versucht, doch noch ein letztes Mal in der Geschichte (wie er meint) zur Gewalt zu greifen, um die Gewalt in der Welt zu beenden. Das ist die größte aller Perversionen. Aber sie ist wohl leider in der Geschichte der Monotheismen verbreiteter als man meint, und nicht minder in der Geschichte der aus den Monotheismen hervorgegangenen Atheismen. Sie alle haben die große Vision des endgültigen Friedens und Glücks. Aber das macht es umso schlimmer, wenn sie ihre Wege zur Gewalt greifen. Dieser Perversion müsste man in der Tat – um auf Jan Assmanns Formulierung, von der wir ausgingen, zurückzukommen – jeden Monotheismus entkleiden, wo immer er sie sich überwirft. Doch dem „Monotheismus“ des Alten Testaments ist sie keineswegs inhärent.

Der Autor: *Prof. em. N. Lohfink SJ*, geboren 1928, hat an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt, und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom Altes Testament gelehrt. Seine zahlreichen Veröffentlichungen betreffen praktisch alle Gebiete des Alten Testaments, seine Hauptarbeitsgebiete sind die Deuteronomische Literatur, das Buch Kohelet und die Psalmen. Zur Zeit arbeitet er zusammen mit Georg Braulik (Wien) an einem großen Kommentar zum Buch Deuteronomium, dem seine besondere Zuneigung gilt.

Bernhard Grom

Gott und Gewalt in religionspsychologischer Sicht

◆ Der Vorwurf, dass Religion Gewalt fördert, wird seit langem immer wieder stereotyp vorgetragen. Und tatsächlich spielt(e) Religion als eine Quelle von Gewalt in politischen und ethnischen Konflikten oder im aktuellen fundamentalistischen Islamismus eine wichtige Rolle. Und dennoch: Ist dieser Vorwurf in dieser pauschalen Form überhaupt haltbar? Trifft nicht eher das Gegenteil zu, dass Religion friedensstiftend und aggressionsmindernd wirkt? Wir haben den renommierten Religionspsychologen Bernhard Grom SJ gebeten, die Beziehung von Religion, Gottesbild und Gewalt aus psychologischer Sicht zu untersuchen. Sein Beitrag liefert eine deutliche Antwort, die allzu schnellen Schuldzuweisungen an die Adresse der Religion einen Riegel vorschiebt. (Redaktion)

Ob Nordirland- oder Nahost-Konflikt, Aktionen der Taliban oder der fast weltweit vernetzten Terror-Organisation Al Kaida – dass zwischen Religion und Gewalt ein Zusammenhang besteht, belegen die Nachrichten und Kommentare der Medien beinahe täglich. Doch welcher Art ist dieser Zusammenhang? Folgt man dem Philosophen Odo Marquard, so scheint man eine direkte Verbindung herstellen zu können: Monotheistische Religionen, so seine These, gefährden die Toleranz und neigen zu Totalitarismus, während der Polytheismus Gewaltenteilung, Pluralismus und Freiheit ermöglicht.¹ Ähnlich eng sieht der Ägyptologe Jan Assmann diese Beziehung, wenn er behauptet, jede Art

von Monotheismus betrachte ihre Wahrheit als universal gültig und sei darum unweigerlich mit Herabsetzung oder gar mit gewalttätiger Unterdrückung Andersdenkender verbunden, während ein Polytheismus bzw. ein Pluralismus, der auf die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in Sachen Religion und Lebensführung verzichtet, friedlicher sei als der Glaube an den einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet.²

Historiker und Politologen widersprechen dieser Annahme und zeigen, dass zwischen Gottesbegriff und Friedenswillen bzw. politischer Herrschaftsform kein zwingender Zusammenhang besteht.³ Das römische Imperium war polytheistisch und

¹ Odo Marquard, Lob des Polytheismus, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996, 154–173.

² Jan Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg 1993; ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

³ Vgl. Jürgen Manemann (Hg.), *Jahrbuch Politische Theologie*, Bd. 4: *Monotheismus*, Münster 2002; Thomas Assheuer, *Hinter dem Rücken des einen Gottes*, in: *ZEIT-Literatur*, Oktober 2003, 88.

kriegerisch, und die meisten „religiösen“ Gewaltakte der letzten Jahre sind mit politischen Konflikten und Interessen verbunden.⁴ In Israel und Nordirland wäre kein einziges Problem gelöst, wenn morgen alle Bewohner zum gleichen Glauben bzw. zur gleichen Konfession überträten, weil damit die Land- bzw. Benachteiligungskonflikte, die den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zugrunde liegen, nicht beseitigt wären. Auch die Al Kaida würde ihre terroristischen Pläne gegen den „Satan Amerika“ kaum aufgeben, wenn eines Tages alle US-Bürger Muslime würden, das diffuse Feindbild eines „Westens“, der die arabisch-muslimische Welt durch seine ökonomisch-kulturelle Übermacht demütigt und durch die Unterstützung Israels provoziert, jedoch in den Köpfen wirksam bliebe. Kräfte, die einen islamischen Gottesstaat errichten möchten, wollen offensichtlich vor allem der eigenen Klientel zur Vormacht verhelfen und scheuen sich nicht, Mitbürger gleichen Glaubens auszuschließen und u. U. zu bekämpfen: Im Iran waren die Mullah-Führer nicht bereit, ihre Macht an die ebenfalls islamischen Volksvertreter im Parlament abzutreten. In Afghanistan haben während der Errichtung der Taliban-Herrschaft nicht Muslime gegen Ungläubige, sondern ethnische Gruppen, die größtenteils muslimisch waren, gegeneinander gekämpft, so wie im Sudan die Regierungstruppen seit den 1980er Jahren eine (Schein-)„Islamisierung“ des Südens betrieben. Diese bestand vor allem in einer Arabisierung und machtpolitischen Unterwerfung, so dass sie mehrmals auch erbittert gegen schwarzafrikanische Nuba-Stämme kämpften, die

muslimisch sind, und im Jahre 2004 die Vertreibung der ebenfalls fast vollständig muslimischen schwarzen Bevölkerung in Darfur unterstützten.

Bei den Anhängern der radikal-zionistischen Gush-Emunim-Bewegung in Israel und bei den militanten christlichen Abtreibungsgegnern, die in den USA Anschläge auf Abtreibungskliniken verübt haben, mag es zwar eine „rein religiös“ motivierte Bereitschaft zur rücksichtslosen, aggressiven Durchsetzung von geglaubten Geboten Gottes geben, doch liegen den meisten anderen Fällen *politische Macht- und Interessenkonflikte mit religiösem Hintergrund und religiöser Mitmotivation* zugrunde. So die Diagnose vieler Politologen.

Was aber sagt die Religionspsychologie, welche die psychosozialen und intrapsychischen Faktoren religiösen Denkens, Erlebens und Handelns erforscht? Von ihr wurde der Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt nie systematisch untersucht; sie kann sich diesem Problem nur nähern, indem sie sieht, was die Sozialpsychologie zu Aggressionsbereitschaft, Gewaltakzeptanz, Ethnozentrismus, Vorurteilen und Dogmatismus ermittelt, und fragt, wie Religion in diese Faktoren hineinspielen kann.

Welchen Einfluss haben bestimmte Gottesvorstellungen?

In religionspsychologischer Sicht erscheint die unmittelbare Verbindung von Monotheismus und Intoleranz sowie Gewaltbereitschaft *ziemlich unwahrscheinlich*. Gegen eine solche pauschale Annahme

⁴ Vgl. Michael Minkenberg/Ulrich Willems, Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 21.10.2002, 6–14; Gerhard Schweizer, Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus, Stuttgart 2002; Gabriel Palmer-Fernandez (Hg.), Encyclopedia of Religion and War, London 2004.

sprechen mehrere (natürlich ebenso pauschale) Beobachtungen: Die Beziehungszufriedenheit in der Ehe, die als Indikator für die Abwesenheit von Gewaltbereitschaft im familiären Bereich gelten kann, ist bei religiös eingestellten Menschen größer als bei nichtreligiösen; prosoziales Verhalten (ehrenamtliches Engagement, Spendenbereitschaft, auch Einsatz in Dritte-Welt- und Friedensgruppen) findet sich bei Menschen mit persönlicher Religiosität und bei Gottesdienstbesuchern häufiger als bei Areligiösen und Konfessionslosen; die Fremdenfeindlichkeit ist im stärker areligiösen Osten Deutschlands verbreiteter als im Westen, und die Kriminalität korreliert negativ mit Religiosität.⁵

Dass der Ein-Gott-Glaube als solcher aggressives Verhalten begünstigen könnte – eine solche Hypothese wirkt für die empirische Religionspsychologie von vornherein zu undifferenziert, denn für sie ist seit William James und Gordon W. Allport⁶ Konsens, dass es auf die individuelle Ausprägung von Religiosität ankommt. Nun wurden in nicht wenigen Studien die unterschiedlichen Gottesvorstellungen (God concepts) von Gläubigen (meistens Christen) untersucht. Allerdings ging man nie von der Hypothese aus, bestimmte Gottesvorstellungen würden Aggressionen fördern, sondern interessierte sich vor allem für ihr Verhältnis zu den wahrgenommenen Elternbeziehungen und anderen Beziehungsstilen von Gläubigen sowie für den Zusammenhang mit Selbstwertgefühl, Perfektionismus, Angstsymptomen und Depressivität. Man kann annehmen,

dass bestimmte religiöse Milieus Perfektionismus und Gewissensängstlichkeit fördern, doch lässt sich diese Wirkung bei größeren Stichproben nicht nachweisen. Doch selbst wenn, wäre dies noch kein Hinweis auf Gewaltbereitschaft. Erwiesen ist auch, dass Jugendliche, die an einen überwiegend strafenden Gott glauben, ein geringeres positives Selbstwertgefühl zeigen als solche, die Gott für liebend halten, und dass sich Erwachsene, die Gott als „zornig“ wahrnehmen, eher einsam fühlen als andere, die ihn als helfend charakterisieren. Allerdings sind die statistischen Beziehungen nicht stark. Und selbst wenn sie es wären – was würden sie über die Gewaltbereitschaft aussagen? Möglicherweise bestätigt und fördert die Vermittlung einer angstbesetzten Gottesvorstellung in einem rigoristischen Familien- und Gruppenmilieu die Disposition eines Gläubigen zu starker Impulskontrolle und Gewissensängstlichkeit, doch offenbart dies nichts über die Gewaltbereitschaft. Wenigstens wissen wir nichts Gesichertes über diesen Zusammenhang.

Den Einfluss von Gottesvorstellungen auf unser Verhalten sollte man generell nicht überschätzen. Die bisher ermittelten Korrelationen zu Persönlichkeitsmerkmalen sind, wie gesagt, eher schwach. Auch hat ein Bibelcamp-Experiment gezeigt, dass das bloße Reden vom Richter-Gott (in drei Vorträgen) zwar die Gottesvorstellung von Jugendlichen, kaum aber ihr Selbstbild verändern kann. Zudem geht – wie konsistenztheoretisch anzunehmen ist – die Wirkung auch in die entgegengesetz-

⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden zusammenfassend: *Bernhard Grom, Religiosität – psychische Gesundheit – subjektives Wohlbefinden: Ein Forschungsüberblick*, in: *Christian Zwingmann/Helfried Moosbrugger* (Hg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zur Gesundheit und Lebensbewältigung*. Neue Beiträge zur Religionspsychologie, Münster 2004, 187–214.

⁶ *William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt 1997 (Origin.: 1902); *Gordon W. Allport, The individual and his religion*, London 1950.

te Richtung: Ein Gläubiger mit geringem Selbstwertgefühl oder ausgeprägter Aggressionsbereitschaft rezipiert von der Verkündigung vermutlich einseitig die Aussagen, die sein Selbstbild und Verhalten zu bestätigen scheinen. All dies lassen Schlagworte wie „Gottesvergiftung“ oder „Dämonische Gottesbilder“ leicht übersehen.

Die Frage nach der Gottesvorstellung führt in dieser Sache kaum weiter. Die christlichen Kirchen unterstützen die Ächtung des Krieges entschieden, die Päpste der letzten hundert Jahre haben eindringlich zum Frieden gemahnt, und die Ziele des sogenannten Konziliaren Prozesses „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung“ finden bei den allermeisten Christen Zustimmung, oft mit pazifistischem Idealismus. Beim Parlament der Weltreligionen, das 1993 in Chicago zusammen trat, hatten auch die Repräsentanten der fast 250 Glaubensgemeinschaften, die dort vertreten waren, keine Schwierigkeit, sich in einer Erklärung zum Weltethos „auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit, des Respekts, der Gerechtigkeit und des Friedens“ zu verpflichten.⁷ Die Weltreligionen befürworten generell keine Gewalt – auch nicht der Islam, der allerdings in viele Richtungen zerfällt. Gewalt bejahen und praktizieren gefährliche Minderheiten mit einem mehr oder weniger großen Umfeld von Sympathisanten und einer unterschiedlich starken Anfälligkeit für eine *Gewaltakzeptanz*. Eine Studie, die

im Auftrag des deutschen Innenministeriums durchgeführt wurde, empfiehlt auch, nicht länger zu verschweigen, dass diese Gewaltakzeptanz bei Muslimen besonders ausgeprägt ist. Je stärker sich muslimische Jugendliche in Deutschland ihrer Religion verbunden fühlen, desto weniger sind sie bereit, den weltanschaulichen Pluralismus der Mehrheitsgesellschaft zu akzeptieren. Während von den männlichen christlichen Ausländern nur 28 Prozent eine Affinität zu Gewalt zeigen, sind es bei den männlichen muslimischen 40 Prozent, und während bei allen anderen Religionen die Neigung zur Gewalt mit ausgeprägterer Religiosität abnimmt, wächst sie bei den Muslimen mit der Stärke der Religiosität.⁸ Wie kann nun Gewaltakzeptanz religiös motiviert werden, das heißt wie kann Religion politisch instrumentalisiert werden? Dies dürfte religionspsychologisch das vordringliche Problem sein.

Wie kann Gewaltakzeptanz religiös motiviert werden?

Das Entstehen von Aggressions- und Gewaltbereitschaft wird in der Sozialpsychologie multifaktoriell durch eine Vielzahl von Bedingungen und Ursachen erklärt. Sie wurden größtenteils in Experimenten mit Gruppen, also im mikrosozialen Kontext, erforscht und können darum nur mit Vorsicht auf politische Konflikte übertragen werden.⁹ Folgende Einflüsse

⁷ Vgl. Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München 1993.

⁸ Peter Wetzels/Katrin Brettfeld, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Migration, Religion und Gewalt junger Menschen, Münster 2003.

⁹ Vgl. Hans Werner Bierhoff/Ulrich Wagner (Hg.), Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursachen und Interventionen, Stuttgart 1998; Barbara Krahé/Werner Greve, Aggression und Gewalt. Aktueller Erkenntnisstand und Perspektiven künftiger Forschung, in: Zeitschrift für Sozialpsychologie 33 (2002) 123–142; Bernhard Kraak/Gudrun-Anne Eckerle, Selbst- und Weltbilder Gewalt bejahender Jugendlicher, in: Rainer Dollase/Thomas Kliche/Helmut Moser (Hg.), Politische Psychologie der Fremdenfeindlichkeit, Weinheim 1999, 173–186.

und Prozesse können als wichtige Bedingungen einer Gewaltkarriere gelten: die Reaktion auf Frustration (politische Unzufriedenheit), das Lernen am Modell (Vorbild), das Lernen durch Verstärkung (Belohnung, Anerkennung) sowie durch soziale Bestätigung und Legitimation. Wie können nun *religiöse Vorstellungen* dieses Wirkgefüge beeinflussen?

Höchst wahrscheinlich wirken auf ökonomisch-politisch frustrierte Jugendliche und Erwachsene *Vorbilder* militanten Handelns, die ihnen in Medien oder Schulungen nahe gebracht werden, aggressionsfördernd. Diese Vorbildwirkung kann im Erlernen des technischen Know-how (etwa des Umgangs mit Sprengstoff) bestehen oder auch in der emotionalen Enthemmung bzw. im stellvertretenden Erleben innerer Genugtuung und revolutionärer Begeisterung. Osama bin Laden, der Milliardär, der auf ein Leben im Luxus verzichtet hat und sich ganz für den weltweiten Dschihad einsetzt, übt auf viele junge Muslime eine Vorbildwirkung mit charismatischer Ausstrahlung aus. Außerdem scheuen sich Al Kaida-Führer und maßgebliche Mullahs im Iran nicht, die höchste muslimische Autorität, den Propheten Muhammad, der mehrere Jahre gegen seine Feinde Krieg geführt hat, als Vorbild für den Kampf gegen die amerikanische Gefahr darzustellen.

Eine – lerntheoretisch betrachtet – religiöse „*Verstärkung*“ von Gewaltanwendung und Selbstopferung bieten Islamisten, wenn sie Selbstmordattentäter der palästinensischen Hamas oder der Al Kaida als „Glaubenskämpfer“ und „Märtyrer“ heroisieren. Mit diesem Märtyrerkult geben sie dem politischen Kampf einen ide-

ellen Anreiz von Ewigkeitswert. Den Al Kaida-Attentätern vom 11. September 2001 wurde in der mitgegebenen Anleitung versichert, dass sie den Kampf von Propheten führen und ihres Lohns im Jenseits sicher sein dürfen. Allerdings ist im Hinblick auf das Lernen durch Verstärkung etwas Unreligiöses, Politisches wohl noch gewaltfördernd: die Erfahrung bzw. Meinung, dass gewaltlose Durchsetzungsstrategien nicht durch Erfolg belohnt werden. In Gaza stimmten bei einer Umfrage mehr als drei Viertel der unter israelischer Besatzung lebenden Palästinenser den Attentaten von Radikalen zu, meinten aber, dass sie unmoralisch wären, sollte sich herausstellen, dass man mit Verhandlungen mehr erreichen könne.¹⁰ Gewaltaktionen suggerieren zunächst Machbarkeit oder wenigstens Beeinflussbarkeit der politisch-wirtschaftlichen Situation und damit ein Ende der Ohnmacht. Darum sind die beiden wichtigsten Präventionen gegen politische Gewalt die Ermöglichung von Partizipation und die Kenntnis von erfolgversprechenden Alternativen zum Terror.

Ein dritter Lernprozess, der Gewaltbereitschaft und Terroristenkarrieren fördert, ist die Vermittlung von *Gewalt legitimierenden Bewertungen* durch Indoktrination, Medieninformationen, Traditionen, die von der Familie des potenziellen Gewalttäters, von anderen Bezugsgruppen oder wichtigen Einzelpersonen gebilligt und plausibilisiert werden. Hier kann Religion – je nachdem, wie politisch bzw. ethnokratisch sie verstanden wird – Wichtiges beitragen. Gerade darum versuchen manche Kräfte, Religion politisch zu instrumentalisieren. Im Folgenden sollen drei

¹⁰ Reinhard Hesse, *Ground Zero. Westen und islamische Welt gegen den globalen Dschihad*, München 2002, 85.

Formen religiöser Legitimation von Protest und aggressiver Durchsetzung beschrieben werden, die die Friedensideale von Religionen außer Kraft setzen und von besonderer Bedeutung sein dürften.

Religion als Legitimation von Protest und Aufstand

Religiöse Vorstellungen können zur Legitimation von Protest und Aufstand eingesetzt werden. Wer sich gegen eine forcierte Modernisierung auflehnt, die gewachsene soziale und kulturelle Strukturen zerstört, oder wer gegen das Versagen der Modernisierungseliten, gegen echte oder vermeintliche Benachteiligung im nationalen oder globalen Streben nach Wohlstand oder gegen ein autoritäres Regime protestiert, kann sozialrevolutionär an das religiöse Ideal der Gerechtigkeit und der Gleichheit aller vor Gott erinnern und damit sein politisches Ziel in den Rang von etwas Unbedingtem erheben. Die Aufstandsbewegungen der Palästinenser und Tschetschenen wie auch die Oppositionsgruppen in den autoritär regierten arabischen Staaten, aus denen bin Laden so viele Aktivisten für sein Terrornetz gewinnen konnte, haben größtenteils säkular begonnen; der Islamismus wurde erst später, mit zunehmender Erfolglosigkeit, das heißt Frustration, als Legitimation mit neuer Motivationskraft aktiviert.

Die Utopie einer theokratischen, von Unrecht befreiten Gemeinschaft

Religiös ist auch die integralistische Utopie einer theokratisch geführten „reinen“ Gemeinschaft, die von allem Unrecht befreit und damit eine gottgewollte Aufgabe ist. Dazu eignet sich bestens die Beru-

fung auf die frühislamische Gemeinde in Medina oder auf die Scharia.

Nun können die Ideale eines „islamischen“ oder anderen Staates als solche auch rein sozial und gewaltlos verstanden werden. Versteht man sie jedoch militant als Kampf um eine gerechtere Gesellschaft, so kann Religion dadurch zu einer Legitimation von Gewalt beitragen, dass man diesen Kampf als „heiligen Krieg“ der Freunde Gottes gegen die „Anhänger Satans“ (wie Al Kaida die Amerikaner nannte) wertet. Damit werden die humanitären, Frieden fordernden Ideale einer Religion außer Kraft gesetzt. Ja, man dämonisiert das Feindbild und dehumanisiert die Gegner und möglichen Opfer zu schlechterdings „Gottlosen“ und „Ungläubigen“. Dies erschwert aber die Einfühlung in sie als konkrete Menschen, die Schmerz empfinden und Rechte haben. Es beschwichtigt Schuldgefühle und erleichtert damit Gewaltanwendung, ja verklärt sie u. U. zu einer heiligen Pflicht.

Tatsächlich machen muslimische Extremisten, die gegen eine Modernisierung protestieren, die ihrer Meinung nach zu Armut und Ungerechtigkeiten führt und muslimische Länder benachteiligt, in Bausch und Bogen den „gottlosen Westen“, zumal die USA, für die Misere verantwortlich und rufen im Rückgriff auf den Koran zum Dschihad, zum heiligen Krieg, gegen ihn auf. Der Koran spricht sehr wohl vom Krieg gegen die Ungläubigen (etwa Sure 2/154.190–194.216f; 8/15–17.39; 9/3–5.36; 47/4; 48/29; 66/9) und meint damit die Ausweitung des islamischen Herrschaftsbereichs. Die Heiden sollen sich entweder bekehren oder unterwerfen und eine Steuer bezahlen. Der Koran lehrt auch, dass diejenigen, die im Glaubenskrieg fallen, unmittelbar ins Paradies eingehen (Sure 2/154; 3/169; 22/58).

Während nun die meisten muslimischen Autoren der Gegenwart, die sich dazu äußern, den Krieg gegen die Ungläubigen nur als Verteidigung im Falle einer Bedrohung des Islam für erlaubt halten (wobei auch diese Deutung dehnbar ist), wurde in den letzten 30 Jahren von extremen Islamisten die Idee eines militärischen Angriffs-Dschihad gegen Ungläubige außerhalb des muslimisch regierten Territoriums wiederbelebt.¹¹ Dies trug dazu bei, dass sich Widerstandsbewegungen, die ursprünglich rein politisch waren, zunehmend islamisierten. Die beiden wichtigsten ideologischen Wegbereiter waren der Inder Abu l-Ala Mawdudi (1903–1979), der in Pakistan die Dschma'at al-Islami Partei gründete, sowie der Ägypter Sayyid Qutb (1906–1966). Nach Qutb lassen sich Unterdrückung und Ausbeutung nur dadurch beseitigen, dass alle Erdbewohner der Scharia und damit der ausschließlichen Herrschaft Gottes unterstellt werden. Abu l-Ala Mawdudi zufolge führt eine Verwestlichung des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens in den islamischen Ländern zu einem neuen Heidentum, das die Führung Gottes missachte, weshalb auch – entgegen der muslimischen Überlieferung – ein Dschihad gegen scheinislamische Staatsführungen geboten sein könne. Ähnlich schrieb auch der iranische Revolutionsführer Khomeini schon 1942, der Islam sei keine friedliche Religion, vielmehr sollten Muslime Angriffskriege führen, um die gottgewollte gerechte Weltordnung zu verwirklichen. Dementsprechend verkündete Osama bin Laden 1998 gewaltbesessen und moralisierend: „Alle

Verbrechen und Sünden, die von den Amerikanern begangen wurden, sind eine offene Kriegserklärung an Gott, seinen Propheten und alle Muslime. Es wird festgestellt, dass es die individuelle Pflicht eines jeden Muslim ist, in jedem Land der Welt und wo immer möglich die Amerikaner und deren Verbündete zu töten.“¹²

Religiöse Rechtfertigung von Machtansprüchen und Privilegien

Religiöse Vorstellungen können zur Rechtfertigung des Gewinns und Erhalts von Machtansprüchen und Privilegien herangezogen werden. Beispielsweise halten es militante Zionisten, die den Prophezeiungen des Rabbi Abraham Isaac Kook (1865–1935) glauben, für ein Gebot der Tora, das Land Israel in Besitz zu nehmen, und meinen, es wäre Ungehorsam gegen Gott, wenn sich Israel, gemäß den Abmachungen von Oslo, aus den besetzten Palästinensergebieten zurückziehen würde. Der militante Hindu-Nationalismus will seine Privilegien, die er vom Aufstieg der Niedrigkastigen, zu denen viele Muslime und Christen gehören, bedroht sieht, in der heiligen Kastenhierarchie des Hindu-Glaubens verankern; an der Bekehrung der Andersgläubigen liegt ihm so gut wie nichts. Auch die mit Staats- und Mobterror verbundene Unterdrückung der hinduistisch-tamilischen Minderheit in Sri Lanka stütze sich auf die von buddhistischen Mönchen seit Jahrhunderten vertretene Gleichsetzung von singhalesischer Rasse, srilankischer Nation und buddhistischer Religion, der zufolge ganz Sri

¹¹ Rotraud Wielandt, Dschihad: Krieg um des Glaubens willen? Grundlagen und neuere Entwicklungen der Anschauungen zum Dschihad im Islam, in: *Una Sancta* 57 (2002), 114–121.

¹² Zit. nach Peter Heine, *Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam*, Freiburg 2001, 152f.

Lanka ein rein singhalesisch-buddhistisches Land sein soll.¹³

Die verschiedenen Religionen sind für die drei genannten Formen religiöser Gewaltlegitimation unterschiedlich anfällig – je nach ihrem grundsätzlichen Verhältnis zur Gewalt, nach ihrer geschichtlichen Prägung, ihrem aktuellen Verhältnis zur Idee der Menschenrechte und der Trennung von Staat und Religion in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft.

Macht auch eine bestimmte Persönlichkeitsstruktur für religiös mit motivierte Gewalt anfällig? Darüber weiß die Psychologie wenig. Als individuelle Disposition ist am ehesten eine Neigung zu „Fanatismus“ zu vermuten. Dieser Begriff wird allerdings nur in der deutschsprachigen psychiatrischen und psychoanalytischen Literatur verwendet. Was extremistische Einstellungen mit Fanatismus im psychiatrischen Sinn gemein haben, ist wohl die „Überwertige Idee“, die – für andere nicht nachvollziehbar – Leben und Handeln des Fanatikers übermäßig bestimmt. Dabei kann die überwertige Idee einen po-

litischen, juristischen, medizinischen, ökologischen oder eben religiösen Inhalt haben. Wahrscheinlich fühlen sich Personen mit solcher Disposition von extremistischen Gruppen stark angezogen. Allerdings würde man die sozialen Faktoren unterschätzen, wollte man politisch-religiösen Extremismus ausschließlich aus pathologischen individuellen Dispositionen erklären: Propaganda und Indoktrination können in einer angespannten Atmosphäre enorme Frustrationsgefühle und Verfolgungsängste mit wahnähnlichen Deutungen erzeugen und die Gewaltbereitschaft steigern.

Der Autor: *Bernhard Grom SJ*, geb. 1936, Prof. für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie, München, und Redaktionsmitglied der „*Stimmen der Zeit*“. Buchveröffentlichungen: *Religionspsychologie*, Göttingen/München 1996; *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 2000; *Glaube, der uns leben hilft*, Mainz 2004.

¹³ *Emmanuel Seemampillai*, Buddhistischer Singhala-Nationalismus verweigert die Menschenrechte und die Nationalität von Tamilen, in: *Giancarlo Collet/Josef Estermann* (Hg.), *Religionen und Gewalt*, Münster 2002, 59–66.

Martina Schäfer

Ein Leitfaden zur

Der Gewalt keine Chance!

Ein Leitfaden zur
Prävention

Paulusverlag

Martina
Schäfer

Der Gewalt keine Chance!

Ein Leitfaden zur
Prävention

208 Seiten,
broschiert,
€ 18.- / Fr. 28.-
ISBN 3-7228-0637-2

p

r

a

v

e

n

t

i

o

n

Mit vielen praktischen Hinweisen und Tipps zeigt dieser Ratgeber, wie Gewalt und Machtmissbrauch gegen die eigene Person sich bereits im Voraus erkennen lassen und wie sie wirksam bekämpft werden können.

Erhältlich im Buchhandel



**Paulus
verlag**

Christine Drexler

Den Gefangenen die Entlassung verkünden?

Theologische und soziale Bedeutung von Gefängnisseelsorge angesichts offener und verborgener Gewaltstrukturen

♦ Gefängnis und Gewalt liegen in unserem Denken eng beisammen, zumeist freilich insofern, als wir die vielfältigen Formen von Gewalt der inhaftierten Verbrecher assoziieren. Weniger offensichtlich ist, dass neben der Gewalt unter Häftlingen auch der gesellschaftlich erwünschte Strafvollzug mit dem Ziel der Resozialisierung strukturell Gewalt gegenüber den Straftätern ausübt. Diesem Thema geht Christine Drexler, selbst erfahren in der Gefängnisseelsorge, anhand der Frage nach der theologischen und sozialen Bedeutung dieser Seelsorge nach. (Redaktion)

1. Die Institution Gefängnis und ihre gesellschaftliche Funktion

Sobald man ein Gefängnis betritt, begibt man sich in eine (scheinbar) fremde Welt, die – zumindest auf den ersten Blick – den gutbürgerlichen Daseinsformen zutiefst widerspricht. Man findet sich mit ungewohnten Abläufen konfrontiert, die teils seltsam, wenn nicht skurril, anmuten und offensichtlich der spezifischen Organisationsform der Institution Gefängnis entspringen, dessen oberste Prinzipien sich um die Aspekte Sicherheit, Ruhe und Ordnung konzentrieren. Darüber hinaus kommt man mit (einer bestimmten Facette) der Welt des Verbrechens und der Strafe in Kontakt, was nicht nur Verunsicherung, sondern manchmal auch Irritation und Abwehr, ja Abscheu auslösen kann.

Wollte man das Gefängnis kurz zusammengefasst beschreiben, so könnte

man es als eine Institution bezeichnen, in der (potenziell) gefährliche, sprich: gewalttätige, betrügerische oder in anderer Weise für die Gesellschaft untragbare Individuen (verurteilte Verbrecher/innen) eingeschlossen werden, was gleichzeitig bedeutet, dass sie aus dem gesellschaftlichen Leben (fast gänzlich) ausgeschlossen sind. Die wesentlichen Kennzeichen der Institution Gefängnis lassen sich wie folgt beschreiben: disziplinierende Überwachung, strenge Verwaltung (feste Regeln und Abläufe, genaue Dokumentation aller Ereignisse und Verhaltensweisen etc.), hierarchisch organisiertes Personal (Justizwachebeamte und -beamtinnen) und eine alles bestimmende Architektur (bestehend aus Zellen, Gängen, vergitterten Fenstern, verschlossenen Türen etc.). Die Inhaftierten, die eine solche Institution bevölkern, sind zunächst als Einzelne zu charakterisieren,¹ die gemäß ihrer Straftat bzw. entspre-

¹ Nur am Rande soll erwähnt werden, dass letztlich auch die Justizwachebeamte/inn/en und sonstigen Mitarbeiter/innen von dieser strukturellen Vereinzelung insofern betroffen sind, als das erste und wichtigste Kriterium in der Zusammenarbeit – die hierarchische Struktur, in die jede/r Einzelne eingebunden ist – Formen von Teamarbeit nur sehr bedingt und nur in zweiter Linie zulässt.

chend dem Gerichtsurteil jenen Maßnahmen ausgesetzt werden (sollen), von denen man begründeter Weise annimmt, dass sie zu einer erfolgreichen Resozialisierung führen.

Das Gefängnis(system) in der heutigen Form ist eine recht junge Erfindung, die sich erst am Übergang vom 18. zum 19. Jh. durchsetzen konnte², auch wenn es uns so erscheint, als ob es kaum eine Alternative dazu gäbe. Das ideale Modell eines Gefängnisses als Besserungsanstalt (in heutiger Sprache: Resozialisierungseinrichtung) ist das so genannte Panopticon, das Ende des 18. Jh. von J. Bentham entwickelt wurde.³ Wenngleich nur ein Teil der gegenwärtigen Gefängnisse nach diesem Schema erbaut und – was noch entscheidender ist – die Strenge des dahinter liegenden Disziplinierungs- bzw. Besserungskonzeptes wohl nicht vollständig umgesetzt wurde, so lässt sich trotzdem

die Grundstruktur der benthamschen Ideen (bzw. der Vorschläge seiner Vorläufer und Nachfolger) in den Organisationsformen eines Gefängnisses erkennen, wie M. Foucault in seiner Studie zeigt.

Das Gefängnis ist ihm zufolge ein Disziplinarapparat von umfassender Strenge, der auf drei zentralen Prinzipien beruht – Isolierung, verpflichtender Arbeit und flexibler Strafbemessung – und die Aufgabe hat, ein Individuum mittels lückenloser Erziehungsmaßnahmen umzuformen, um es schließlich wieder der Gesellschaft einzugliedern.⁴ Die *Isolierung* der Häftlinge dient zunächst dazu, Komplizenschaft zu unterbinden bzw. Komplottbildungen zu vermeiden. Darüber hinaus muss sie auch als ein positives Instrument der individuellen Umformung angesehen werden: Einerseits soll die mit der Isolierung einhergehende Einsamkeit den Inhaftierten zur Konfrontation mit seinem eigenen Gewis-

² M. Foucault beschreibt mit akribischer Genauigkeit, wie der Übergang vom alten System der körperlichen Züchtigungen (in dem das Einsperren in den Kerker v. a. dazu da war, um den/die zu Bestrafende/n für die Dauer des Gerichtsverfahrens bzw. bis zur Vollstreckung der Strafe zur Verfügung zu halten) zum Siegeszug des Gefängnisses als nahezu alleiniger Form der Strafe, die nun Besserung (und in weiterer Folge Resozialisierung) genannt wird, vor sich gegangen ist (vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1995).

³ Die architektonische Gestalt des Panopticon wurde von Bentham so konzipiert, dass es für verschiedene Sorten von (abweichenden bzw. zu formenden) Individuen eingesetzt werden könnte: für Kranke, Irre, Kinder, Arbeiter und eben auch für Sträflinge. „Sein Prinzip ...: an der Peripherie ein ringförmiges Gebäude; in der Mitte ein Turm, der von breiten Fenstern durchbrochen ist, welche sich nach der Innenseite des Ringes öffnen; das Ringgebäude ist in Zellen unterteilt, von denen jede durch die gesamte Tiefe des Gebäudes reicht; sie haben jeweils zwei Fenster, eines nach innen, das auf die Fenster des Turms gerichtet ist, und eines nach außen, so daß die Zelle auf beiden Seiten von Licht durchdrungen wird. Es genügt demnach, einen Aufseher im Turm aufzustellen und in jeder Zelle einen Irren, einen Kranken, einen Sträfling, einen Arbeiter oder einen Schüler unterzubringen. Vor dem Gegenlicht lassen sich vom Turm aus die kleinen Gefangenen silhouetten in den Zellen des Ringes genau ausnehmen. (...) Jeder ist an seinem Platz sicher in eine Zelle eingesperrt, wo er dem Blick des Aufsehers ausgesetzt ist; aber die seitlichen Mauern hindern ihn daran, mit seinen Gefährten in Kontakt zu treten. (...) Sind die Gefangenen Sträflinge, so besteht keine Gefahr eines Komplottes, eines kollektiven Ausbruchversuchs, neuer verbrecherischer Pläne für die Zukunft, schlechter gegenseitiger Einflüsse; ...“ (Foucault, *Überwachen* [s. Anm. 2], 256f).

⁴ Dies ist einer der gravierenden Unterschiede zum feudalen System, in dem das Verbrechen samt dem Verbrecher ausgelöscht wurde bzw. werden sollte, um die Ordnung wieder herzustellen bzw. zu gewährleisten.

sen zwingen und so zur angemessenen Schuldeinsicht führen. Andererseits gehört die Isolierung zu den ersten und wichtigsten Bedingungen für die totale Unterwerfung – eine unverzichtbare Voraussetzung für die erfolgreiche Transformation, so Foucault. Die *Arbeit* ist in der Haft verpflichtend vorgesehen und stellt in Verbindung mit der Isolierung einen zusätzlichen und wesentlichen Umformungsfaktor dar, indem sie die Prinzipien von Ordnung und Regelmäßigkeit etabliert. Die Häftlinge werden durch die Arbeit (sowie durch die damit einhergehende Zeiteinteilung) geregelten Strukturen angepasst und sind dazu angehalten, sich innerlich (wieder) daran zu gewöhnen. Der Lohn dient als Maßstab für den Erfolg der individuellen Umformung und wird als Anreiz, eifrig daran mitzuwirken, betrachtet. Das dritte und vielleicht schwerstwiegende Grundprinzip heißt *flexible Strafbemessung*. Es handelt sich dabei um Verfahren, welche die im Gerichtsurteil festgelegte Haftstrafe differenzieren bzw. geradezu ‚korrigieren‘, wie Foucault es ausdrückt. Unter Berücksichtigung der Schwere der Tat und ihrer Umstände, vor allem aber im Blick auf den konkreten Verlauf der Strafe, spricht: auf den Erfolg der Besserungsmaßnahmen, kann die faktische Dauer der Haft beträchtlichen Modifizierungen unterliegen.

Wenn das Gefängnis als umfassende Besserungsmaßnahme fungieren soll, dann muss es Möglichkeiten zur Verfügung haben, die dafür wirkliche Anreize bieten. Deshalb folgt es weitgehend eigen-

ständigen Verlaufsgesetzen, die ihrerseits Maßnahmen erfordern, welche erst nach dem Urteil ergriffen werden können, beziehen sie sich doch nur mehr mittelbar und indirekt auf die Gesetzesübertretung. Um in jedem einzelnen Fall eine angemessene ‚Gestaltung‘ der Strafe zu gewährleisten, bedarf es zudem eines möglichst exakten Wissens über die betreffende Person sowie über den zu erwartenden bzw. bereits geleisteten Besserungserfolg. Dazu ist ein umfassendes Dokumentationssystem erforderlich. Das zu bessernde Individuum ist somit ein zu erkennendes Individuum, und zwar nicht nur im Zuge der Wahrheitsfindung bei der Gerichtsverhandlung hinsichtlich seiner Tat, sondern weil die Haftstrafe als gute Gelegenheit für eine positiv-nützliche Modifikation des Häftlings dienen soll. M. Foucault spricht in seiner ausführlichen Darstellung der panoptischen Anlage davon, dass ein/e Inhaftierte/r stets Objekt vielfältiger Informationen, niemals aber Subjekt in einem Kommunikationsprozess ist.⁵

2. Gewalt- und Machtstrukturen im Gefängnis

Will man nun die Institution Gefängnis daraufhin befragen, von welchen Formen der Gewalt sie geprägt ist bzw. welche Gewaltstrukturen darin wirksam sind, dann muss man angeben (können), was damit gemeint ist, wenn man von Gewalt spricht. Deshalb soll zunächst der Versuch unternommen werden, auf eine von Han-

⁵ Vgl. Foucault, Überwachen (s. Anm. 2), 257. Selbst wenn zu den modernen Resozialisierungsmaßnahmen beispielsweise auch die – das Prinzip der Isolierung überschreitende – Quasi-Verpflichtung zur Teilnahme an Gruppenveranstaltungen gehört (und die Weigerung, daran teilzunehmen, negativ zu Buche schlägt), sind diese wiederum in subtile Formen der Überwachung und Disziplinierung eingebunden, so dass man sich fragen muss, ob eine wirklich offene Gesprächsatmosphäre möglich ist, wo jede/r in erster Linie darauf bedacht ist, sich – im Hinblick auf das nächste Gutachten, das beispielsweise über eine frühzeitige Entlassung zu befinden hat – möglichst gut (sprich: angepasst) zu präsentieren.

nah Arendt entwickelte Definition zu rekurrieren:⁶ Für Arendt ist *Gewalt* „durch ihren instrumentalischen Charakter gekennzeichnet“, da sie sich stets bestimmter Werkzeuge bedient, um ans Ziel zu gelangen. Sie ist in gewisser Weise von der Zahl derer unabhängig, die daran beteiligt sind – ganz im Gegenteil zur *Macht*, die der menschlichen Fähigkeit entspricht, „sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“.⁷ Macht ist dadurch charakterisiert, dass sie immer einer Mehrzahl von Individuen zukommt, mithin genau so lange existiert, wie die entsprechende Gruppe besteht, und einem/einer Einzelnen nur insofern zukommen kann, als diese/r von mehreren anderen ‚ermächtigt‘ wurde. Pointiert schreibt Arendt: „Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle. Und das letztere ist ohne Werkzeuge, das heißt ohne *Gewaltmittel* niemals möglich.“⁸

Unter Voraussetzung der Annahme, die Arendtsche Begrifflichkeit könne im Hinblick auf den gegenwärtigen Strafvollzug eine gewisse Relevanz für sich beanspruchen, legt sich folgender Schluss nahe: Die Disziplinarinstitution Gefängnis stellt an sich schon ein solches Gewaltmittel dar, insofern sie als Einrichtung zu charakterisieren ist, in der mittels eines ausgeklügelten Instrumentariums von Regeln und Ar-

chitektur etc. gegen eine größere Anzahl von Individuen vorgegangen wird, die alle das gleiche Bestreben teilen: die Wiedererlangung der Freiheit. Fragen in mindestens zwei Richtungen bleiben damit allerdings zunächst offen: a) Welchen Stellenwert haben in dieser Perspektive jene Vorgänge bzw. Ereignisse, die in der Alltagssprache mit Gewalt bezeichnet werden: aggressive Auseinandersetzungen zwischen Inhaftierten, tätliche Angriffe von Inhaftierten auf Gefängnispersonal, die mit Körperverletzung oder Totschlag enden⁹, Übergriffe durch Justizwachebeamte bzw. -beamtinnen gegen (unbeliebte, aufsässige) Inhaftierte etc.? b) Kann man die Justizwachebeamten/innen schlichtweg als jene identifizieren, die ‚mit bestimmten Instrumentarien gegen die Inhaftierten vorgehen‘? Muss nicht auf einer anderen Ebene angesetzt und auch die Rolle der Gesellschaft dabei mitbedacht werden?

Im Blick auf die erste Frage lassen sich bei Arendt durchaus Anhaltspunkte finden: Die Auflehnung der Student/innen gegen das ‚Establishment‘¹¹ äußerte sich – ihrer Analyse zufolge – nicht nur in Machtbekundungen (friedliche Demonstrationen, gegen die fallweise auch mit Waffengewalt vorgegangen wurde), sondern auch in Gewaltakten gegen die Übermacht der herrschenden Gesellschaftsordnung (Steine gegen Repräsentanten des ‚Systems‘). Möchte man den Versuch wagen, dies auf die Situation im Gefängnis zu übertragen,

⁶ Vgl. *Hannah Arendt, Macht und Gewalt*, München 1993 (Original: *Hannah Arendt, On Violence*, New York 1970).

⁷ *Arendt, Gewalt* (s. Anm. 6), 47.

⁸ Ebd., 45.

⁹ Ebd., 43 (Hervorhebung im Original).

¹⁰ Es handelt sich dabei um eine reale Gefahr, mit der sich wohl jede/r Gefängnisgefangene/in einmal auseinandersetzen muss.

¹¹ In den Vorgängen im Zusammenhang mit den Student/innenunruhen der späten 60er Jahre des 20. Jh. findet zweifellos manche der sprechendsten Beispiele für ihre Macht- bzw. Gewalttheorie.

so ließe sich sagen, dass gewalttätige Vorkommnisse durchaus auf die Ablehnung des repressiven Gefängnisystems zurückzuführen sind. Hinsichtlich der zweiten Frage bedarf es einer Einbeziehung der foucaultschen Untersuchungen der Macht respektive der Machtbeziehungen, die Folgendes zutage bringen: Wenngleich die Institution Gefängnis darauf zielt, Rechtsbrecher/innen zu disziplinieren, darf dennoch nicht übersehen werden, dass es sich dabei in erster Linie um ein fein verästeltes Geflecht von Machtbeziehungen handelt. Das heißt, alle beteiligten Individuen sind (als ‚Knotenpunkte‘) in diesem kaum überschaubaren Netzwerk verwoben – auch die Beamten/innen (samt zugehöriger Hierarchie), die Justiz, die Haftentlassenen-Einrichtungen, die Seelsorger/innen etc.¹² sowie letztlich alle Teile (Personen wie Institutionen) einer Gesellschaft, die auf Disziplinarmechanismen basiert. Einer der entscheidenden Punkte in Foucaults Zugangsweise besteht nun darin, erkannt zu haben, dass sich zwar das jeweilige Erscheinungsbild dieses Geflechts von Zeit zu Zeit ändert beziehungsweise sich – wenn auch nur bedingt – verändern

lässt, dass aber seine eigentliche Funktionsweise jegliche Modifizierung überdauert: Die Machtstrukturen sind von Herrschaftsstrukturen bestimmt, die immer auch Zwang und Gewalt gegenüber den Individuen ausüben.¹³

Die geschilderten Merkmale und Mechanismen der Institution Gefängnis sowie der ihr innewohnenden Gewaltstrukturen müssen mitbedacht werden, wenn es im Folgenden darum geht, die theologische und soziale Bedeutung von Gefängnisseelsorge näher zu beleuchten.

3. Das Arbeitsfeld Gefängnisseelsorge

Die Welt des Gefängnisses mag zwar anfangs fremd erscheinen, aber bald merkt man, dass die Menschen, die sie bevölkern, in vielem denen draußen gleichen. Manches verdichtet sich angesichts der Enge des Raumes¹⁴ und der Dauer des Freiheitsentzuges, aber auch die Inhaftierten erleben Freude und Hoffnungen, Sorgen und Ängste, will sagen: sie leben oder lebten in Beziehungen, wurden/werden enttäuscht, versuchen ihr Dasein so gut wie möglich

¹² Foucault schreibt z.B.: „Das Panopticon vermag sogar seine eigenen Mechanismen zu kontrollieren. In seinem Zentralraum kann der Direktor alle Angestellten beobachten (...); er kann sie stetig beurteilen, ihr Verhalten ändern, ihnen die besten Methoden aufzwingen; und er selbst kann ebenfalls leicht beobachtet werden. Ein Inspektor, der unversehens im Zentrum des Panopticon auftaucht, kann mit einem Blick, ohne daß ihm etwas verborgen bleibt, darüber urteilen, wie die gesamte Anstalt funktioniert.“ (Foucault, Überwachen, 262).

¹³ Im feudalen System war dies die offensichtliche, uneingeschränkte Herrschergewalt; im modernen System sind es die vielfältigen Disziplinierungen, die nahezu unumschränkten Kontroll-, Prüfungs- und Überwachungsmaßnahmen, die nicht nur in den Gedanken, Vorstellungen und Meinungen existieren, sondern geradezu körperlich spürbar werden. Dazu gehören die Einschränkung der Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit eines im Gefängnis Inhaftierten ebenso wie etwa die streng vorgeschriebenen Abläufe auf einem Flughafen, bevor bzw. während man das Flugzeug betritt: Die Phase des Eincheckens ist strukturiert durch bestimmte, künstlich geschaffene Räume bzw. Bereiche, deren Betreten und Verlassen nicht nur genau geregelt ist, sondern auch z.T. das Passieren verschiedener Kontrollpunkte zwingend erfordert. Würde man sich diesen Abläufen unvermittelt widersetzen, liefe man Gefahr, unter Androhung des Einsatzes von Schusswaffen überwältigt zu werden; von den langwierigen Untersuchungen, die einer solchen Aktion folgen würden, ganz zu schweigen.

¹⁴ Man kann z.B. Konflikten schwerer aus dem Weg gehen.

zu bewältigen und sind – bedenkt man die Rahmenbedingungen, in denen sie leben – wahrlich Meister darin, gehen sorgfältig ihrer Arbeit nach (wenn sie eine haben) oder kämpfen um eine Arbeitsstelle, bilden sich weiter, sind zu Gästen von außen oder zur Seelsorgerin ausgesucht höflich und zuvorkommend, kämpfen gegen den persönlichen und körperlichen Verfall, versuchen, ihrem Leben einen Sinn zu geben, tragen Konflikte aus, spielen Machtspiele und verlieren meist, zuweilen erringen sie aber auch einen kleinen Sieg, sie lügen einander an und hoffen doch unendlich, jemandem vertrauen zu können. Manche beginnen, die Bibel zu lesen, einige gehen zum Gottesdienst (auch gegen die Anfeindungen anderer, die noch eine Rechnung mit der Kirche zu begleichen haben) usw.

Seelsorge im Gefängnis ist ein freiwilliges Angebot. Es obliegt grundsätzlich dem/der einzelnen Gefangenen, das Gespräch zu suchen bzw. an den Veranstaltungen teilzunehmen. Die klassischen Arbeitsbereiche der Gefängnisseelsorge umfassen zunächst vor allem den sonntäglichen Gottesdienst und das Einzelgespräch beziehungsweise die Beichte und andere – fallweise gewünschte – sakramentale Dienste. Darüber hinaus werden meist auch regelmäßige Gruppengespräche angeboten (z.B. Bibelrunde) oder musikalische Initiativen begleitet (z.B. Chorgesang). Diakonische Dienste werden entsprechend einer Art Subsidiaritätsprinzip geleistet: Wo Zuständigkeiten nicht geklärt und/oder die entsprechenden Stellen nicht in der Lage sind, zu helfen, dringend aber materielle Unterstützung notwendig ist (z.B. warme Kleidung im Winter), übernehmen es die Seelsorger/innen, den Inhaftierten die benötigten Gegenstände zur Verfügung zu stellen. Darüber hinaus sind Seelsorger/innen auch gefragt, gegebenen-

falls eine Vermittlungsfunktion bei aggressiven Auseinandersetzungen zu übernehmen oder – was durchaus schwerwiegende Konsequenzen nach sich ziehen kann – angesichts der Misshandlung eines/einer Inhaftierten durch eine/n Justizwachebeamte/n einzuschreiten bzw. Anzeige zu erstatten. Wichtig für die seelsorgliche Arbeit im Gefängnis ist die Mitwirkung im Team der Anstaltsleitung (beratende, keine entscheidende Funktion) oder zumindest die Wahrung der entsprechenden gegenseitigen Informationsrechte und -pflichten. In diesem Rahmen wird auch über die eine oder andere Begleitung durch den/die Seelsorger/in bei Ausgängen von Inhaftierten verhandelt. Ein wesentlicher Teil der seelsorglichen Aufgabenbereiche wird von vielen Kolleg/inn/en schließlich darin gesehen, Inhaftierte zu unterstützen, ihren Kontakt zu den Angehörigen (Partner/in, Kinder, Eltern, Geschwister, Freunde/Freundinnen etc.) aufrecht zu erhalten bzw. bei Konflikten oder Missverständnissen vermittelnd zu agieren. Dies, wie insgesamt die Aufgabe, eine Art Brücke von Drinnen nach Draußen zu bilden (etwa durch ausgewogene Öffentlichkeitsarbeit), ist allerdings nicht nur schwierig, sondern kommt auch angesichts der vielen unmittelbaren seelsorglichen Aufgaben und der Abgeschlossenheit der Institution Gefängnis oft eher zu kurz.

4. Konzepte für die Seelsorge im Gefängnis

Bevor man nach ausdrücklichen Konzepten für die Seelsorge im Gefängnis fragt, lohnt es sich, einen Blick darauf zu werfen, welche Position Seelsorger/innen innerhalb der Gefängnisorganisation einnehmen bzw. zugeschrieben bekommen. Vier verschiedene Modelle sollen überblicksartig dargestellt werden:

- a) Die Variante *höherer Beamter mit christlichen Grundsätzen* ist durch eine affirmative Anerkennung der disziplinierenden Seite des Christentums gekennzeichnet. Die Institution als solche wird nicht oder kaum in Zweifel gezogen. Die relativ einflussreiche Position innerhalb des Strafvollzugs wird bei Bedarf zugunsten einzelner Inhaftierter mobilisiert. Andererseits ist aber nicht klar, wie viel Vertrauen man als Inhaftierte/r einem Seelsorger entgegenbringen soll bzw. kann, der sich so offensichtlich und eindeutig der Beamt/inn/enschaft zugehörig zeigt.
- b) Demgegenüber setzt eine bewusste Positionierung als *Gefangenenseelsorger/in*¹⁵ gezielt auf die Rolle der Ansprech- und Vertrauensperson (ausschließlich) für die Inhaftierten. Eine latente oder offene Opposition gegenüber der Anstaltsleitung bzw. der Hierarchie der Beamt/inn/enschaft korrespondiert mit einer meist großen Vertrauenswürdigkeit bei Gefangenen. Die klare Option für eine der Personengruppen im Gefängnis – die Inhaftierten – erleichtert es darüber hinaus, angesichts eines oft geringen Anstellungsausmaßes klare Prioritäten hinsichtlich dessen zu setzen, wofür man seine Zeit verwendet. Allerdings besitzt man weniger Einflussmöglichkeiten innerhalb der Institution. Darüber hinaus gerät man – stets Partei für die Inhaftierten ergreifend –
- recht schnell in den Verdacht, mit ihnen ‚gemeinsame Sache‘ zu machen. In dieser Variante gilt Seelsorge als latentes ‚Sicherheitsrisiko‘ und wird von Seiten der Beamten mit entsprechender Skepsis betrachtet.
- c) Von oft sehr geringen Anstellungsausmaßen war bereits die Rede. Dies gilt umso mehr im Falle von Seelsorgern (meist Priestern), zu deren Aufgaben die Mitbetreuung eines Gefängnisses gehört (z. B. weil dieses sich im Pfarrgebiet befindet). In dieser Position steht man eher außerhalb der Institution (fast vergleichbar einer Besuchersituation). Je nach persönlichem Engagement und entsprechend der jeweiligen Einstellung gegenüber verurteilten Verbrecher/inne/n besteht guter Kontakt, oder es entwickelt sich eine resignierende Haltung.¹⁶ Ein Vorteil dieser Position ist aber zweifellos die größere Unabhängigkeit gegenüber den Zwängen der Institution, der geringere Verwaltungsaufwand und nicht zuletzt die Tatsache, dass man damit die Rolle dessen einnimmt, der von außen kommt, also von dort, wohin sich alle Sehnsucht der Inhaftierten richtet, der die ‚Welt draußen‘ verkörpert und damit allein durch seine Anwesenheit ein Stück des ‚normalen Lebens‘, also des Lebens vor der Inhaftierung, repräsentiert. Im schlechten Fall ist diese Rolle allerdings mit geringem Einfühlungsvermögen in die Situation von Gefange-

¹⁵ Man beachte den Bedeutungsunterschied zum Begriff ‚Gefängnisseelsorger/in‘, der viel mehr auf die Institution als Ganze zielt, während ‚Gefangenenseelsorger/in‘ die Option für die Inhaftierten betont.

¹⁶ Während eines Praktikums in Niederösterreich bekam ich z. B. von einem Priester zu hören: „Die kommen nur zum Gottesdienst, weil sie dort ihre illegalen Geschäfte abwickeln wollen“, und: „Zum anschließenden Gespräch gehen sie, weil sie wissen, dass sie dann ein Packerl Zigaretten bekommen – an religiösen Fragen sind sie sowieso nicht interessiert“.

nen verbunden, was u. a. die Neigung zu idealistischen Überhöhungen oder – im Gegenteil – zu abwertenden Einstellungen, Vorbehalten oder auch Ängsten gegenüber den Inhaftierten verstärken kann.

- d) Schließlich darf nicht vergessen werden, dass auch ehrenamtliche Mitarbeiter/innen, die Besuchsdienste oder (religiöse) Veranstaltungen im Gefängnis anbieten, einen wichtigen seelsorglichen Teil abdecken, der von Hauptamtlichen (aufgrund der beschränkten Zeit) schlichtweg nicht geleistet werden könnte.¹⁷ Für die Inhaftierten ist diese Form des Engagements nicht nur eine Abwechslung zum Haftalltag und eine gute Möglichkeit, sich in einem relativ geschützten Rahmen mit persönlichen und religiösen Themen zu beschäftigen, sondern sie empfinden es auch als Wertschätzung, wenn Leute ‚von draußen‘ sich (freiwillig, ohne Bezahlung) die Zeit nehmen, ins Gefängnis zu kommen und damit zum Ausdruck bringen, dass Inhaftierte nicht ganz vergessen werden.

Die Fragen des Selbstverständnisses von Gefängnisseelsorger/innen werden sehr individuell und pragmatisch im Zuge der je eigenen Arbeit und bei gegebenem Anlass erörtert. Themen, die sich auf die Konzeption von Gefängnisseelsorge beziehen, werden häufig im Rahmen diverser Fortbildungsveranstaltungen – und auch da meist informell – verhandelt. Somit

sind die Seelsorgekonzepte, nach denen de facto gearbeitet wird, sehr vielfältig, und es ist schwierig, sie umfassend darzustellen. Im Folgenden soll versucht werden, zwei sehr unterschiedliche Pole zu beschreiben, zwischen denen sich eine Vielfalt von Varianten bewegt. Den einen Pol möchte ich als *das kirchlich-sakramentale (Selbst)Verständnis* bezeichnen. Hier dreht sich die Seelsorge im Wesentlichen um den sonntäglichen Gottesdienst (die Eucharistiefeier) und die Beichte (sowie fallweise andere Sakramente), die jenen gewährt wird, die (berechtigterweise¹⁸) darum ersuchen. Diese Aufgaben, die im katholischen Bereich ausschließlich Priestern vorbehalten sind, werden – wenn nötig und möglich – durch diakonische Dienste ergänzt (z.B. Hilfe bei Wohnungssuche für die Zeit nach der Entlassung, wenn der Pfarrer ein gutes Wort beim Vermieter einlegt und sich sozusagen für den Haftentlassenen verbürgt).

Den anderen Pol würde ich als *das Konzept der menschenfreundlichen Lebensbegleitung* bezeichnen. Hier gilt Seelsorge als Raum, in dem persönliche (bei Bedarf auch religiöse) Fragen Platz haben sollen und in dem behutsam damit umgegangen wird. Der diakonische Aspekt der Seelsorge steht stark im Vordergrund, ja manchmal nimmt dieser Bereich beinahe die gesamte Zeit in Anspruch – im schlechtesten Fall wird der/die Seelsorger/in zum/zur ‚außerordentlichen Bedürfniserfüller/in‘, bei dem/der man Dinge gratis erhält, die sonst nicht oder nur mit großem Aufwand zu bekommen sind. Aus den genannten

¹⁷ Eines der bekanntesten Beispiele in der Diözese Linz ist eine Gruppe von Mitgliedern der Cursillo-Bewegung, die in der Justizanstalt Garsten – in Zusammenarbeit mit dem kath. Seelsorger – u.a. jedes Jahr einen dreitägigen Kurs anbietet und ein monatliches Treffen veranstaltet, woraus eine wöchentliche Gesprächsgruppe hervorgegangen ist.

¹⁸ Das Recht auf Inanspruchnahme eines Seelsorgers durch die Inhaftierten ist gesetzlich (Konkordat) verankert.

Prioritäten ergibt sich auch eine meist gute Zusammenarbeit mit den Seelsorger/in-ne/n anderer Konfessionen, weil das gemeinsame Anliegen (den Gefangenen den Aufenthalt etwas zu erleichtern) im Vordergrund steht und die konfessionellen Grenzen an Bedeutung verlieren. Charakteristisch für dieses Modell ist außerdem eine auffallende Nähe zu den anderen Fachdiensten bzw. deren Aufgabenbereichen (v.a. Psychologischer Dienst und Sozialer Dienst), die manchmal in Konkurrenz oder zumindest Kompetenz-Unklarheiten umschlagen kann. Grundlegende Kenntnisse psychologischer bzw. psychotherapeutischer Einsichten und Methoden gelten als wesentliche Grundlage für diese Art von Seelsorgearbeit.¹⁹ Basis des Selbstverständnisses ist nicht mehr (in erster Linie) religiöse Unterweisung und/oder geistliche Begleitung, sondern die Mitarbeit am Resozialisierungsauftrag. Dies führt nicht selten dazu, dass religiöse Fragen – wie etwa jene nach Schuld, Umkehr, Vergebung, persönlicher Verantwortung, Gnade und Neubeginn, Leben nach dem Tod – ausgeblendet oder tendenziell als irrelevant erachtet werden. Der (durchaus verständliche) Anspruch dahinter liegt in der Absicht, die versteckte und über lange Zeit praktizierte Gewalt religiöser Erziehung und moralischer Vorschriften zu überwinden und unvoreingenommen auf einen Menschen zuzugehen, ihm zu zeigen, dass er angenommen ist, auch wenn sein Leben nicht als gelungen gelten kann.

Diese beiden – schematisch skizzierten – Modelle zeigen Tendenzen an, kommen aber wohl selten in dieser ausdrücklichen Form vor, sondern es gibt eine Vielzahl von Mischvarianten, die meist sehr stark von der Persönlichkeit des jeweiligen

Seelsorgers/der Seelsorgerin geprägt sind. Anzustreben wäre m. E. ein integrales Modell, das auf den im Folgenden ansatzweise darzulegenden philosophisch-theologischen Überlegungen basieren könnte und – weil dies einen zentralen, beinahe allgegenwärtigen Aspekt im Rahmen der Arbeit im Gefängnis darstellt – dem Faktum offener sowie verborgener Gewalt bzw. Machtstrukturen Rechnung trägt.

5. Ein Rest von Unverfügbarkeit

Will man die Seelsorge im Gefängnis theologisch fundieren, so scheint sich zunächst der Bezug auf biblische Texte nahe zu legen, die sich auf die Gefangenen beziehen – zumindest geschieht das allenthalben. Bedenkt man allerdings, seit wann das Gefängnis als allgemeine Straf- bzw. Besserungsinstitution fungiert, wird sehr schnell deutlich, dass man damit einem Anachronismus verfällt. Gefangenschaft mag in der Hl. Schrift der Ausdruck für die Versklavung (eines Teils bzw. bestimmter Gruppen) des Volkes Israel sein; er kann sich auf einzelne Personen beziehen, die in den Kerker geworfen werden, damit sie sich nicht der Bestrafung entziehen (können); er kann sich auf politische Gegner beziehen, die einfach ‚aus dem Verkehr gezogen werden‘, um den Herrschenden nicht (mehr) gefährlich werden zu können, wie z. B. Johannes der Täufer, aber er bezieht sich nicht auf die Form von Gefängnis, wie wir sie kennen. Würde man nun versuchen, einzelne Verse aus der Bibel (wie beispielsweise „den Gefangenen die Entlassung zu verkünden“, Jes 61,1 und in der Folge Lk 4,18), auf die Aufgaben der gegenwärtigen Gefangenenseelsorge ‚anzuwenden‘, geriete man schnell in die (un-

¹⁹ Häufig rezipiert wird z. B. *Udo Rauchfleisch*, *Begleitung und Therapie straffälliger Menschen*, Mainz ³1996.

biblische) Sackgasse, von der ‚inneren Befreiung‘ sprechen zu müssen – denn wer möchte ernsthaft daran gehen, Mörder, Vergewaltiger, Betrüger und Drogendealer freizulassen?

Beim Versuch, ein theologisches Konzept für Gefängnisseelsorge auszuarbeiten, muss die Frage anders gestellt und zunächst geklärt werden, welcher gesellschaftliche Kontext die Existenz der Gefängnisse (und ihre Wirkungsweise) bedingt. Dann ist danach zu forschen, wie sich die christliche Botschaft dazu verhält. Die Lektüre von M. Foucaults Studie bietet dafür – wie ich meine – eine hilfreiche Grundlage. Seine Analyse des Gefängnis-systems bzw. einer Gesellschaft, die von Disziplinarmechanismen durchzogen ist, lässt den/die Leserin in einer unauflösbaren Ambivalenz zurück. Einerseits besteht kein Zweifel daran, dass Foucault den ‚Siegeszug‘ der Disziplinarinstitutionen, von denen das Gefängnis nur die Spitze des Eisbergs darstellt, für problematisch hält: Zunächst scheint es so, als würde es sich um einen Zuwachs an Humanität handeln, weil durch das Gefängnis die körperlichen und damit blutigen Züchtigungen verschwunden sind und von den Maßnahmen einer umfassenden Umformung ersetzt wurden. Aber bei genauerem Hinsehen, zu dem Foucault gekonnt anleitet, entpuppen sich diese ‚sanfteren‘ Methoden als nicht weniger massiv in ihrem

Zugriff auf das (zu verändernde) Individuum, denn „in jeder Gesellschaft wird der Körper von sehr harten Mächten vereinahmt, die ihm Zwänge, Verbote und Verpflichtungen auferlegen“²⁰. Gleichzeitig leben wir alle in dieser Gesellschaft und von ihren disziplinierenden Errungenschaften und Kontrollsystemen, da sie Sicherheit und Ordnung gewährleisten, Risiken des täglichen Lebens minimieren, die Gefahr von epidemischen Krankheiten weitgehend eingedämmt haben etc.²¹ Foucault selbst weist auf diese Ambivalenz hin, wenn er betont, dass es sich gleichermaßen um produktive und kontrollierend-einschränkende (Macht-)Strukturen handelt. Auch wenn gegenwärtig die Angemessenheit von Überwachungs- und Sicherheitseinrichtungen in gewissen Bereichen kontrovers diskutiert wird²², werden die mit der Resozialisierung von Strafgefangenen einhergehenden Maßnahmen kaum in Frage gestellt. Zu groß ist das Bedürfnis nach Sicherheit und gesellschaftlicher Ordnung.

Entscheidend ist es, zu sehen, dass auch die Bemühungen zur Wiedereingliederung eines Individuums in die Gesellschaft – wenngleich sie sich noch so sanft und unblutig darstellen und dem Wohl oder Schutz einer Mehrheit ihrer Mitglieder dienen – einen massiven Zugriff auf das Individuum darstellen bzw. dass auch hier gewaltsame Zwänge am Werk sind.

²⁰ Foucault, Überwachen (s. Anm. 2), 175 (Hervorhebung CD).

²¹ Man denke z.B. an die Videoüberwachung in öffentlichen Gebäuden oder die Geschwindigkeitskontrollen auf den Autobahnen; medizinisch-technische Geräte, die es ermöglichen, den menschlichen Körper bis ins Detail zu untersuchen; Supercomputer, die eine Vielzahl ökologischer Daten und Veränderungen erfassen und deren globale Auswirkungen berechnen können; und schließlich an jene psychologischen Verfahren, mittels derer die Rückfallwahrscheinlichkeit von Straftätern erhoben wird und die als Basis für eine vorzeitige Entlassung dienen können oder – im gegenteiligen Fall – zur Entscheidung führen, dass jemand auch nach Strafende in einer geschlossenen Einrichtung untergebracht wird.

²² Wie jüngst angesichts der geforderten Einführung von Personenkontrollen mit Hilfe sogenannter biometrischer Daten.

Auch unsere Gesellschaft ist nicht frei von der Verantwortung für die Eingriffe, die an Einzelnen körperlich (z.B. durch die Verabreichung von Beruhigungsmitteln) und seelisch (z.B. durch gerichtlich angeordnete psychotherapeutische Maßnahmen) vorgenommen werden, und zwar nicht erst dort, wo diese Macht offensichtlich entgrenzt und damit in unrechtmäßiger Weise missbraucht wird.²³

Fragt man nun angesichts der foucaultschen Analysen nach der Aufgabe von Theologie und Kirche bzw. konkreter Seelsorge, so gilt es zunächst, darauf zu verweisen, dass diese Ambivalenz zur Kenntnis und ernst genommen werden muss. Theologie und (im speziellen Fall) Seelsorge im Gefängnis sollten – bei aller Wertschätzung der Bemühungen um einen humanen Strafvollzug – nicht der Behauptung eines umfassenden humanen Fortschritts in die Falle gehen. Die Errungenschaften der modernen Gesellschaften anzuerkennen, muss nicht zwangsläufig auch dazu führen, jegliche kritische Distanz gegenüber deren Schattenseiten – wie Foucault sie unzweifelhaft und detailgenau darstellt – zu verlieren. Gleichzeitig gilt es, Grundlegendes aus der christlich-biblischen Tradition zu erschließen und zur Geltung zu bringen, anstatt zentrale Aspekte der christlichen Botschaft zugunsten einer unkritischen Übernahme neuer,

attraktiv(er) erscheinender Methoden aus den Humanwissenschaften über Bord zu werfen, wie dies zur Zeit nicht selten passiert. Nur ein Beispiel dazu: So sehr es problematisch geworden sein mag, gerade im Gefängnis immer von Sünde und Schuld zu sprechen bzw. moralische Normen zu wiederholen, so wenig angemessen ist es, diesen Aspekt zu ignorieren. Denn einerseits sind die Fragen nach der persönlichen Schuld, der eigenen Verantwortung und den unheilvollen Umständen, die zu einer Tat geführt haben (in theologischer Sprache: Erbsünde) für jede/n Gefangene/n – wenigstens zu bestimmten Zeiten – höchst virulent, und es braucht dafür auch geeignete (sprich: theologisch kompetente) Ansprechpersonen, und andererseits beraubt man sich weitgehend der Möglichkeit, von Vergebung, Versöhnung und Gnade zu sprechen, die von Gott her jederzeit bereitsteht, auch wenn nach menschlichem Ermessen und nach menschlichen Möglichkeiten keine Wiedergutmachung zu erhoffen ist. Unter dieser Hinsicht ist es auch wichtig, Resozialisierung nicht mit Versöhnung zu verwechseln bzw. zu vermischen, wie dies zuweilen – in verständlicher Begeisterung über den Resozialisierungsgedanken – geschah und wohl auch noch geschieht.²⁴ Denn es ist zur Kenntnis zu nehmen, dass eine Gesellschaft nicht verzeihen kann,

²³ Wie etwa beim Tod eines Abschiebehäftlings im Flugzeug oder im Zuge der Verhaftung eines tobenden, weil verängstigten Asylwerbers.

²⁴ Vgl. Autoren wie z.B. E. Wiesnet, der in (berechtigter) Abhebung vom herkömmlichen Vergeltungsdenken versucht, Kirche und Theologie auf eine neue Schiene zu bringen, indem er den Versöhnungsgedanken – den er vom atl. „Tsedaka“-Begriff herleitet – als eigentlich christliche Botschaft in den Vordergrund stellt und Resozialisierung als Versöhnungsarbeit versteht. Wiesnet übersieht dabei Folgendes: Einerseits kritisiert er zwar, die Kirche habe über Jahrhunderte das (gesellschaftliche) Vergeltungsmodell gestützt und gefördert; andererseits setzt er aber genauso fraglos voraus, das gegenwärtige Gefängnis- bzw. Resozialisierungsmodell sei so menschenfreundlich, dass die Kirche hier wiederum in völlig unkritischer Übernahme der entsprechenden Maximen mitmachen soll und kann. (Vgl. Eugen Wiesnet, *Die verratene Versöhnung. Zum Verhältnis von Christentum und Strafe*, Düsseldorf 1980.)

sondern höchstens – wie in früheren Zeiten – vergelten, vernichten, ausschließen oder – wie gegenwärtig – einschließen, umformen, resozialisieren. Wirkliche Vergebung obliegt letztlich der Gnade Gottes und kann in menschlich-individuellem Verzeihen ansatzweise sichtbar und erlebbar werden. Aber dieses menschliche Verzeihen – etwa des Opfers seinem Täter gegenüber – würde zum einen erfordern, dass nach einer Straftat Täter und Opfer gemeinsam (und mit Hilfe Dritter) nach einer Form der Wiedergutmachung suchen (können), und es kann zum anderen nicht per Recht und Gericht verordnet werden.

Somit bleibt immer ein Rest von Unverfügbarkeit, der höchst bedeutsam ist: Wenn es bei allen Resozialisierungsbemühungen (die großen Respekt von Seiten der Kirche verdienen, weil sie vom Vergeltungsdenken Abstand nehmen) immer wieder Misserfolge gibt, mag das zwar für jene, die an der Resozialisierungsarbeit beteiligt sind, enttäuschend sein, aber es ist ein Hinweis darauf, dass sich menschliches Leben – bei aller Kontrolle und Wissensansammlung über ein Individuum – letztlich nicht in strengen und noch so umfassenden Disziplinierungsmechanismen einfangen lässt. Vielmehr liegt das Leben und Schicksal eines Menschen in Gottes Hand, was auch bedeutet, dass trotz aller Zwänge die Freiheit des/der Einzelnen niemals restlos suspendiert ist bzw. werden kann. Aufgabe der Theologie ist es mithin, einerseits darauf hinzuweisen, dass es naiv wäre, zu glauben, Gewalt – ob sie nun offen zutage tritt oder strukturell verborgen bleibt – könnte durch menschliche Maßnahmen und Institutionen endgültig zum Verschwinden gebracht werden. Anderer-

seits gilt es, neben dem Bemühen, aus christlicher Überzeugung einen Beitrag zu aktuellen und drängenden Fragen der Gewaltprävention bzw. zur Konfliktlösung zu

Weiterführende Literatur:

Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. ¹¹1995. Detailreiche Analyse der Entstehung des Gefängnisystems, unter Verarbeitung umfangreicher historischer Belegmaterialien, aus der Perspektive und in der Sprache französischer Gegenwartsphilosophie.

Udo Rauchfleisch, Begleitung und Therapie straffälliger Menschen, Mainz ¹1996. – Ein Beispiel für die enge Verwobenheit von seelsorglichem Bemühen mit psychotherapeutischen Ansätzen, die zur Zeit en vogue ist.

leisten, auch verborgene Gewaltstrukturen zu erkennen und zu benennen. Im Hinblick auf die Fragen des Strafvollzugs meint dies vor allem, auf die blinden Flecken eines sich als human verstehenden Strafvollzugs zu achten und Alternativen – die bei genauerem Hinsehen durchaus zu finden sind²⁵ – ins Gespräch zu bringen.

Die Autorin: Mag. Christine Drexler, geb. 1970, verheiratet, Mutter einer Tochter; Studium: Katholische Fachtheologie und Selbstständige Religionspädagogik; berufliche Tätigkeit: ca. 5 Jahre in der Gefängnisseelsorge sowie Mitarbeit im Referat Gefangenenpastoral der Diözese Linz, z. Zt. Elternkarenz; Publikationen: u.a. *Alltag im Gefängnis*. Hg. v. Hermann Deisenberger/Christine Drexler, Linz 2000.

²⁵ Hierbei ist vor allem an die verschiedenen Formen des Täter-Opfer-Ausgleichs gedacht, die in bestimmten Bereichen bereits erfolgreich zum Einsatz kommen.

Ewald Volgger

Das Gedenken Florians und die Identität der Ortskirche

Ein Beitrag aus der Liturgie

Hinführung

Das Gedenken an das Martyrium Florians und der Märtyrerpersönlichkeiten in Lorch vor 1700 Jahren ist für die Diözese Linz ein identitätsstiftendes Ereignis. Zahlreich sind die Beiträge zu Geschichte und Verehrung, zu Kunst und Kultur, und groß ist das Bemühen, das starke Vorbild des Glaubens zu vermitteln.¹ Hingegen ist die Bedeutung Florians in und aus der Liturgie kaum dargestellt.² Dem liturgischen Florian-Gedenken nachzugehen, ist daher das Ziel des folgenden Beitrags.³

Neben dem Lebenshintergrund soll das Martyrium auf dem Hintergrund der wissenschaftlichen Forschungserkenntnisse skizziert werden. Anschließend wird in der gebotenen Kürze die historische Entwicklung der Messformulare angesprochen, um dann ausführlich die aktuellen

liturgischen Texte darzustellen. Daraus soll der liturgietheologische Gehalt der Eucharistiefeier am Hochfest des hl. Florian und der MärtyrerInnen von Lorch zur Sprache kommen. Die Textgestalt des Messformulars im Verbund mit der Feiergestalt ist ein *locus theologicus*, ein Ort, an dem die Theologie und damit auch Spiritualität und Identität für die Ortskirche erhoben werden können. Mit dem altkirchlichen Prinzip *lex orandi – lex credendi – lex vivendi* soll gezeigt werden, wie das Gebet der Kirche und das Wort Gottes den Glauben lehren und dieser Glaube christliches Leben prägt. Eine abschließende Zusammenschau sammelt Elemente für die Spiritualität und die Identität der Ortskirche. Es ist eine Identität, die in der Liturgie ihren höchsten Ausdruck findet und „von Gott her je und je gewährt, erneuert und verwandelt wird“⁴.

¹ Vgl. Karl Rehberger, Der heilige Florian – Ein Literaturbericht, in: Rudolf Zinnhobler, Lorch in der Geschichte. Linz 1981, 98–116, hier 116, sowie für den aktuellen Forschungsstand die Literatur in: Florian. Christ und Märtyrer, herausgegeben von der Diözese Linz und dem Stift St. Florian, mit Beiträgen von Reinhardt Harreither, Karl Rehberger, Stefan Schlager, Linz/St. Florian 2004.

² Einige Hinweise gibt Karl Rehberger, Zur Verehrung des hl. Florian im Stift St. Florian, in: Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs 11 (1974), 85–98; für Stundengebet und Eucharistie interessant sind die Hinweise ebd. 91f. Die Arbeit verfolgt aber nicht liturgietheologische Interessen, daher sind die Angaben zu den liturgischen Inhalten entsprechend spärlich. Vgl. auch K. Rehberger, Literaturbericht (s. Anm. 1), 106f sowie 101 mit Anm. 16.

³ Der vorliegende Beitrag stellt die überarbeitete und teilweise gekürzte Fassung der Antrittsvorlesung am 27. 05. 2004 an der Kath.-Theologischen Privatuniversität Linz dar.

⁴ Gerard Rouwhorst, Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum, in: Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsstiftenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. Unter Mitarbeit von Stephan Wahle, Paderborn 2003, 18.

Das historische Glaubenszeugnis

Gegen Ende des 3. Jahrhunderts gibt es in Nordnorikum bereits Christen.⁵ Der einzige mit Namen bekannte Christ aus dieser Zeit ist Florian.⁶ Lauriacum, das heutige Lorch/Enns, war damals geprägt von der etwa 5000 bis 7000 Mann starken *Legio II Italica*, die im Castrum lebte und zur Verteidigung der Grenzen des Römischen Reiches entlang der Donau abgestellt war; daneben gab es eine zivile Siedlung mit den typischen Merkmalen einer römischen Stadt. Unter der Tetrarchenregierung Kaiser Diokletians (284–305 n. Chr.) wurde eine Reichsreform motiviert, die auch die Ausrottung des christlichen Glaubens im gesamten römischen Reich beabsichtigte. Mit einem ersten Dekret im Frühjahr 303 wurde die Zerstörung der christlichen Kulträume und das Verbrennen der Heiligen Schriften sowie die Entlassung der Christen aus den öffentlichen Ämtern verfügt, dazu die Verweigerung der Freiheit für christliche Sklaven. Es könnte durchaus sein, dass Florian, der als Vorsteher der Kanzlei, das heißt ranghöchster Beamter des römischen Statthalters Aquilinus in Lauriacum, wie überliefert wird⁷, in Folge dieser Gesetzeserlässe seine Stelle verlor und nach *Aelium Cetium* (St. Pölten) gehen musste. Ein zweites Dekret im Jahre 303 verfügte die Gefangennahme aller Kleriker und ein drittes den Opferzwang für die kirchlichen Amtsträger; ein

viertes noch radikaleres Dekret im Frühjahr 304 richtete sich gegen alle Christen und Christinnen: im Falle der Verweigerung des staatlich-heidnischen Opfers wurde Folter und Todesstrafe verfügt.

Es ist davon auszugehen, dass Florian und die anderen Christinnen und Christen in Lauriacum, die Glaubensstreue bewiesen, dieser vierten Radikalisierung nicht mehr ausweichen konnten. Nach den wissenschaftlichen Auswertungen der *Lebens- und Leidensbeschreibung* (*Passio*) des hl. Florian, die gegen Ende des 7./Anfang des 8. Jahrhunderts entstanden ist, und der Notiz im *Martyrologium Hieronymianum* aus dem 8. Jahrhundert wird angenommen, dass Florian als pensionierter Beamter nach Lauriacum kam, um den dort gefangen genommenen Christen und Christinnen zu Hilfe zu kommen. Dieses Solidaritätsmotiv prägt die älteste Version der *Passio*. Da er sich damit als Christ zu erkennen gab, so die *Passio*, wurde er selbst zum heidnischen Opfer gezwungen, das er verweigerte um Christi willen, woraufhin er zum Tod verurteilt werden musste. Am 4. Mai im Jahre 304 wurde er daher mit einem Stein um den Hals in der Enns ertränkt.⁸ Mit ihm wurden – der Tradition nach vierzig – weitere Christinnen und Christen hingerichtet. Von ihnen zeugt das Märtyrergrab in der Basilika in Lorch. Nicht unbedeutend ist der Hinweis von *Erich Swoboda*, „je stärker die wirtschaftliche Verelendung des römischen Reiches

⁵ Vgl. Hartmut Wolff, Die „Passio“ des heiligen Florian. Zu den Anfängen des Christentums in Nordnorikum, in: Johannes Eber/Monika Würthinger (Hg.), Der heilige Florian. Tradition und Botschaft (= Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 16 [2003]), 59–76. Vgl. hier auch die angeführte Literatur.

⁶ Vgl. dazu H. Wolff, *Passio*, (s. Anm 5), 60.

⁷ Vgl. Gerhard Winkler, Lorch zur Römerzeit, in: R. Zinnhobler, Lorch in der Geschichte (s. Anm. 1), 29–30.

⁸ Vgl. Willibrord Neumüller, Der heilige Florian und seine „Passio“, in: St. Florian. Erbe und Vermächtnis. Festschrift zur 900-Jahr-Feier. Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 10 (1971), 1–35, hier 13.

von der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts an [war], um so leichter konnte sich die christliche Lehre mit ihrem tiefen sozialen Inhalt die Geister erobern“.⁹ So steht neben der solidarischen Haltung Florians auch das Gesamtzeugnis einer christlich geprägten sozialen Solidargemeinschaft am Beginn des Christentums in Oberösterreich.

Nach Beruhigung der Verfolgungssituation und nach den kaiserlichen Toleranzedikten sowie nach der Brandkatastrophe von 350 entstand im Zuge des Neuaufbaus von Lauriacum in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts der erste hier nachgewiesene christliche Liturgieraum, eine in ein ehemaliges Lagerspital eingebaute rechteckige Saalkirche ohne Apsiden (18,2 x 7,3 m) mit einer halbkreisförmigen Priesterbank.¹⁰ Dazu gibt es keine schriftlichen liturgischen Dokumente. Ausgehend von Mailand¹¹ verbreitete sich in dieser Zeit rasch der Brauch, unter den Altären neu entstehender Kirchen ein Märtyrergab zu errichten.¹² Dies muss wohl auch in Lauriacum dazu geführt haben, dass die christliche Gemeinde um ihren Bischof in der inzwischen neu gebauten

Basilika am Kapitoll¹³ einen Steinsarg mit den damals noch bekannten Märtyrergebeinen unter dem Altar deponierte¹⁴; so ist ein „1700 Jahre altes Kultkontinuum“¹⁵ belegt.

Bis dato ist eine sichere Bezeugung eines Grabes, das den Leichnam Florians beherbergen könnte, im Stift St. Florian nicht möglich. Es gibt aber berechnete Vermutungen, dass der Leichnam Florians von dem verborgenen Bestattungsort am Standort des heutigen Stiftes St. Florian Ende des 5. Jahrhunderts nach Rom gekommen sei und von dort im Jahre 1183 nach Krakau.¹⁶ Erst im 7./8. Jahrhundert werden Kirche und Kloster in St. Florian erbaut, wofür die *passio* wohl kultbegründende Bedeutung haben sollte.

Es entstanden also zwei verschiedene Kultorte, die das liturgische Gedenken der Märtyrerpersönlichkeiten gestalten: einerseits das Sammelgrab in der Basilika in Lauriacum am Bischofssitz und andererseits die *memoria* Florians am heutigen Ort des Stiftes St. Florian. Nun kann man sich natürlich der Frage nicht verschließen, warum, wenn man um die Ge-

⁹ Erich Swoboda, Der römische Vorgängerbau der Kirche Maria auf dem Anger, in: Lorch in der Geschichte (s. Anm. 1), 72–87, hier 76.

¹⁰ Vgl. G. Winkler, Lorch zur Römerzeit (s. Anm. 7), 32; vgl. auch den Grundriss in E. Swoboda, Vorgängerbau (s. Anm. 9), 75.

¹¹ Vgl. Hans Reinhard Seeliger, Gervasius und Protasius, in: LThK 4 (1994), 541f.

¹² Zum Märtyrerkult der Alten Kirche vgl. Hansjörg Auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1 (GdK 6,1), 87–134; Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994.

¹³ Vgl. Marckhott, Der Weg zum neuen Diözesanpatron. Lauriacum, der hl. Florian und die Märtyrer von Lorch, in: Jahrbuch 1972 für die Katholiken des Bistums Linz, Linz 1972, 54–79, hier 59. Hier finden sich auch die Grundrisse des Tempels sowie von Basilika I und II.

¹⁴ Vgl. Rudolf Zinnhobler, Der Lorch Reliquienschatz, in: Lorch in der Geschichte (s. Anm. 1), 117–127. Wenn der Hinweis richtig ist, dass in dem Sarg von jedem Menschen nur ein Knochen teil enthalten ist, dann hat das Märtyrergab in diesem Steintrog auch stellvertretende Bedeutung für die vielen zu Tode Gekommenen.

¹⁵ Marckhott, Weg zum neuen Diözesanpatron (s. Anm. 13), 60.

¹⁶ Vgl. Willibrord Neumüller, Lauriacum, der hl. Florian und die Märtyrer von Lorch. Der Weg zum neuen Diözesanpatron, in: Jahrbuch 1972 (s. Anm. 13), 65–68.

beine Florians gewusst hätte, sich der Bischof diese renommierten Märtyrerreliquien nicht in die Bischofskirche in Lauriacum geholt hat?

Das liturgische Gedächtnis Florians und der MärtyrerInnen von Lorch

Die römische Liturgietradition kennt den Gedenktag des hl. Florian nicht. Das Gedenken war und ist von lokalem Interesse. Der Radius erstreckt sich vom slowenischen und oberitalienischen Raum nach Bayern und Richtung Osten von Österreich bis in den Süden Polens.¹⁷ Eine *memoria* „beim heiligen Florian“, gemeint ist das Stift Florian, ist seit dem Ende des 8. Jahrhunderts bezeugt.¹⁸ Liturgische Bücher mit der Eucharistiefeier am Fest des hl. Florian sind erst ab dem 12. Jahrhundert überliefert.

Die älteste liturgische Quelle ist ein *Lectionarium* aus dem 12. Jahrhundert in St. Florian. Demnach werden in St. Florian und auch später in der Diözese Linz Weish 5,1–5 zur Lesung und Joh 15,1–11 zum Evangelium gelesen.¹⁹ In Passau wird seit 1710 die Lesung 1 Petr 1,3–9 vorgetragen, übernommen aus den Commune-Texten

für Märtyrer, das Evangelium bleibt Joh 15. Beide Traditionen halten sich bis zur Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Das Messformular in allen Traditionen wird aus den Commune-Texten für Märtyrer in und außerhalb der Osterzeit zusammengestellt, mit der Unterscheidung, ob Florian allein oder mit den Märtyrern von Lorch gefeiert wird.²⁰ In St. Florian²¹ – hier feiert man nur Florian –, entspricht das Messformular den Commune-Texten für einen Märtyrer in der Osterzeit aus dem Missale der römischen Kurie im 13. Jahrhundert. In der Diözese Passau gedenkt man von Anfang an des Florian und der Märtyrer gemeinsam, daher werden dort Commune-Texte für mehrere Märtyrer verwendet; in der 1785 neu gegründeten Diözese Linz werden die liturgischen Inhalte des Florianfestes aus Passau übernommen, und gemäß dem Diözesanproprium von 1842 wird Florian mit seinen Gefährten gefeiert. Im Proprium aus dem Jahre 1902²² erfolgte der Rückgriff auf die Tradition in St. Florian mit dem Gedächtnis Florians allein.²³

Im Diözesanproprium Linz von 1870 wird Florian das erste Mal als *Patronus Austriae Superioris* benannt, als Patron

¹⁷ Vgl. dazu die Übersicht über die Einträge in den Reichskalendarien, Martyrologien und frühmittelalterlichen Urkunden bei Karl Rehberger, *Der heilige Florian. Ein Beitrag zu seiner Verehrungsgeschichte im frühen Mittelalter*, in: J. Ebner/M. Würthinger, *Florian* (s. Anm. 5), 77–98.

¹⁸ Vgl. Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München – Wien 1965.

¹⁹ *Lectionarium*, Stiftsbibliothek (Sign. XI 408), Altes Eigentum St. Florian, Pergamenthandschrift 12. Jahrhundert.

²⁰ Stiftsbibliothek St. Florian (Sign. X 181), Missale nach Passauer Ritus, Inkunabel 1494 Jänner 21; ebenso gilt dies für eine weitere Handschrift aus dem 15. Jahrhundert.

²¹ Stiftsbibliothek St. Florian, Missale 13. Jh.

²² *Proprium Missarum in usum Dioeceseos Linciensis a Sacrorum Rituum Congregatione approbatum*, Lincii 1902, 10f.

²³ Dazu werden wieder Weish 5,1–5 und Joh 15,1–7 (!) gelesen und die Gesänge für einen Märtyrer in der Osterzeit übernommen. Zum jeweiligen Messformular werden auch die Gesänge des zugehörigen Messpropriums ausgewählt.

Oberösterreichs mit *Oktavfeier*, wobei auch der Märtyrer von Lorch gedacht wird, diese aber nicht zugleich als Patrone angesprochen werden.²⁴ Im Proprium 1902, mit dem nur Florian gefeiert wird, ist der Titel „Patron Oberösterreichs“ beibehalten.

Alle diese Vorbilder werden mit der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verlassen, allein die Lesung 1 Petr 1,3–9 findet sich im heutigen Messformular wieder, und der Patronatstitel bleibt erhalten.

Das liturgische Gedenken heute

1962 wurde der Gedenktag des hl. Florian in das *Calendarium Austriacum* aufgenommen, das später in den 1971 approbierten *deutschen Regionalkalender* eingefügt wurde.²⁵ Am 29. April 1971 proklamierte Bischof Franz Zauner aufgrund der neuesten Ergebnisse der historischen und archäologischen Forschungen in Lauria-

cum/Lorch den hl. Florian mit den Märtyrern von Lorch zum Patron der Diözese Linz.²⁶ Heute werden Florian und die MärtyrerInnen von Lorch im gesamten deutschen Sprachraum als *nicht gebotener Gedenktag* (g) gemäß dem deutschen Regionalkalender gefeiert, in der Diözese St. Pölten als *gebotener Gedenktag* (G), in der Diözese Linz als Diözesanpatron im Rang eines *Hochfestes* (H)²⁷ und seit 4. Mai 2004 (erneut) als Landespatron von Oberösterreich.

Das Messformular am Hochfest in der Diözese Linz

Die nach Erscheinen des Messbuches 1970/1975 neu bearbeiteten Texte für die Eucharistie sind in den *Eigenfeiern der Diözesen Österreichs*²⁸ publiziert. Der Eröffnungsvers Mt 25,34 ist aus dem *Formular 8 Für mehrere Märtyrer in der Osterzeit*²⁹, das Tagesgebet wurde für die Stundenliturgie neu geschaffen und dann in

²⁴ Vgl. Proprium Officiorum ad usum Cleri et Dioeceseos Linciensis a SS.mo D.no Pio P.P.IX. approbatum et eidem clero concessum. Anno salutis MDCCCLXX, die VII. Julii, Lincii 1872, S. 218: Die 4. Maji. In festo SS. Floriani Patroni Austriae Superioris et Soc. Martyrum.

²⁵ Vgl. dazu *Philipp Harnoncourt*, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes, Freiburg 1974.

²⁶ Vgl. Reskript von der Gottesdienstkongregation vom 21. April 1971, in: Linzer Diözesanblatt 117 (1971), 54. Der von Passau übernommene Patron Maximilian, vermeintlicher Bischof und Märtyrer in Lorch, wurde aufgegeben nicht zuletzt wegen seiner nicht gesicherten historischen Existenz.

²⁷ Am 12. Oktober 1991 hat Bischof Maximilian Aichern das Diözesanalendarium approbiert und nach der eingelangten Konfirmierung durch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (Prot. CD 1123/91) veröffentlicht. Vgl. Linzer Diözesanblatt 139 (1993), 4; vgl. auch Notitiae 28 (1992), 709: Linz, Austriae: textus germanicus Proprii Missarum et Liturgiae Horarum (7. Nov. 1992, Prot. CD 1123/91).

²⁸ Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Die Eigenfeiern der österreichischen Diözesen, hg. v. Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg, Sekretariat der Liturgischen Kommission für Österreich, Salzburg 1994; Die Feier der Heiligen Messe. Messlektionar. Die Eigenfeiern der österreichischen Diözesen, hg. v. Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg, Sekretariat der Liturgischen Kommission für Österreich, Salzburg 1994.

²⁹ Vgl. MB Kleinausgabe, 907.

das Messformular übernommen.³⁰ Im Wortgottesdienst wird zur ersten Lesung Offb 12, 10–12a vorgesehen³¹, es folgt der Antwortpsalm Ps 34(33), 2–3.4–5.6–7.8–9 (R vgl. 5b)³², worauf die zweite Lesung 1 Petr 1,3–9 anschließt; der Halleluja-Ruf proklamiert 1 Petr 4,14, dem die Evangeliumsperikope Mt 10,17–22 folgt³³; alle diese Elemente sind den neuen Commune-Texten für Märtyrer aus dem Messlektionar entnommen. Hier haben die Lesungen aus dem Buch der Weisheit und die Bildrede vom Weinstock im Johannesevangelium, die bisher die Tradition prägten, nicht mehr Eingang gefunden. Das Gabengebet ist aus dem *Messformular 1 Für mehrere Märtyrer außerhalb der Osterzeit*³⁴ entnommen, die Präfation entspricht der im Messbuch 1975 vorgesehenen Präfation an Märtyrerfesten³⁵; der Kommunionvers Joh 12,24 ist dem *Messformular 10 Für einen Märtyrer in der Osterzeit* entlehnt³⁶; das Schlussgebet entspricht dem *Messformular 2 Für mehrere Märtyrer außerhalb der Osterzeit*³⁷; der Schlusssegen *Von den Heiligen* ist Gemeingut an Heiligtagen.³⁸ Das Messformular stellt sich damit als eine eigenständige und bewusst intendierte Komposition dar, mit welcher der Bischof Identität und Spiritualität seiner Diözese gestalten und fördern will.

Impulse für die Spiritualität und die Identität

Die Feier der Eucharistie erfolgt in Gemeinschaft mit allen in Christus Geheiligten, jener „getauften und geheiligten, glaubenden und liebenden Menschen, die geschichtlich greifbar den Sieg der Gnade Gottes darstellen“³⁹; diese als Teil der „himmlischen“ Kirche benannte Gemeinschaft steht in *communio* mit der „irdisch“ feiernden Kirche. Florian und die Märtyrerpersönlichkeiten von Lauriacum werden als Gestalten der himmlischen Kirche in der Liturgie mit den ihr zur Verfügung stehenden Texten nicht hervorgestrichen, vielmehr werden sie eingereiht in die große Schar derer, „die aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern durch das Blut des Lammes für Gott erworben sind“ (vgl. Offb 5,9).

Kontextuelle Deutung des Messformulars

Im Gottesdienst beeinflussen sich Texte und Symbolvollzüge gegenseitig.⁴⁰ Christus spricht, die Märtyrergestalten sprechen und die Gemeinde spricht in diesen Texten, ebenso sprechen die Symbolhandlungen. Alle Sprechakte und alle

³⁰ Vgl. die Notiz in den Unterlagen der Liturgiekommission der Diözese Linz: Approbationsvorlage vom 5.11.1990.

³¹ Vgl. Messlektionar IV, 528.

³² Vgl. Messlektionar IV, 529.

³³ Vgl. Messlektionar IV, 424.

³⁴ Vgl. MB Kleinausgabe, 897.

³⁵ Vgl. MB II, 434f.

³⁶ Vgl. MB II, 911.

³⁷ Vgl. MB II, 899.

³⁸ Vgl. MB II, 560f.

³⁹ Vgl. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* III, 118.

⁴⁰ Vgl. Athanasius Wintersig, *Methodisches zur Erklärung von Meßformularen*, in: JLv 4 (1924), 135–152; Winfried Haunerland, „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift, in: ThPQ 149 (2001), 114–124.

Sprachelemente treten in einen inneren Zusammenhang und bilden eine hermeneutische Ebene. Daraus stellt sich die Frage, welche Konsequenzen zu ziehen sind in Hinblick auf die Verwirklichung christlichen Lebens. Auch für die Wortebene der Liturgie gilt es, die aus der Soziolinguistik kommende und in der biblischen Exegese wichtig genommene Fragerichtung zu klären: „Wer spricht was und wie mit wem in welcher Sprache und unter welchen sozialen Umständen mit welchen Absichten und Konsequenzen?“⁴¹ Die Wechselwirkung von Gebet und dem Verständnis der biblischen Lesungen bewirkt christliche Identität, so wird es bereits in der frühen Kirche gesehen.⁴²

Der Eröffnungsteil

Der Eröffnungsvers Mt 25,34 *Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit Anfang der Welt für euch bestimmt ist. Halleluja*⁴³, lenkt wie eine Ouvertüre den Blick auf Christus, der im Gerichtsbild über die Welt den Gerechten zuruft, Heimat zu nehmen bei ihm. Angesichts des Feieranlasses ist dieser Text ein Zuruf für Florian und die Märtyrer von Lorch. Zugleich aber wird dieser Ruf der Feiergemeinde, den „Heiligen, die in Christus Jesus sind“, zugerufen als Auftrag und Ermutigung. Wie Florian und die anderen Märtyrergestalten die Erfüllung in Christus erfahren dürfen, so darf die versammelte Gemeinde ebenfalls zuversichtlich hoffen, den Anforderungen Christi in ihrem Leben zu entsprechen und selbst einmal die Erfüllung zu

finden. Der biblische Kontext des Verses nimmt die vom Vater Gesegneten in den Blick, die den Hungrigen Nahrung geben, den Dürstenden Trank reichen, Fremde und Obdachlose aufnehmen, Nackte bekleiden und ihnen Würde geben, Kranke besuchen und zu den Gefangenen gehen. Diese Werke barmherzigen Handelns sind soziale Handlungsmuster, die durch Menschen Gottes Zuwendung und Barmherzigkeit zum Ausdruck bringen. Die Märtyrer von Lorch werden in der Liturgie als Menschen vorgestellt, die diesen Auftrag Gottes erfüllt haben. Die Feier des Diözesanpatrons erhebt für die Ortskirche diese sozialen Werte als das Leben leitende Maßstäbe menschlichen Handelns. Sie sind *Identifikationsmuster* der Christinnen und Christen der Ortskirche und erwachsen aus dem Vertrauen, dass Gott selbst diese Fähigkeiten gewirkt hat und in den Gläubenden heute bewirken will.

Drei Aussagen prägen das Tagesgebet. Zunächst wird festgestellt, dass *Gott durch das Martyrium des hl. Florian und seiner Gefährten die Kirche von Linz in seinen Anfängen geheiligt hat*. Dem Martyrium der Märtyrer von Lorch wird hier eine Kirche begründende Dimension und zusammenführende Kraft zugesprochen. Die zweite Aussage des Gebetes stellt fest, dass die Kirche von Linz *heute das Hochfest der Zeugen für Gott feiert*. In der Feier heute verschränken sich die Zeiten: so wie Christus sein Leben für die Menschen hingegeben hat, so wirkt Gott selbst durch das Martyrium das Zeugnis für Christus und befähigt dadurch die feiernde Gemeinde heute, sich selbst auf das Wirken Gottes in

⁴¹ Vgl. H. Stammerjohann (Hg.), Handbuch der Linguistik, München 1975, 389.

⁴² Vgl. den überzeugenden Nachweis bei Harald Buchinger, Gebet und Identität bei Origenes. Das Vater unser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese, in: A. Gerhards/A. Doeker/P. Ebenbauer (Hg.), Identität durch Gebet (s. Anm. 4), 312.

⁴³ MB II, 907: Commune-Texte für Märtyrer – 8. Für mehrere Märtyrer in der Osterzeit.

der Bedrohung und in der Anfechtung vorzubereiten. Dies formuliert der deprekative Teil der Oration, in dem die Gemeinde um *den Mut zum Glauben und die Treue zu Gott* bittet – zwei weitere Motive für das Identifikationsgewebe.

Die Lesungen und die Zwischengesänge

Das Hören des Wortes Gottes ist je neu ein Heilsereignis. Die Gemeinde liest und deutet die Schriften, so wie Christus sie ausgelegt und verstanden hat; dabei ist Christus selbst das „Heute“, weil er Hören und Verstehen bewirkt; darin äußert sich auch die Liebe des Vaters⁴⁴ zur Gemeinde und zu jedem einzelnen im Gottesdienst⁴⁵. Aus diesem Hören erwächst als Frucht der Gottesbeziehung die konkrete Lebensgestaltung.⁴⁶

Die erste Lesung Offb 12,10–12a ist ein vierteiliger Hymnus, der im Kontext des Offenbarungsbuches nach den Sendschreiben an die Gemeinden und dem Kampf der Weltmächte gegen das Gottesvolk proklamiert, dass durch Christus eine entscheidende Heilswende eingetreten ist. Christus hat die widrigen Mächte des Lebens besiegt; die Geschwister im Glauben werden gepriesen, weil sie wie Christus den Feind des Lebens besiegt haben durch das Blut des Lammes, durch ihr Wort und ihr Zeugnis und weil sie nicht am irdischen Leben festgehalten haben. Der Schlussvers 12a ruft die Himmel und alle, die darin wohnen, zum Jubel auf ob dieses Sieges und dieses zeugnishaften Lebens.

Mit dem Autor der Offenbarung spricht eine angesehene und einflussreiche Persönlichkeit gegen Ende des 1. Jahrhunderts; sie kennt die Nöte und Bedrängnisse der christlichen Menschen und solidarisiert sich mit ihnen.⁴⁷ In prophetischer Sprache wird Widerstand gegen bedrohliche Mächte von Irrlehren und Verfolgungen motiviert, die deutlich benannt und vor Augen geführt werden. Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde wartet mit großer Sehnsucht auf die Vollendung ihrer Christusgemeinschaft.⁴⁸ Sie bekennt, dass Florian und die MärtyrerInnen von Lorch „leben“, das heißt, dass ihr Leben in Christus Jesus unzerstörbar war/ist. In der Gottesdienstgemeinschaft, die „Himmel und Erde verbindet“, wird dies deutlich.

Darauf erklingt der Antwortpsalm Ps 34,2–9 mit der Antiphon *All meinen Ängsten hat mich der Herr entrissen* (vgl. Ps 34,5b). Die Antiphon gibt dem bedenkenden Innehalten nach der Lesung einen Leitgedanken. Ein/e darin Betende/r beschreibt die Erfahrung, aus großer Angst ums Leben befreit zu sein. Die liturgische Gestalt des Psalms (biblisch v. 1–23) lädt die feiernde Gemeinde ein, aufgrund dieser Lebens- und Glaubenserfahrung in das Gotteslob einzustimmen. Gott wird rettend erfahren und als Rettender weiter erzählt. Der Psalm bekennt ferner, dass die Armen, die Gottsuchenden, seine helfende und aufrichtende Nähe erfahren. Die Mitfeiernden bestaunen und besingen diese Erfahrung und nehmen sie für sich selbst als möglich an. Die liturgische Gestalt des Psalms endet mit der Einladung, den

⁴⁴ Vgl. PEmL 4.

⁴⁵ Vgl. PEmL 3.

⁴⁶ Vgl. PEmL 7.

⁴⁷ Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 21), Würzburg 1986, 13.

⁴⁸ *Ebd.*, 8,11.

Herrn zu „verkosten“ und zu sehen, wie gut er ist, eine weisheitliche Sprachform, die ausdrückt, *wie* Gott erfahrbar ist und dass dies eine wohltuende und heilende Erfahrung sein wird, vor allem dann, wenn sonst keine Hilfe und Zuflucht mehr zu finden sind (vgl. v. 9). Der Psalm gehört zu den Vertrauen weckenden Liedern des Volkes Israel: Gott zeigt sich besonders in den Verfolgten und Leidenden.⁴⁹ Die Märtyrergestalten von Lauriacum, Florian und alle weiteren hingerichteten Persönlichkeiten, werden im liturgischen Kontext damit als glaubende Menschen beschrieben, die sich von Gott gerettet wissen. Dies soll der feiernden Gemeinde tröstend und ermutigend vor Augen stehen.

Die Perikope 1 Petr 1,3–9 öffnet ein Fenster hin zu heidenchristlichen Menschen, die um die erste Jahrhundertwende in römischen Provinzen Kleasiens leben. Die Märtyrergestalt Petrus (vgl. Joh 21, 28; 1 Clem 5f, Röm 4,3) besitzt in den christlichen Gemeinden Autorität, unter seinem Namen schreibt der Verfasser dieses Rundbriefes an verfolgte Christen, der selbst auch ein Verfolgter ist, „ein Zeuge der Leiden Christi, der auch an der Herrlichkeit Christi teilhaben soll“ (1 Petr 5,1). Die lebensbedrohenden Verfolgungen werden als Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus beschrieben, ausgedrückt im Bild des brüllenden Löwen, gemeint sind staatliche und religiöse Kräfte gegen die Christus-bekennenden. Die Eigenbenennung als Fremde ist ein Hinweis auf Isolation und Ablehnung, welche sich aus der Ablehnung der staatsreligiösen Kulte ergab, durch auf-

richtige gegenseitige Liebe (vgl. 1 Petr 1,22), Gastfreundschaft untereinander (1 Petr 4,9) und einen demütigen Umgang. So bestärkt sich die christliche Gemeinschaft nach innen, was andererseits zu Beschimpfung und Anfeindung, Einschüchterung und Verfolgung führt; auch familiäre Situationen sind davon betroffen (vgl. 1 Petr 2,11–3,8). Der Briefautor verfolgt die Stärkung der christlichen Sozialethik in nichtchristlicher Gesellschaft.⁵⁰ Er tröstet mit dem Gedanken, dass Christen allüberall die Leiden Christi zu tragen hätten, und führt die Fähigkeit dazu auf Gott selbst zurück. So ist das Lebenszeugnis der christlichen Gemeinde Handeln Gottes selbst, daraus erwächst Bekennerkonsequenz.

Der feiernden Gemeinde *heute* wird Mut zu eigenem sozialetischen Handeln gemacht. Zur ihrer Identität gehört demnach, beherzt zueinander stehen in Liebe, füreinander da sein in Demut, das Vertreten der Werte Gottes in der Gesellschaft; sich den lebenswidrigen Kräften entgegenstellen. Sie weiß Stellung zu beziehen, wenn es um die Gastfreundschaft gegenüber Ausländern geht, wenn soziale Gerechtigkeit zu schwinden droht, wenn das Recht auf Arbeit nicht mehr greift, wenn es gilt, Toleranz auch Andersgläubigen gegenüber zum Ausdruck zu bringen, wenn Nachbarschaften zerstört werden, wenn Geborgenheit in familiären und nichtfamiliären Lebenswelten zerbricht und wenn es darum geht, der Kirche eine Rolle als „neue Familie“ zu geben.

1 Petr 1,3–9 entstammt der liturgischen Gebetsprache. Im gemeinsamen

⁴⁹ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen I. Die Psalmen 1–50 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 29), Würzburg 1993, 210–213.

⁵⁰ Vgl. Hubert Frankemölle, 1. Petrusbrief; 2. Petrusbrief; Judasbrief (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 18/20) Würzburg 1987, 9–28.

Gotteslob stärkt und ermutigt sich die Versammlung, in der Christus seine stärkende Gegenwart schenkt. Die regelmäßige Liturgie, aus der Kraft in der Bewährung und in Zeiten der Prüfung erwächst, gehört zum Leben der Gemeinde, das Identität verleiht. Dazu kommt das unverbrüchliche Vertrauen, in Christus das Ziel des Glaubens und des Lebens zu erreichen (vgl. 1 Petr 1,9).

In dem dramaturgisch vorbereitenden Halleluja-Ruf mit dem Vers 1 Petr 4,14 werden diese Gedanken im Hinblick auf das Evangelium weitergeführt und proklamiert. Gestalten verfolgter Christen und Christinnen sind eine Theophanie Gottes. Weil der Geist Gottes auf ihnen ruht, ist in ihnen Gott selbst gegenwärtig. Die Feiern in der Gemeinde und die feiernde Gemeinde als Ganze sind eingeladen, sich dies zu Eigen zu machen und in ihr Gott erstrahlen zu lassen. Zur Identität der Ortskirche gehört es, sich der Gottesgegenwart in den Glaubenden bewusst zu sein. Am Hochfest der MärtyrerInnen von Lorch sind diese ein Beispiel dafür.

Die thematische Komposition des Wortgottesdienstes mündet im Evangelium Mt 10,17–22, der Sendungsrede Jesu entnommen. Die Exegese würde den Abschnitt mit V. 16 beginnen lassen und mit v. 23 enden; V. 16 formuliert den Auftrag an die zwölf Jünger, welche – als Apostel die 12 Stämme Israels repräsentierend – wie Schafe unter die Wölfe gehen.⁵¹ Die Jünger wissen sich den Erfahrungen der Verfolgung ausgesetzt, sie sind aber in der Nachfolge Jesu gerufen, wie wehrlose Schafe zu reagieren: ein Bild der Gewaltlosigkeit. Dies ist keine unerhebliche Beobachtung in Hinblick auf die Identität der

Ortskirche, die sich selbstverständlich verbunden weiß mit allen, die das Evangelium teilen.

Die liturgische Auswahl verkürzt diesen Abschnitt und setzt ein mit der Ermahnung, sich vor den Menschen in Acht zu nehmen (v. 17), denn Gericht und die Strafe der Peitsche in der Synagoge drohen – eine offensichtlich vertraute Erfahrung bei Toraüberschreitung. Wer so verfolgt und geschlagen wird, nimmt Anteil am Geschick Jesu, das ist die Botschaft, die Matthäus mitteilen will. Der Gottesdienstgemeinde heute ist – auch durch die vergegenwärtigten Märtyrerpersönlichkeiten von Lorch – deutlich, dass sich solche Erfahrungen wiederholen.

Vv. 19–20 ermutigen, sich nicht zu ängstigen ob der Frage, was in der konkreten Situation der Verfolgung zu sagen sei, denn der Geist des Vaters redet durch sie. Abgesehen von der Taufformel Mt 28,19 ist an keiner weiteren Stelle bei Mt die Rede vom Geist, das bedeutet: Getaufte und verfolgte Christen und Christinnen sind von einer besonderen prophetischen Geistbegabung geprägt, der „Vater“ ist in ihnen besonders gegenwärtig. Auf dem Hintergrund der Lebensbedrohung erinnert Mt an den klagenden Propheten Micha (7,1–7), denn das Schicksal der Propheten Israels droht auch den von Christus Geheiligten (vgl. vv. 21–22), in denen Gott selbst wirkt und gegenwärtig ist.

Der eucharistische Teil

Als Vergegenwärtigung des Kreuzesereignisses ist die Eucharistie ein Mahnmal gegen die Gewalt der Menschen. In ihr verbindet Christus die Menschen mit sich

⁵¹ Vgl. Rudolf Schnackenburg, Matthäusevangelium 1,1–16,20 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 1/1), Würzburg 1985, 90.

und stärkt sie durch seine geistliche Nahrung für den Weg des Martyriums. Ein Märtyrerfest ist daher eine „Gegenwärtigmachung der Passion des Heiligen, ein wirkliches Mysterium“⁵². In der *memoria* der Märtyrer verkündet die Ortskirche von Linz das Paschamysterium Jesu Christi. Es ist die Erinnerung an den *dies natalis*, an die Geburt für den Himmel, welche in der Passion erfolgt, erlitten wie und mit Christus. Die feiernde Gemeinde vergegenwärtigt dies im *Heute* des liturgischen Gedenkens. Aus dieser Erfahrung heraus nehmen Menschen auch heute Anteil am Opfer Jesu Christi, wenn sie um der Liebe Christi willen ihr Leben hingeben.

Beim Herbeibringen der Gaben wird symbolisch diese Bereitschaft ausgedrückt. Die Anwesenden bringen sich selbst, um ganz offen zu sein für den prophetischen Geist Gottes, jene Beziehungsgemeinschaft, aus der heraus Treue möglich ist, so formuliert es das Gabengebet.

Der repräsentativste Gebetsvollzug in den christlichen Kirchen ist das eucharistische Hochgebet, in dem Betende ihre Identität als Gott Lobende finden und damit das himmlische Lob der Engel und Verherrlichten übernehmen als Erkenntnis ihrer selbst: „Der Mensch findet zu sich selbst, wenn er selbstvergessen zusammen mit der ganzen Schöpfung und in Einklang mit den Engeln und den Heiligen (Märtyrern)⁵³ Gottes herrlichen Namen preist.“⁵⁴ In der Präfation der Märtyrerfeste wird das Martyrium als Ort der Offenbarung göttlichen Heilswirkens gepriesen,

denn in der menschlichen Schwachheit bringt Gott selbst seine Kraft zur Vollendung. Märtyrer sind Nachfolgestalten Jesu auf dem Weg des Leidens und vergießen ihr Blut als Zeugen des Glaubens. Die vor dem Angesicht Gottes verherrlichten und vor dem Throne Gottes lobpreisenden Märtyrer laden die irdische Fei ergemeinde zum lobpreisenden Dank und zur Bitte ein, selbst dieses Ziel zu erreichen.

Während der Kommunionprozession wird der Kehrvers Joh 12,24 *Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht. Halleluja* gesungen. Leider gibt das liturgische Formular nicht an, welcher Psalm dazu gesungen werden soll. Es wäre für die inhaltliche Auswertung und selbstverständlich für die Feier erfahrung selbst von Bedeutung. Durch den Empfang des auferweckten und erhöhten Herrn in der sakramentalen Gestalt des Brotes und Weines dürfen die Mitfeiernden die Vorwegnahme und Vorweggabe ewigen Lebens erfahren, wie es ihnen in der Taufe geschenkt und verheißen ist. Wer vom Brot des Lebens isst und an diese Wirklichkeit glaubt, hat ewiges Leben (vgl. Joh 5,24). Zu diesem Ereignis werden im Bild des Weizenkorns der Tod Jesu und der Tod der Märtyrer als ein Ereignis der Fruchtbarkeit gedeutet, das heißt durch den Tod hindurch wird neues Leben geschaffen. Es ist ein eschatologisches Motiv über die Mühen und die Anfechtungen in diesem Leben hinweg. Diese

⁵² Vgl. Gunda Brüske, Verschränkung der Zeiten im Gedächtnis der Heiligen, in: LJ 54 (2004), 3–14.

⁵³ Der Präfation an Märtyrerfesten entsprechend (vgl. Messbuch II, 435) erwähne ich in dem Zitat von Reinhard Meßner hier auch die Heiligen, gemeint auch die Märtyrer.

⁵⁴ Vgl. Reinhard Meßner/Martin Lang, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten, in: A. Gerhards/A. Doecker/P. Ebenbauer (Hg.), Identität (s. Anm. 4), 376.

Eschatologie hat aber nicht nur jenseitige Auswirkungen: der Tod der Märtyrer soll *hier und heute* für Menschen fruchtbar werden, denn das Blut der Märtyrer ist zur Stärkung der Menschen vergossen, zum Segen für mehr Gerechtigkeit und Liebe, für mehr Frieden und Freiheit unter den Menschen.

Das abschließende Kommuniongebet wiederholt bereits angesprochene Motive. Durch die Erfahrung der Eucharistie ist der Gemeinde eine geistliche Nahrung geschenkt, welche die Verbundenheit in Christus und in seinem Leib stärkt. So weiß sich die Kirche von Christus geliebt und sie bittet, dass sie nichts von der Liebe Christi trenne und so wie die Märtyrerpersönlichkeiten auch in der Anfechtung standhalten möge. Es ist eine vorbereitende, rüstende Kraft, die diese Feier geben will. In den Mitfeiernden wird die Zuversicht genährt, die Zukunft auch in einer möglichen Bedrohung bestehen zu können, und zwar im treuen Bekenntnis zu Christus.

Identität der Ortskirche: Konsequenzen

Die Ortskirche identifiziert sich mit ihren Leitbildern Florian und den anderen namenlosen Märtyrerpersönlichkeiten des frühen Christentums in Oberösterreich. Sie vertraut darauf, dass Gott auch *heute* in ihr und durch sie wirkt.

1. Das 1700 Jahre währende Kultkontinuum besagt, dass Florian und die Märtyrerpersönlichkeiten als Leitbilder christlichen Lebens im Einsatz für Gottes Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen motivierende Kraft hatten und haben.
2. Die Berufung der Ortskirche auf das Märtyrervorbild hat identifikatorische und identitätsstiftende Kraft. Die regelmäßige (jährliche) Feier, beziehungsweise das regelmäßige Nennen des Diözesanpatrons im Hochgebet, hält dieses Anliegen wach.
3. Durch Florian und die Märtyrer von Lorch wird das Wirken Gottes durch Menschen und für die Menschen sichtbar. Gott zeigt sich besonders in den Verfolgten und Leidenden, er ist selbst in ihnen gegenwärtig.
4. Als Märtyrer der Alten Kirche hat Florian ökumenische Bedeutung, ist doch das Zeugnis für Christus für alle Christen in gleicher Weise gültig und wertvoll.
5. Der Todestag der Märtyrer, der *dies natalis*, der Geburtstag für den Himmel, ist je *heute* ein Festtag, weil er den *dies natalis* der Feiernden als deren Verherrlichung beim Vater vorwegnimmt.
6. Versammelt als irdische Kirche weiß sich die feiernde Gemeinde verbunden und vereint mit der „himmlischen Kirche“, auch mit dem großen Chor der Märtyrer vor Gottes Angesicht, in den sich Florian und die Märtyrerpersönlichkeiten von Lauriacum einreihen.
7. Christus, der Auferweckte, ist als der Lehrer die Mitte der liturgisch Versammelten und gestaltet die Herzen der Versammelten durch die Auslegung der Heiligen Schriften und durch die Beziehungsgabe in den sakramentalen Zeichen von Brot und Wein.
8. Durch die Märtyrerpersönlichkeiten und die liturgischen Texte motiviert Christus selbst zur Ausprägung einer christlichen Sozialethik. Das so ge-

- wonnene soziale Profil um Christi willen gehört zum Identitätsmerkmal dieser Ortskirche: Hilfsbereitschaft den Hilfesuchenden, den Hungernden und Dürstenden, den Fremden und Obdachlosen, den „Nackten“ und Schutzlosen, den Kranken und Gefangenen gegenüber. Sie sucht je neu nach Formen der sozialen Gerechtigkeit, sie beeinflusst im Rahmen ihrer Möglichkeiten das Recht auf Arbeit für alle, sie fördert die Toleranz anders denkenden und anders glaubenden Menschen gegenüber, sie hilft, zerstörte Nachbarschaften und familiäre Strukturen zu heilen, und sie bildet eine Kirche, die sich als ein Ort einer „neuen Familie“ versteht, wenn andere Lebensbindungen versagen oder wenn neue Bezugsebenen sich ergeben. Diese „neue Familie“ ist ein Zeichen des Handelns Gottes in der Welt, Werkzeug Gottes, weil sie einen liebevollen und dienmutigen Umgang pflegt.
9. Unter den Bedingungen einer nicht-christlichen Gesellschaft, in Zeiten der Unterdrückung, bei Benachteiligungen, Verfolgung und Tötung motiviert die Liturgie in erinnernder Vergegenwärtigung des Schicksals Jesu und der Märtyrer zum gewaltlosen Widerstand gegen alle bedrohlichen Mächte und Kräfte. Sie motiviert die Glaubenden aber auch, alle gewaltfreien Wege zu nützen, um Gerechtigkeit und Frieden zu bauen im Sinne der Bergpredigt. Die Schicksalsgemeinschaft mit Christus und den Märtyrern fördert das Vertrauen, dass das Leben in Christus unzerstörbar ist.
 10. Christliche Feste und die Feier der Liturgie geben Erfahrungen, Haltungen und Werte weiter und stiften so Identität. Wer einzeln in Not oder Gefahr geraten und der Lebensangst ausgesetzt ist, dem sagt die Liturgie des Märtyrerfestes tröstend, dass Gott seine helfende und aufrichtende Nähe nicht versagt. Es gehört auch zur Erfahrung der Armen Gottes, das heißt der Gottsuchenden, dass Gott gerade in schwierigsten Situationen des Lebens zu Hilfe kommt. Die Psalmen am Märtyrerfest beschreiben Gottesbeziehung als „gute Kost“, das ist die Erfahrung, wie Gott mit seinem Geist sich in ihre Schicksalssituation hinein teilt. Solche Menschen sind überzeugt, dass nichts von der liebenden Verbundenheit in Christus Jesus scheiden kann.
- Diese aus der Liturgie erhobene Identität gilt es, in die konkrete gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Situation umzusetzen. Dass der Linzer Diözesanbischof Maximilian Aichern als Hirte der Ortskirche führend im Sozialwort der Kirchen mitgeschrieben hat, liegt auf der Ebene dieser Identität: „Dazu gehört die Überzeugung, dass jeder Mensch als Ebenbild Gottes Würde und Freiheit besitzt und in Zeiten der Not besondere Aufmerksamkeit verdient.“⁵⁵

⁵⁵ Vgl. Der heilige Märtyrer Florian. Bischofswort zur Fastenzeit 2004, von *Diözesanbischof Dr. Maximilian Aichern*. Sonderbeilage der Kirchenzeitung der Diözese Linz, Linz 2004.

Gregor Maria Hoff

Gott am Ende?

Zur Eschatologie der Gottrede im Angesicht des Lagers¹

1. Am Anfang: das Fragezeichen

Das Fragezeichen steht nicht zufällig da. Wer nach Gott fragt, muss mit seinem Ende rechnen. Nicht zuletzt die Invektiven der religionskritischen Moderne haben hier ein entsprechendes theologisches Verkehrsschild errichtet. Man kann sich an ihm nicht ungerührt vorbeibewegen: Es markiert ein unübersehbares Stopp. Es ist von der Art, wie es J.B. Metz aufgestellt hat, als er der Theologie ein höheres Maß an Theodizee-Empfindlichkeit abforderte. Denn der Zusammenhang von Gott und Ende ist längst problematisch geworden. Dass sich der Gott der biblischen Verheißungen so deutlich sichtbar in seine Unsichtbarkeit zurückzieht, sobald es ernst wird, sobald die verschiedenen menschlichen Endlösungen anstehen, muss darauf hindeuten, dass am Ende alles steht, nur kein Gott. Eine emphatische Hoffnung kommt im Wortspiel um: Gott ist *am Ende*.

Überraschenderweise mag man es aber damit nicht belassen. Sonst würde nicht weiter in Sachen Gott verhandelt. Es sind die polemisch aufgeblasenen Fortsetzungsgeschichten, die sich religionskritisch in die Gegenwart verlängern.² Sie erleben immer neue Auflagen und lassen kaum einen Bereich aus: Neurobiologie, Erkenntnistheorie, Literatur, Kunst, Politik

geben den Raum für neue Figuren, mit denen der religiöse Gedanke überführt, beseitigt werden soll. Gott am Ende!? Hinter das mitunter postulierte Ausrufungszeichen schieben die Kritiker selbst ein Fragezeichen. Man kommt mit Gott nicht so leicht zu einem Ende. Und an diesem Schock findet die Religionskritik nicht vorbei: ein zweites Stoppschild.

Im Einflussbereich dieses *double bind* ist von Gott die Rede. So kommt er vor. Es handelt sich um eine gefährliche Zone unseres Denkens und Sprechens. Dass der Umgang mit Gott immer als prekär angesehen wurde, belegen die vielfältigen kulturellen Warnmuster der Religionsgeschichte. Die Trennung von Profanem und Heiligem diente zum gegenseitigen Schutz. Der wechselseitige Zugriff von Gott und Mensch aufeinander ist gewaltbesetzt und erzählt Geschichten vom Ende. Aber ihre Begegnung erscheint unausweichlich. Gerade weil der Mensch sich mit keinem Ende einfach zufrieden geben kann: nicht einmal mit dem selbst verordneten Ende Gottes.

Dieser Ort ist als solcher ernst zu nehmen. Er ist ein *locus theologicus*. Das Erste Testament bietet die Grammatik an, in der sich die religiöse Sprache dieses Ortes entfaltet. Gottes Gegenwart bleibt an seine Abwesenheit gebunden – die Dornbusch-

¹ Der Titel des Vortrags geht auf eine Aachener Tagung vom 3.–4.4.2004 zurück (Gott am Ende? Am Ende Gott! Von Bedrängnis und Segen österlicher Hoffnung).

² Vgl. G.M. Hoff, Religionskritik heute, Regensburg 2004.

Theophanie bindet alle Gottrede konstitutiv an diesen *Topos*. Elija darf sich nur verhüllt dem Gott aussetzen, der anders daherkommt, als er erwartet hatte: unscheinbarer, weniger offensichtlich. Und diese Begegnungen siedeln deutlich im Einflussbereich von Endzeit: dass Gott sich zeigt, macht Schluss mit dem, was bislang war. Was hier neu wird, verweist weiter auf das, was ganz am Ende sein soll: *wenn Gott alles in allem sein wird*.

Doch bis es so weit ist, muss jede Rede vom Ende durch Fragezeichen unterbrochen werden. Nichts an Gott ist eindeutig. Die Verwehlungsgeschichten Gottes gerade im Namen seines Endes haben immer wieder den historischen Terror von menschlichen Endzeitinszenierungen verantwortet. Die doppelte Frage nach dem Konnex von Gott und Ende spielt mit dem Rücken zu diesen konkreten Eschatologien menschlicher Gewalt. Ihre Macht spiegelt sich aus der Gegenwart auch dieser Zeit ins Gesicht: nur von diesem Punkt aus kann darüber gesprochen werden, was es mit Gott und dem Ende von allem und der Verwandtschaft von beiden auf sich habe.

2. „Noch einmal: Nach Auschwitz“ – F. W. Marquardts theologische Utopik

Lange Zeit hatte die Theologie für den Diskurs des Endes ihren fest installierten und dogmatisch eingefriedeten Ort. Die Eschatologie wurde als Traktat separiert und ordentlich gelesen. Doch mit dieser Ordnung der Dinge hat die Theologie des 20. Jh.s auf den Umwegen verspäteter Erinnerung Schluss machen müssen. Viel-

leicht hat dies niemand so klar werden lassen wie Friedrich Wilhelm Marquardt. Ans Ende seiner imponierenden dreibändigen Eschatologie hat er eine *theologische Utopie* gesetzt. Schon der Titel seines eschatologischen Projekts trug die Haltlosigkeit, aber auch die hoffnungsfähige Widerständigkeit eines Glaubens aus, der auf seine Fragezeichen nicht verzichten darf. „Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?“³ Erst der Konjunktiv II, semantisch zwischen Potentialis und Irrealis gespannt, dann das Fragezeichen: so prekär geht es zu, wenn es auf das Ende – auch und gerade jüdisch-christlich – zugeht.

Für diesen Schreibort gibt es einen Namen. Zu diesem Ort muss man Position beziehen, räumlich und zeitlich in der Distanz einer unaufgebbaren Nähe, also ähnlich gespannt, wie es die eschatologische Rede vom offenbar-verborgenen Gott selbst ist. Marquardts Dogmatik wird mit ihrem letzten kurzen Kapitel zur theologischen Utopik, wenn sie sich bewusst „(n)ach Auschwitz“⁴ stellt. Dieser Ort zwingt Gottrede an den Rand des Schweigens:

„Wir empfinden dies als die Situation nach Auschwitz. Eigentlich wäre von Gott nur zu schweigen – nicht nur weil die Verlassenheitserfahrungen noch nicht ausgestanden scheinen, von denen wie die Opfer der von Christen nicht verhinderten nationalsozialistischen Gewaltverbrechen, so auch wir Mittäter gezeichnet sind – und als Mittäter gezeichnet bleiben, solange sich bei uns ein ‚Denken aus der Umkehr heraus‘ noch nicht durchsetzen kann, vor allem: Theologie eine Selbsterforschung ihrer geistigen Mittäterschaft weit von sich weist und

³ F. W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? – Mit dem Untertitel: „Eine Eschatologie“, 3 Bde., Gütersloh 1993–1996.

⁴ F. W. Marquardt, Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997, 572–577.

so tut, als wäre nichts Böses geschehen, wofür auch sie verantwortlich wäre...

Von Gott zu schweigen wäre wegen der Nacht von Auschwitz, die nach wie vor über allem Leben liegt – gerade auch dem geistig-seelischen, das eben nicht über das geschichtliche Elend erhalten geblieben ist, vielmehr es mit verursacht hat.

Zu schweigen wäre von Gott, weil man nicht von ihm reden kann.⁵

Die Gottesrede wird ortlos, weil sie, vom Ort des Täters aus gesprochen, nicht an die Opfer heranreicht und sich gegen Gott selbst wendet. Weil sie an einem Ende beteiligt war, das einer von Gott selbst in Gang gesetzten Rede von ihm nicht bloß widersprach, sondern Gott selbst damit zum Schweigen bringen wollte. Doch wäre das vollständige Schweigen das endgültige Ende.

„Wir reden dennoch von ihm, weil uns das Wort jüdischer Verzweiflung einleuchtet, daß wir nicht Hitler noch nachträglich Recht geben sollten, indem wir von Gott schweigen. Das wollte Hitler ja mit der Ausrottung der Juden.“⁶

Das heißt: in der Aporie ist von Gott zu sprechen. Sie kennzeichnet die theologische Topografie nach Auschwitz *eschatologisch*. Als Antwort auf die Eschatologie Hitlers und der Lager. Das zwingt zu einer Umstellung der Gottrede. Gott wurde in der Moderne ortlos, utopisch, und es war die Utopie der Theologie, im Angesicht der Verzweiflung die Rede von Gott wach zu halten, sie in diese Situationen zu stellen, sie zu *exponieren*. Die klassische Situation der Theologie in der Moderne steht damit vor einer Inversion:

„Hatten Theologen in der vorigen Generation unter dem Andrang der nihilistischen Grundsituation im Abendland Theologie zu treiben versucht, etsi Deus non daretur: als gäbe es Gott nicht, finden wir uns in der umgekehrten Situation, von Gott zu reden: als gäbe es ihn.“⁷

Theologie stellt sich zwischen alle Räume und Zeiten. Sie wird zum gefährdeten Projekt, weil sie unter Vorbehalt steht. Das aber ist die eschatologische Situation: dieser Ortlosigkeit Raum zu geben, dem noch nicht auf sicheren Fuß Gestellten, aber dem hoffentlich Kommenden. Marquardt braucht erneut den unsicheren, aber nicht vagen, den für diese Position äußerst präzisen Konjunktiv II. Theologie steht mit ihrer ganzen Ausrichtung dem Ende zugewandt, dem politisch mobilisierten Eschaton der Lager mit ihren eigenen Theo- und Bio-Politiken; aber auch vor jenem Ende, das sich als das unausweichliche Ende in allem Sprechen von Gott durch die Gegenwart und alle Zeiten zieht. Theologie angesichts des Endes, das Menschen im Lager anderen Menschen machen; das Gott nicht macht; das im Sprechen von Gott den großen Vorbehalt durchsetzt, dass Gott vielleicht nicht sei und dass, wenn er sei, er doch je anders bleibe; dass er aber am Ende doch für uns sei als unser Heil; das ist mit den Mitteln geschichtlicher Rede von Gott eine theologische Utopie, in aporetischer Situation ermittelt:

„Es ist Utopie, wenn wir – nach Auschwitz – von Gott reden unter dem Vorbehalt, daß ER will und lebt.“⁸

⁵ Ebd., 572; 573.

⁶ Ebd., 573.

⁷ Ebd., 572.

⁸ Ebd., 282.

3. Gott am Ende? Die prekäre Rede von Gott heute

Dieser Vorbehalt ist politisch gefährlich. Neuere Monotheismus-Kritiken von Odo Marquard bis Jan Assmann haben darauf hingewiesen, dass sich im Namen des Einen und vor allem der einen Wahrheit immer wieder theo-politischer Terror entzündet hat.⁹ Gott ist ein Risikofaktor – und das immer stärker in einer Welt zunehmender Ungerechtigkeiten. Wer vor dem Ende steht, kann mit dem Zugriff des Glaubens auf einen gerechten Gott von einer anderen Welt erhoffen, was diese nicht leistet. Die Gegenwelt einer Gerechtigkeit Gottes droht eine Gottesmacht zu aktivieren, die mit Macht eine andere Welt schon jetzt zu errichten verspricht.¹⁰

Gott ist, wenn man eschatologisch spricht, auch als politischer Faktor für apokalyptische Kriege zu begreifen.¹¹ Der 11. September stellt unter dieser Rücksicht ein theo-politisches Fanal dar. Es schafft eine sonderbare Kommuniongemeinschaft in Sachen Gott. Von George W. Bush sagt man, eine Bibel liege auf seinem Kabinettstisch. Ein Prediger zählt zu seinem Beraterstab. Von Tony Blair weiß man, dass er sich in seinem Amt sehr bewusst als Christ begreift und als solcher auch öffentlich bekennt. Ganz offensichtlich tritt der Bezug auf Gott in einem Augenblick in Erscheinung, in dem die Weltordnung und mehr noch: unglaublich viele Menschen-

leben auf dem Spiel stehen. Neben legitimatorischer Auskunft darf man sich von diesem Bezug auch Zustimmung und Sympathie versprechen. Auf bemerkenswerte Weise wird Religion aktuell – und zwar mit dem Versprechen, ein Ende zu machen. Ein Ende mit dem Terror.

Die dazu passenden Bilder: die Erinnerung an einen verwandlungsfähigen Diktator mit anderen religiösen Auftritten, die dem staatspolitischen Interesse Saddam Husseins Rechnung trugen. Osama bin Laden operiert aus dem Hinterhalt mit theologischem Anspruch. Gott wurde und wird in Dienst genommen und als dienstbar aller Welt präsentiert. Wozu Gott taugt, zeigt auch, wohin er führen kann. Welches Ende es mit ihm und in seinem Namen nehmen kann. Der Gebrauch des Wortes Gott (und des *Wortes Gottes*) ist problematisch. Längst hat man analysiert, dass der Irak-Krieg Züge eines neuen Religionskriegs besaß. In der damit verbundenen Fragwürdigkeit stehen religiöse Überzeugungen auf dem Prüfstand. Zu Recht.

Dieser historische Augenblick in der gegenwärtigen Rede von Gott weist auf einen anderen zurück. Hier und jetzt wird Gott zum politischen Programm, mit spiegelverkehrten Verzerrungen. Immerhin kommt es zu einer Politik, die sich mit seinem Namen verbindet. Das Schweigen im Namen Gottes und am Namen Gottes vorbei lastet eine andere Frage nach Gott eschatologisch auf. Gibt es auf der einen

⁹ Vgl. A. Halbmayr, Polytheismus oder Monotheismus. Zur Religionskritik der Postmoderne, in: H. Schmidinger (Hg.), *Religiosität am Ende der Moderne? Krise oder Aufbruch*, Innsbruck u.a. 1999, 228–264; ders., *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck u.a., 2000.

¹⁰ Zur Rede von Gott im Zusammenhang der Machtproblematik vgl. H.-J. Sander, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg 2001; ders., nicht verschweigen. Die zerbrechliche Präsenz Gottes, Würzburg 2003.

¹¹ Vgl. A. Halbmayr, Um Gott streiten. Religion und Konflikt im Zeitalter der Globalisierung, in: *ThPQ* 151 (2003), 64–78.

Seite gleichsam zuviel Gott, am Ausgang dieses Jahrhunderts, so steht auf der anderen Seite die bedrückende Erfahrung, dass es zu wenig mit Gott auf sich habe. Der Gottesverlust nach Auschwitz hat Theologie auf eine eigene Spur gesetzt. Keine Hoffnung heute, die sich an dieser Erfahrung vorbeistehlen könnte. Es ist eine gespenstische Ironie, dass Auschwitz gerade deshalb als Begründungsfigur für neue Kriege im Zeichen einer Befreiung von anderem Terror gedanklich integriert werden konnte – und vielleicht auch musste? Auch in dieser Hinsicht bleibt dieser Ort ein Un-Ort, eine negative Utopie.

Aber genau damit wird man sich nicht abfinden dürfen. Hoffnungslosigkeit droht zum Einverständnis mit dem Bestehenden zu verkommen. Auch deshalb ist Theologie für Friedrich Wilhelm Marquardt eschatologisch auszurichten. Sie muss die alles entscheidende, doppelwertige, ausgangsoffene Frage in sich austragen, ob Gott am Ende sei.

4. Der Ort des Fragezeichens: Das Lager – in der Deutung von Giorgio Agamben

Diese Rede vom Ende findet sich an ganz anderer und zugleich verwandter Stelle wieder. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben begreift das Ende als entscheidendes Emblem der Moderne. Die Moderne ist das Ende selbst, weil ihre Funktionsmuster das Ende, und zwar das Ende von menschlichem Leben, brauchen. Agamben weist darauf hin, dass der moderne Staat in seiner Souveränität archaische Ausschlussmuster aktiviert. Im ältesten römischen Recht gab es die sonderbare

Figur des *homo sacer*, der getötet, aber nicht geopfert werden durfte. Er war Spielball einer Macht, deren Souveränität sich gerade an diesem Menschentyp aufrichtete. Die politische Macht zeigt ihre ganze Durchschlagskraft an dem Menschen, der ihrem Spruch verfällt. Er steht der Tötung frei, darf aber nicht den Göttern geopfert werden und ist gleichermaßen hinfällig wie unantastbar. Und genau in diesen Zustand kann ihn die reine Macht selbst versetzen. Sie markiert eine Grenze des Rechts, und indem sie dies macht, zeigt sie sich den Bürgern in der Transzendenz ihrer eigenen Gestalt. Denn sie steht so wenig zur Verfügung, wie sich das Paradox dieser Rechtsfigur einfach auflösen lässt. Unantastbar wird solche Macht in der Ambivalenz jenes Menschen, den sie aus der gewohnten Rechtssphäre ausschließt, indem sie ihn in diese hineinstellt.

Das ambivalente Ausschlussmuster ist es, was eine eigene Politik des Lebens und des Todes sichtbar macht. Die Totalität der Macht setzt sich darin durch – und es ist diese „These von einer innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus (die wir hier, wenn auch mit aller Vorsicht, aufstellen müssen)“¹². Dieser Bezug ist noch genauer zu kennzeichnen. Der Mensch verliert in der Moderne, was ihn ursprünglich auszeichnete. Er wird nicht mehr darüber begriffen, dass er lebt, sondern sein Leben selbst steht – mit Michel Foucault – in Frage.¹³ Denn dieses Leben kann nicht bleiben wie es *natürlich* ist. Es muss bearbeitet, politisch integriert, verwendungsfähig, es muss *normiert* werden. In das Leben greifen Ausschlussmuster ein, die der Organisation des Lebens dienen. Das geschieht im Interesse der in

¹² G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 20.

¹³ Vgl. M. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1977.

den Staat ausgewanderten Selbsterhaltungsinteressen des Menschen.¹⁴ Die souveräne Macht normiert das Leben – und es entstehen die *Anormalen*.¹⁵ Der moderne Staat überwacht die Lebensformen, die ihm zu seiner Selbsterhaltung zur Verfügung stehen müssen, mit einem Komplex verschiedener Techniken: in der Klinik, im Gefängnis wird das Leben wissenschaftlich erfasst und überwacht. Abweichung wird sanktioniert. Die Volksgesundheit wird im Rahmen einer neuen Form der Politik des Lebens zum Projekt. In den fortgeschrittenen Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin entfalten sich die Möglichkeiten dieser souveränen Bio-Macht. Erneut handelt man mit Ausschlussmustern von Leben: am Lebensanfang bezogen auf den Status des Embryos, am Lebensende bezogen auf die Finanzierung von medizinischen Leistungen für die Alten. Man steht an dem Punkt, am Anfang und am Ende des Lebens über den Wert eines Lebens, genauer: über die Zurechenbarkeit der Kategorie des Lebens entscheiden zu können – und zu müssen. In diesem Zwang entlarvt sich die moderne Bio-Macht ihrerseits als unfrei. Sie kann dem nicht enttrinnen. Freiheit im Zeichen der individuellen wie staatlichen Souveränität wird hier aporetisch. Die moderne Bio-Macht reproduziert sich selbst mit den Mitteln einer Politik, die immer vom Ende des Lebens her kommt, das sie deshalb zu verdrängen sucht, weil sie das eigentlich Ausgeschlossene sein muss: das, was dem Leben entge-

gensteht, was seine Souveränität in Frage stellt und also im Leben nicht vorkommen darf. Dieses Ende ist der Tod. Indem er zur Verfügung steht, weil man über ihn gebietet, verliert das Ende – vorübergehend – seinen Schrecken. Aber er kehrt zurück. Denn das Ausgeschlossene taucht im Terror seiner Unterdrückung als Gedächtnisspur auf, wie das Verdrängte nie ganz zum Schweigen gebracht werden kann.

„Indem der moderne Staat das biologische Leben ins Zentrum seines Kalküls rückt, bringt er bloß das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht an das nackte Leben bindet...“

Wenn das zutrifft, dann muß man die aristotelische Definition der pólis in der Opposition von leben (zen) und gut leben (eu zen) mit erneuter Aufmerksamkeit betrachten. Tatsächlich vollzieht die Opposition im selben Zug eine Einbeziehung des ersten in das zweite, des nackten Lebens in das politisch qualifizierte. In der aristotelischen Definition gilt es nicht nur... die Modi und die möglichen Einteilungen des ‚guten Lebens‘ als telos des Politischen zu untersuchen; vielmehr ist es notwendig, sich zu fragen, warum die abendländische Politik sich vor allem über eine Ausschließung (die im selben Zug eine Einbeziehung ist) des nackten Lebens begründet. Welcher Art ist die Beziehung von Politik und Leben, wenn das Leben sich als das darbietet, was durch eine Ausschließung eingeschlossen werden muß?“¹⁶

An diesem Punkt zwingt die auch theologisch dramatische Analyse Agam-

¹⁴ Vgl. als Ausgangspunkt für eine Theorie der Moderne den Befund von Dieter Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: *Ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1993, 83–108; hier: 89: „Am Anfang der Moderne wurden also Staatsphilosophie und Anthropologie ebenso wie Ontologie und Ethik aus dem einen Begriff der Selbsterhaltung begründet.“

¹⁵ Vgl. M. Foucault, *Die Anormalen*. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975), Frankfurt/M. 2003.

¹⁶ G. Agamben, *Homo sacer* (s. Anm. 12), 17.

bens, anderen Boden zu betreten. Friedrich Wilhelm Marquardt hat die Theologie auf Auschwitz als ihren *eschatologischen* Denkort verwiesen. Denn hier ging es darum, mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs an ein Ende zu kommen, indem man mit denen ein systematisches Ende machte, die er erwählt hat: mit den Juden. Eine Grundoperation des modernen Staats, der sich in seiner Souveränität als Normierungs- und also als Totalisierungsmacht gegenüber dem Abweichenden einzurichten und zu erhalten verstand, besteht im Ausschluss. Systemtheoretisch gesprochen: in den Differenzierungsleistungen der verschiedenen Teilsysteme untereinander.

Die erste theologische Herausforderung besteht darin, dieses Ende ernst zu nehmen. Ihm keinen noch so kläglichen Sinn abzunehmen. Keine Theodizee springt hier ein. Stattdessen muss Zeugnis abgelegt werden. Man muss sich dem aussetzen, dass *das Lager der Ort in der Geschichte ist, der Sinn und Sprache an ihr Ende führt*.

*„Denn in den Lagern nahm eine Vernichtung, zu der es möglicherweise durchaus historische Vorgänger gab, Formen an, die sie absolut sinnlos machten. Auch darin sind sich die Überlebenden einig.“*¹⁷

Auschwitz zu denken, verlangt insofern, von einem unmöglichen, einem *utopischen* Ort auf die *Endlösung* zuzugehen. Es ist die Utopie des Zeugnisses, ihre aporetische Unmöglichkeit, die ins Sprechen zwingt. Auschwitz war der Ort, der die vollständige Vernichtung suchte. Der originäre Zeuge dieses Geschehens ist dem-

entsprechend *zum Schweigen gebracht worden*. Das Unsagbare wird Thema – und es kann nur noch als solches bezeugt werden.

*„Die Sprache des Zeugnisses ist eine Sprache, die nicht mehr bedeutet, die aber in ihrem Nicht-Bedeuten eindringt in das, was ohne Sprache ist – bis sie ein anderes Bedeuten aufnimmt, das des vollständigen Zeugen: desjenigen, der per definitionem nicht Zeugnis ablegen kann.“*¹⁸

Daher die ins Unendliche sich verlängernde Spracharbeit nach Auschwitz, an Auschwitz. Daher die literarischen Versuche, die ihr eigenes Scheitern konstitutiv einbeziehen – von Paul Celan bis Primo Levi, der für Giorgio Agamben als Hauptzeuge herangezogen wird. Wie kann man von diesem Ende sprechen, das die Menschheit sich selbst bereitet hat? Nur vom Ort der Ortlosigkeit selbst her. Nur indem man in die Unsagbarkeit und Unvorstellbarkeit hinabsteigt und sie als solche bezeugt.

*„Das Unbezeugbare hat einen Namen. Es heißt, im Lagerjargon: der Muselmann.“*¹⁹

Die Bezeichnung „Muselmann“ taucht in verschiedenen Konzentrationslagern auf. Der Muselmann ist, nach Eugen Kogon, ein Mensch „von bedingungslosem Fatalismus“²⁰. Er hat sich aufgegeben und ist von allen Anderen aufgegeben worden. Er kann nicht mehr und vegetiert vor sich hin. Er ist bereits tot und trägt in sich die ganze Logik des Lagers aus: er ist im Leben der Tod. Deshalb kann man ihn nicht ansehen, man kann seine Situation nicht ertragen, weil sie die Zukunft ist: das Ende ohne Sinn, ohne Erlösung, jenseits von

¹⁷ G. Agamben, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt/M. 2003, 24f.

¹⁸ Ebd., 34.

¹⁹ Ebd., 36.

²⁰ E. Kogon, Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager, München ¹⁰1979, 380.

Hoffnung. Der Muselmann hat sich diesem Ende überlassen – daher wohl der Namen: der Muslim als derjenige, der sich radikal Gottes Willen unterwirft.

„Sie, die Muselmänner, die Verlorenen, sind der Nerv des Lagers: sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert, ihren Tod, vor dem sie nicht erschrecken, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu fassen. Sie bevölkern meine Erinnerung mit ihrer Gegenwart ohne Antlitz; und könnte ich in einem einzigen Bild das ganze Leid unserer Zeit einschließen, würde ich dieses nehmen, das mir vertraut ist: Ein verhärterter Mann mit gebeugter Stirn und gekrümmten Schultern, von dessen Gesicht und Augen man nicht die Spur eines Gedankens zu lesen vermag.“²¹

Für Primo Levi ist damit eine neue Bestimmung, ist das Ende des bisherigen Menschen erreicht. Denn im Muselmann zerfällt die Rede von der Würde des Menschen. Ihm bleibt nichts. Das gilt auch im theologischen Sinn. Von der Gottebenbildlichkeit des Menschen findet sich keine Spur. *Der göttliche Funke ist erloschen!* Theologie muss vor diesem Satz erstarren. In grausamer Inversion steht sie vor ihrer eigenen Überlieferung, die von der Gottfähigkeit des Menschen nie harmlos, aber doch im Verhältnis zum Geschehenen beinahe blind ausging. Karl Rahner spricht in seinem Grundkurs exemplarisch vom Muselmann, freilich ohne ihn im Blick zu haben:

„Der Mensch hätte das Ganze und seinen Grund vergessen, und zugleich vergessen – wenn man das noch so sagen könnte –, daß er es vergessen hat. Was wäre dann? Wir können nur sagen: Er würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier.“²²

Eine grauenvolle Konstellation tut sich da auf. Im äußersten Passiv des Muselmanns gehen Menschsein und Nicht-Menschsein ununterscheidbar ineinander über. Diesem Menschen fehlt die Sprache, besonders die Sprache der Vernunft – das, was ihn vom Tier unterscheiden soll. Dieser Mensch ist vom theologischen Diskurs nicht mehr zu erfassen. Er ist ausgeschlossen. Die Theologie macht vor diesem Schritt nicht Halt, solange sie sich an dieses Denken des Subjekts bindet. Das hat Folgen: Mit diesem undenkbaaren Nicht-Menschen werden auch die Überlebenden und die Nachgeborenen sprachlos. Und das heißt in äußerster Radikalität: sie werden vor dem Unfassbaren, sie werden angesichts der *Endlösung* selbst um ihre Menschlichkeit gebracht.

Wie aber lässt sich dann noch von Gott und vom Menschen sprechen? Agamben gibt indirekt Hinweise:

1. Das Unsagbare gewinnt im utopischen Zeugnis Raum. Der Zeuge wird damit zu einer aporetischen *Möglichkeit*, zu einem Ort am Rande des Denkbaren.
2. Wäre er dann trotz allem auch als ein *locus theologicus* zu begreifen, dann nicht als Märtyrer, der allem Sinn von der Art gäbe, dass mit dem Geschehenen ein Wille Gottes verbunden sei. Stattdessen ist der Gegen-Sinn dieses

²¹ P. Levi, Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht [1947/1958], München 1992, 107f, zitiert nach: G. Agamben, Was von Auschwitz bleibt (s. Anm. 17), 38.

²² K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u.a. 1984, 58.

utopischen Zeugnisses Einspruch und Widerstand: gegen den totalisierten Tod. So setzt der Zeuge einen vorbehaltenen, unsicheren, ausstehenden, ideologisch gefährdeten Sinn jenseits aller Verrechenbarkeit. Denn er lebt aus der Hoffnung, dass das Gegebene nicht alles sei und bleibe. Doch in dieser aporetischen Situation wird diese Hoffnung zu einer Utopie des wiederum nicht wirklich Sagbaren.

3. Damit wird aber auch der Übergang zwischen Mensch und Nicht-Mensch noch einmal genauer zu bestimmen sein. Er ist das Ergebnis einer Gewalt, der man sich nicht beugen darf. Gegen die man ansprechen muss, um ihr nicht das letzte Wort zu lassen. Theologie nach Auschwitz muss sich von der Suche nach dem Ort leiten lassen, an dem der Muselmann nicht ein weiteres Mal, diesmal denkend, schweigend und also verschweigend, umkommt. Theologie muss von dem Ort aus zu sprechen suchen, an dem das Opfer im Tod nicht noch einmal preisgegeben wird.
4. Das heißt: von Gott kann nach Auschwitz menschlich nur die Rede sein, wenn man die Spannung zwischen Primo Levi und Karl Rahner beachtet. Levi sprach davon, dass der Muselmann nur noch dahinvegetiere und *der göttliche Funke in ihm erloschen sei*. Rahner wies darauf hin, dass Mensch nur sei, wer sich nicht *zum findigen Tier zurückgekreuzt* habe. Zwischen diesen Sätzen steht das große Passiv des Lagers: der Muselmann *wurde* zurückgekreuzt. Theologie muss den Ort ausweisen, der noch

in diesem Passiv von Gott zu sprechen erlaubt. Nicht beschwichtigend, nicht tröstend. Es muss sich um einen Ort handeln, in dem das Ende *anders* denkbar wird. Dieser Ort ist in dieser Geschichte der Ort eines utopischen Endes; der Ort einer aporetischen Sprache nach Auschwitz, die *so* die Sprache des Lagers bezeugt.

Eine erschütternde Frage geht von der eschatologischen Ortsbestimmung aus, die Giorgio Agamben unternimmt. Ist Gott in unserer Welt, in einer Welt der Lager, in einer Welt solcher Möglichkeiten am Ende? Ist er ortlos an diesem Ort? Ist der Mensch selbst am Ende? Sebastian Haffner deutete in seinen „Anmerkungen zu Hitler“ den Diktator als einen Menschen ohne Leben. Beinahe gespenstisch wirkt dabei der Hinweis, Hitler fehle, was dem Menschen *Würde* gebe.²³ Von diesem Ende her schießt das Unvereinbare zusammen. Eine unerträgliche Verwandtschaft tut sich auf. Im Lager und im Führerbunker, der Höhle ohne Ausgang, spielt sich Leben ab, das vom Tod besetzt ist. Die äußerste Macht des Diktators, die über die Leben unzähliger Menschen verfügt, ist eine Todesmacht, die sich selbst verfällt. Wie selbstverständlich steht am Ende der Selbstmord. Eine erneut sonderbare, bezeichnende *metaphorische* Verwandtschaft offenbart sich. Die Höhle war in der griechischen Antike der Einstieg zur Unterwelt. Hans Blumenberg hat die Dialektik von Zuflucht und Hölle in seinen „Höhlenausgängen“ vermerkt.²⁴ In der christlichen Topografie heißt dies: *Ad inferos!* Das sitzt zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Es ist an eine unausdenkbare

²³ Vgl. S. Haffner, Anmerkungen zu Hitler, München 1978, 9.

²⁴ Vgl. H. Blumenberg, Höhlenausgänge, Frankfurt/M. 1996, 817f.

Offenbarung gekoppelt. An die Offenbarung einer Perspektive, für die sich in der Hölle der Lager und in der Höhle des Führerbunkers kein Licht findet – nicht für den Menschen, dem der göttliche Funke ausgelöscht wurde; nicht für den Unmenschen, der kein Leben hat.²⁵

Deshalb klammerte Friedrich Wilhelm Marquardt seine theologische Utopie in den Zwang ein, *nach Auschwitz* von Gott sprechen zu müssen. Freilich: eingeborgen. Genau so funktionieren die christlichen Grundtexte einer Hoffnung, die vom Menschen neu zu sprechen zwingen. Was für den Muselman unmöglich wurde, weil man ihn im äußersten Passiv ums Menschliche brachte, noch um den Fluchtgedanken einer irgendwie gearteten Transzendenz, weil man ihn aufs vegetative Dauern im bloßen Augenblick reduzierte – das wird zum Ort der christlichen Gottesbestimmung. Am Kreuz ist Jesus der nackte Gegenstand fremder Interessen, eines Zugriffs unterschiedlicher Mächte, die durch seinen Tod am Leben bleiben können. Offenbar wird hier zunächst die letale Ohnmacht von Leben, das an sich selbst ist. Das seine Selbsterhaltung forciert. Das den Tod zur Steigerung der Lebenskräfte braucht.

„Der Tod ist die Gewalt schlechthin, die absolute Kraft. An dieser Kraft teilzuhaben, verschafft eine ganz seltene Genugtuung. Wer noch am Leben ist, wo andere schon tot sind, erfährt den Enthusiasmus des Überlebens... Allein der Herr verfügt über den Tod. Jederzeit kann er ihn herbeirufen, wie immer es ihm beliebt. Man suche den Grund des Tötens daher nicht in natürlichen Trie-

*ben, in sozialer Machtgier oder im Zwang zur Selbsterhaltung. Sein letzter Grund ist der Wahn von der eigenen Unsterblichkeit.“*²⁶

Das müsste für Gott sprechen. Er fungiert als Herr über Leben und Tod. Die theologische Wahrheit des Lagers wäre dann die Bestätigung, dass sich das Leben aus der tödlichen Aneignung anderen Lebens speist. Auschwitz wäre der radikalste Ausdruck einer Nahrungskette des Lebens, die am Tod hängt und deshalb hängen muss, weil sie sich einer solchen Schöpfermacht verdankt. Die Wiederkehr des Immerselben wäre radikalisiert.

Mit den Texten, die vom Tod Jesu sprechen, verschiebt sich freilich diese Perspektive. Der Mensch, der ohnmächtig seinem Tod entgegen leidet, wird zum Ort der Vergebung, eines hoffenden Vertrauens auf einen Gott, von dem er keine Gewalt erwartet, kein Machtwort, das sich am Ende an den Tätern auswirkt. Die Selbstinszenierung der Gewalt, wie sie aus den Bildern von Mel Gibsons „Passion“ spricht, begreift nicht, dass hier eine andere Bilder- und Vorstellungswelt angelegt wird. Am Kreuz geschieht der – wörtliche – Exzess der Gewalt: ihr Auszug, ihre Verwandlung. Sie wird möglich, weil die Gegenmöglichkeit zur humanen Selbstermächtigung der Gewalttäter offenbar wird: eine Liebe, die sich in unsagbarem Leiden und in der Unsagbarkeit des Todes durchhält.

Mit Paulus hängt alles daran, dass diese Utopie Teil der Geschichte Gottes ist. Paulus verlangt, das Unmögliche einzubeziehen als eine Möglichkeit Gottes. Das ist

²⁵ Sicherlich problematisch, aber in der Sache doch mit Indizwert, ist die analoge Hitlerdeutung Erich Fromms, der Hitler als nekrophil interpretierte. Vgl. *ders.*, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek bei Hamburg 1977, 415–486.

²⁶ Wolfgang Sofsky, Traktat über die Gewalt, Frankfurt/M. 1996, 58.

das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18–31). Das ist das „Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“ (1 Kor 2,7). Das ist das Ausgeschlossene. Die Torheit des Kreuzes ist der Wahnsinn Gottes. Der Wahnsinn aber ist der klassische Ort der modernen Ausschließung einer Gesellschaft, die in ihren Politiken einer Normierung und Neubestimmung des Lebens für diese unmögliche Lebensform keine Verwendung, keinen Platz hat.²⁷ Der Wahnsinn ist die Utopie der modernen Gesellschaft. Es ist der Wahnsinn Gottes, der gleichfalls unter Verschluss zu halten ist. Denn hier setzt sich eine vollkommen andere Auffassung vom Leben durch. Eine Verkehrung der angestammten Ordnung der Dinge. Hier wird die Torheit zur Weisheit, die Schwäche zur Kraft. Die Menschlichkeit Gottes geht so weit, dem Menschen eine Lebensmöglichkeit zu eröffnen, die er sich selbst immer wieder in tödlicher Selbstermächtigung verstellt.

Für diesen Höhlenausgang – das Grab, das in einen Felsen gehauen war! (Mk 15,46) – gibt es laut Paulus einen genauen Ort. Wie Marquardt nähert sich auch Paulus ihm über den Vorbehalt eines großen „Wenn“, das sich von 1 Kor 1,20 her als Konditionalis erweisen wird. Der Leser wird in eine gleichsam konjunktivische Schärfung der Sinne gezogen, die sich

erst auf das einstellen müssen, was sich da offenbart. „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt“ (1 Kor 15,13); „wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist“ (1 Kor 15,17); „wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben“ (1 Kor 15,19): man muss diese Möglichkeiten durchspielen, man muss sie auf die Probe stellen, man muss sich ihrer Konsequenzen bewusst werden – und nur indem die Unmöglichkeit dieser Möglichkeit gedanklich ausgetragen wurde, ihre *Erbärmlichkeit* (1 Kor 15,19), kann das, was Paulus als das entscheidende „Ist“, als geschichtliche Tat Gottes ausgibt, überhaupt begriffen werden (1 Kor 15,20–28). In diesem Zwischenraum von Verzweiflung und Hoffnung erschließt sich der Ort, von der Auferstehung der Toten zu sprechen: *Am Ende Gott!*

Genau darum geht es. Um diese kleine Nische eines fremden Offenbarungslichts. Um die Wirklichkeit dieser messianischen Perspektive, in der die Topografien des Unheils, der Entmenschlichung nicht einfach vergehen, sich aber auch nicht endlos verlängern. An ihr hängt die schmale Hoffnung auf die Menschlichkeit einer Welt, die der Mensch selbst nie zu garantieren, wohl aber immer neu zu verspielen vermag.

²⁷ Vgl. M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M. 1993.

Nachhaltigkeit: Ein christlicher Grundauftrag



Helge Wulsdorf
Nachhaltigkeit
 Ein christlicher Grundauftrag
 in einer globalisierten Welt

160 Seiten, kart.
 € (D) 15,90/sFr 28,50
 ISBN 3-7917-1953-X

Nachhaltigkeit hat sich in den letzten Jahren zu einem gesellschaftlich höchst relevanten Thema entwickelt, dem sich niemand mehr entziehen kann. Die entscheidenden Zukunftsfragen werden heute unter dem Stichwort Nachhaltigkeit diskutiert.

Anhand der vier Bereiche Politik, Wirtschaft, Gesundheit und Bildung zeigt der Autor auf, welchen Stellenwert Nachhaltigkeit inzwischen einnimmt. Aus der Perspektive der Theologie möchte er für das Prinzip der Nachhaltigkeit sensibilisieren und Impulse für ein daran ausgerichtetes Handeln geben.

Eine leicht verständliche, breit angelegte Einführung in die Thematik aus christlicher und ethischer Sicht, die eine Lücke auf dem Buchmarkt schließt.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Hünemann, Peter und Hilberath, Bernd Jochen:

Band 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. von Hünemann, Peter. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2004. (XI+956) Geb. Euro 75,00 (D). ISBN 3-451-28530-4.

Band 2: Kommentare: *Sacrosanctum Concilium*, kommentiert von Kaczynski, Reiner; *Inter Mirifica*, kommentiert von Sander, Hans-Joachim; *Lumen Gentium*, kommentiert von Hünemann, Peter. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2004. (XI+611) Geb. Euro 65,00 (D). ISBN 3-451-28531-2.

Dankbar darf man zur Kenntnis nehmen, dass auch heute – nach vierzig Jahren – das Zweite Vatikanische Konzil ein Thema ist. Es ist das wichtigste Ereignis der Katholischen Kirche im 20. Jahrhundert. Das Konzil hat eine gewaltige Arbeitsleistung bewältigt und Neuland beschritten, grundlegende Weichenstellungen vorgenommen und das Selbstverständnis der Kirche neu definiert. Der Umfang der von ihm verabschiedeten Dokumente übersteigt jenen der Gesamtheit aller ökumenischen Konzilien zuvor. Niemals zuvor ist die römisch-katholische Kirche so sehr als Weltkirche in Erscheinung getreten. Noch während des Konzils selbst hat die Auseinandersetzung um dessen Interpretation begonnen. Der Prozess der Rezeption ist noch in vollem Gange. So ist es sehr zu begrüßen, wenn der Verlag Herder, dem im deutschen Sprachraum das Verdienst zukommt, bei der Verbreitung und Vermittlung der Konzilsdokumente eine maßgebende Rolle zu spielen, anlässlich des vierzigjährigen Konzilsjubiläums ein neu erarbeitetes, fünfbandiges Werk mit einer deutsch-lateinischen Studienausgabe der Konzilsdokumente, Kommentare und Beiträge zur Hermeneutik und Würdigung des Konzils herausgibt. Die ersten beiden bereits vorliegenden Bände sollen hier besprochen werden. Die Gestaltung ist der Sache angemessen. Der Satztyp Minion ist angenehm lesbar, der Preis gut vertretbar.

Zu Band 1: Die lateinisch-deutsche Studienausgabe bietet eine Neuübersetzung des lateinischen Konzilstextes. Die Prinzipien der Übersetzung werden vom Herausgeber ausführlich dargelegt (VII–IX). An dieser Übersetzung werden sich die Geister scheiden. Sie will möglichst nahe an das lateinische Original heranführen und nimmt dafür erhebliche stilistische Mängel, einen komplizierten Satzbau und eine äußerst schwerfällige Rhythmik in Kauf. So kommt diese Übersetzung fast schon einer Art Interlinearübertragung nahe, die kein eigenständiges Textgebilde sein will, sondern Zeile für Zeile, ja Wort für Wort das Original wiederzugeben sucht. Man mag darüber streiten, welchen Sinn es macht, eine Textform zu bieten, die sprachlich weit schlechter ist als die von der deutschen Bischofskonferenz unmittelbar nach dem Konzil in Auftrag gegebene Übertragung (vgl. LTHK.E Bd. 13). Einige kurze Beispiele sollen die Unterschiede veranschaulichen. Das „Lexikon für Theologie und Kirche“, Ergänzungsbände (1966–1968) [im Folgenden abgekürzt: LTHK.E] gibt den Satzteil „*ceterosque qui quocumque modo in communicationibus efficiendis et transmittendis partem habeant*“ (IM 11,1) so wieder: „und überhaupt alle, die irgendwie bei der Produktion und Verbreitung sozialer Kommunikationsmittel beteiligt sind“. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil [im Folgenden abgekürzt: „HThK“] übersetzt: „und die Übrigen, die auf welche Weise auch immer an der Herstellung und Übermittlung von Mitteilungen Anteil haben“ (63). LTHK.E gibt „*magis personalem et actuosam adhaesionem fidei*“ (GS 7,3) wieder mit: „eine ausdrückliche personal vollzogene Glaubensentscheidung“, HThK hat „ein mehr personales und tätiges Anhängen an den Glauben“ (600). LTHK.E übersetzt „*[deus] qui, res omnes sustinens, facit ut sint id quod sunt*“ (GS 36,2): Gott „der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt“. HThK spricht von Gott „der, indem er alle Dinge erhält, macht, dass sie das sind, was sie sind“ (642). Sicher hat die Übersetzung des LTHK.E die Tendenz, einen Mittelweg zwischen Textnähe und pastoralen Erfordernissen zu gehen. Gewisse Freiheiten der Interpretation sind dabei unumgänglich. Ein sprachlicher Wurf ist die Übersetzung des HThK nicht (und will es auch nicht sein). Sie müht sich, manchmal gequält, an ihrer Vorlage

ab und ist – wenn überhaupt – nur als Hinführung zum lateinischen Original verwendbar. Kritisch ist zu fragen, ob mit dieser Übersetzung tatsächlich die lateinische Sprachwelt besser erschlossen wird. Dem Eindruck einer konstruierten Künstlichkeit kann man sich schlecht erwehren.

Einem Drahtseilakt ohne Netz gleicht der Versuch, die Texte des Konzils in einem systematischen Register zu erschließen. Dabei wurde das bekannte Raster des alten Denzinger im Hinblick auf die Themen des Konzils fortgeschrieben. Lässt man sich nicht von dem Eindruck täuschen, dass hier zu allem und jedem der systematischen Glaubensauslegung vom Konzil etwas gesagt werde, kann sich der Index als eine nicht zu unterschätzende Hilfe bei der Erschließung der großen theologischen Linien erweisen. Ergänzt wird dieses Register durch ein sehr umfangreiches lateinisches Sachverzeichnis (850–935). Wichtige Schlüsselbegriffe (wie *ecclesia*, *homo*, *Maria*, *Pater*) fehlen. Als Paradox ist zu vermerken, dass auch „Christus“ (oder „Jesus Christus“) nicht vorkommt. Wichtige Aussagen des Konzils (etwa in LG 5, 6, 21, 48; GS 10, 22, 38, 43; DV 4, 17; AA 4; AG 8) über die Bedeutung Jesu Christi sollten unbedingt erschlossen werden. Ein kurzer Blick in das Sachregister der Ausgabe der *Dekrete der ökumenischen Konzilien* von Josef Wohlmuth (Bd. 3, 98–103) hätte genügt, um solche Defizite zu erkennen.

Nicht zuverlässig sind die kurzen Vorbemerkungen mit Quellenangaben und Hinweisen zum Beschluss der Dokumente durch das Konzil. Manchmal stimmen die Datumsangaben nicht (3, 284, 305, 355), manchmal wird nicht die feierliche Schlussabstimmung, sondern eine frühere Abstimmung angeführt (3). Die Abkürzungen sollten einheitlich sein: statt „A.A.S.“ „AAS“ (57). Ein Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen im Band 1 wäre sicher hilfreich gewesen. Im Band 2 wird bezüglich der Abkürzungen auf das LThK³ verwiesen (XI).

Zu Band 2 (mit den Kommentaren zu SC, IM, LG): Reiner Kaczynski bietet in seiner umfangreichen Besprechung der Liturgiekonstitution (1–227) alles, was man sich von einem guten Kommentar wünscht: eine äußerst gründliche Rekonstruktion der Vorgeschichte des Textes (besonders beeindruckt hat mich die Darstellung der liturgiethologischen Grundlagen!), eine solide und kompetente Interpreta-

tion des Konzilstextes und eine bündige Würdigung des Dokuments, die dieses in den gegenwärtigen Kontext stellt. Wer sich in überschaubarer Form über die Liturgische Bewegung und ihre theologische Einordnung kundig machen möchte, sei nachdrücklich auf Kaczynskis Text verwiesen. Bei der Textinterpretation von *Sancrosanctum Concilium* wird insbesondere deutlich, wie die Liturgiekonstitution das gesamte Konzilsprogramm antizipiert in dem Bemühen, den Glauben zu vertiefen, die Kirche in ihrer jeweiligen Zeit und Gesellschaft zu verstehen, die Einheit der Christ/inn/en zu fördern und die frohe Botschaft universal zu verkünden (54). In den kleingedruckten Anmerkungen wird der (berechtigte) Zorn des Verfassers gegen unerleuchtete Versuche uniformistischer Regelungen durch kuriale Behörden spürbar, die den erklärten Willen der Konzilsväter unterlaufen (zum Beispiel 111, Anm 222). Insgesamt beeindruckt die Fülle des dargebotenen Materials, ohne dass jemals der Blick auf die Mitte der Liturgie und ihre Bedeutung für die Kirche verloren ginge.

Als Musterbeispiel, wie man aus der Not, einen schwachen Text (den schwächsten des ganzen Konzils!) kommentieren zu müssen, eine glänzende theologische Tugend des systematischen Umgangs mit Defiziten machen kann, bietet Hans-Joachim Sander in seinem kurzen, aber überaus lesenswerten Kommentar zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica* (229–261). Sein analytischer Schlüsselbegriff ist jener der „Öffentlichkeit“, anschaulich verdeutlicht in der prägnanten Vorbemerkung (233). Sander hebt nicht nur ins Bewusstsein, worüber der Text spricht, sondern auch, worüber er schweigt. Dieses Schweigen ist beredt, macht es doch das Problem der vorkonziliaren Kirche mit der Öffentlichkeit deutlich. Umgekehrt wurde die Öffentlichkeit zu einem konstitutiven Moment des Konzilsgeschehens selbst. Wo sie schöpferisch einbezogen werden konnte, gewann das Konzil Autorität. Sanders Fazit: „Wenn es ein Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils gibt, das durch seine bloße Existenz die Notwendigkeit dieses Konzils belegt, dann ist es dieses Dekret.“ Der Beleg wird negativ erbracht: Die Positionierung der Kirche vor dem Konzil war nicht in der Lage, „eine medial vermittelte Öffentlichkeit zu begreifen und in die Welt des Glaubens zu integrieren“ (257) San-

ders Beitrag wirft auch ein helles Licht auf den kommunikativen Prozess theologischer Wahrheitsfindung.

Peter Hünemanns Kommentar zu *Lumen gentium* (263–582) gehört in seiner detaillierten und doch immer auf das Wesentliche abzielenden Konzentration zum Besten, was über die dogmatische Konstitution über die Kirche geschrieben worden ist. Er greift in der Rekonstruktion des theologischen Kontexts weit zurück und macht deutlich, wie sich im Spätmittelalter immer mehr ein univokaler Kirchenbegriff durchsetzt, der die Gestalt der Kirche als Volk Gottes von Abel bis zum letzten Gerechten am Ende der Tage als sakramentale Größe aus dem Blick verliert. Sich bestimmter sozialphilosophischer Verfassungsmodelle bedienend (ohne um deren geschichtliche und gesellschaftliche Bedingtheit zu wissen), konzentriert sich die Ekklesiologie auf einen juristischen und gesellschaftlichen Verbund und dessen Legitimation. Kirchenrecht, Kirchenpolitik und Machtinteressen (samt deren unaufgeklärten Motiven) bestimmen weithin den Entwurf des ersten Schemas der Kirche als „Herrschaftsverband“ (291). Erst die minutiöse Nachzeichnung seiner Intentionen macht deutlich, welcher Umbruch mit *Lumen gentium* vollzogen wurde. Prüfstein ist das Verständnis des kirchlichen Lehramts. So entfaltet das erste (von den Konzilsvätern verworfene) Schema „ein Konzept des Magisteriums, das die Pluralität der Bezeugungsinstanzen des Glaubens übersieht“, sowie „die wesentliche Dunkelheit des Glaubens und die Bruchstückhaftigkeit menschlichen Erkennens nicht respektiert“ (309). Hünemann konstatiert: „Man gewinnt den Eindruck, dass hier eine Herrschaftselite die Legitimationsschemata, die die Ausübung der schwierigen alltäglichen Regierungsgeschäfte jeweils tragen, zusammengestellt hat.“ (315f) Dem gegenüber wird im Kommentar – sowohl in der Nachzeichnung der großen Leitlinien wie in den Detailanalysen – die gewonnene ekklesiologische Weite gewürdigt, die sich im Begriff des „Mysterium“ der Kirche niederschlägt, mit dem die ursprüngliche biblische und patristische Sicht wieder eingeholt wird. Immer wieder kommt es zur Eröffnung überraschend neuer Zusammenhänge und zur Entfaltung der ungemein reichen Tradition des Glaubens. Besonders positiv wird der Einbezug der Mariologie in die Ekklesiologie gesehen: „zweifelloso ein

Wurf“ (535). Die abschließende Würdigung attestiert den Konzilsvätern, sich der „ganzen Komplexität ekklesiologischer Fragen“ gestellt zu haben (549). Glücklicherweise wird in Hünemanns Kommentar als Leitperspektive das sattsam bekannte Schema überwunden, den Konzilstext als Kompromiss zweier unterschiedlicher (und im Grunde unvereinbarer) Konzepte von Majorität und Minorität in den Blick zu nehmen; vielmehr wird mit dem notwendigen Differenzierungsvermögen die „mehrdimensionale Struktur der Kirche nach *Lumen gentium*“ (552) gewürdigt. So stelle ich mir einen Kommentar, der zum Weiterdenken einlädt, vor.

Fazit: Die Anschaffung des ersten Bandes von HThK erscheint mir nicht zwingend. Der zweite Band ist nicht nur mit Nachdruck zu empfehlen, es wäre im Sinn einer seriösen theologischen Forschung sträflich, ihn nicht zur Kenntnis zu nehmen.

Linz

Hanjo Sauer

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.

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Bachmann, Michael: Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator*. (Stuttgarter Bibelstudien 188) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2002. (256) Kart. Euro 23,90 (D)/Euro 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 Uni 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 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 Unschuldiger, 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 den biblisch fundierten Allmachtvorstellungen 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 das 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 kontra-

faktisches 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 zehn Belegen). Für die im Deutschen schwierige Wiedergabe wird „Allherrscher“ vorgeschlagen, im Sinne von Gott als Souverän und als Hoffungsinstanz (vgl. auch das Apostolicum).

Da aber vielfach der biblische Kontext nicht mehr in unserer Gegenwart präsent ist, legt 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

ETHIK

♦ Neuhold, David/Neuhold, Leopold (Hg.): Fußball und mehr ... Ethische Aspekte eines Massenphänomens. (Theologie im kulturellen Dialog 11) Tyrolia, Innsbruck 2003. (334) Euro 24,00.

Vom Soziologen und Kulturphilosophen Georg Simmel stammt die schöne Metapher, „daß sich von jedem Punkt an der Oberfläche des Daseins [...] ein Senkblei in die Tiefe der Seele schicken läßt, daß alle banalsten Äußerlichkeiten schließlich durch Richtungslinien mit den letzten Entscheidungen über den Sinn und Stil des Lebens verbunden sind“ (Gesamtausgabe, hg. v. O. Rammstedt; Bd. 7/1, Frankfurt/M. 1995, 120). Offenbar macht sich diese Erkenntnis auch eine wachsende Zahl von TheologInnen zu eigen. Denn auch diese FachvertreterInnen wenden sich verstärkt den Spuren des Religiösen im „banalen“ Gewand populärkultureller Phänomene zu.

Der vorliegende Sammelband zum Massenphänomen Fußball liegt also durchaus im Trend. Nicht weniger als 26 Beiträge haben die beiden Herausgeber, Assistent für Kirchengeschichte und Patristik in Fribourg und Professor für Ethik und Gesellschaftslehre in Graz, Sohn und Vater, zusammengetragen, um sich dem Fußballspiel unter den verschiedensten

Blickwinkeln anzunähern. Was das Buch vor allem kennzeichnet, ist seine enorme Vielfalt auf verschiedenen Ebenen. Inhaltlich werden die wichtigsten Akteure auf dem Rasen und außerhalb des Spielfelds (Spieler, Trainer, Schiedsrichter, Fans, Funktionäre) unter die Lupe genommen und die wesentlichen gesellschaftlichen Einflussfaktoren (Politik, Wirtschaft, Medien) thematisiert. Ähnlich bunt wie die Themenvielfalt ist der Autorenkreis. Er besteht u. a. aus am Fußballgeschehen aktiv oder ehemals Beteiligten (wie dem österreichischen Nationaltrainer Hans Krankl oder Ex-Team-Torwart Michael Konsel), aus Wissenschaftlern der verschiedenen Fächer (Theologie, Soziologie, Rechtswissenschaft, Sportwissenschaft), aus Medienvertretern, Sponsoren, Politikern, kirchlichen Amtsträgern, Vereinspräsidenten und Schriftstellern. In diesem bunten Kreis mischen sich Beobachter- und Teilnehmerperspektive ständig, zumal die von ihrer Profession auf die Analytikerrolle festgelegten (Wissenschaftler) zumeist eine emotionale Verbundenheit mit dem Fußball nicht verbergen können. Allerdings vermisst man unter den Inhalten ebenso wie in der Autorenschar die weibliche Dimension. So wird der – gerade für die als Männerdomäne geltende Welt des Fußballs – so wichtige Gender-Aspekt nicht genügend berücksichtigt. Und nur eine einzige Frau, die ehemalige Vizekanzlerin und Sportministerin Riess-Passer, wurde sozusagen von Amts wegen in den AutorInnenkreis aufgenommen. Vielseitig ist der Band schließlich auch auf der Ebene der Darstellungsform. Wissenschaftlicher Aufsatz, essayistische Betrachtung, Glosse, Interview, Erfahrungsbericht wechseln einander ab. Insgesamt zeigt der Band, wie sehr der Fußball Bestandteil und Symbol der ihn umgebenden Gesellschaft ist. Sozial virulente Prozesse wie Ökonomisierung oder Rassismus prägen auch das Geschehen um das runde Leder. Neben der Behandlung dieser wichtigen, aber häufig erörterten Themen ist das Buch gerade an den Stellen interessant, wo nicht nur bekannte Fußballweisheiten reproduziert, sondern auch Klischees durchbrochen werden. So entkräftet der Soziologe Max Haller das Vorurteil, wonach Fußball ein Unterschichtensport sei oder sein Publikum aus „bierseligem Pöbel“ (96) bestehe, mit dem Hinweis auf den deutlich überdurchschnittlichen Bildungsgrad der Fans (der Anteil der MaturantInnen unter den ZuschauerInnen

etwa ist doppelt so hoch wie im gesellschaftlichen Schnitt). Auch die Sichtweise des Fußballvereins als wichtiger Sozialisationsinstanz für Jugendliche, als Ort der Einübung von Regeln und „fair play“, wird relativiert. Es setzt sich, so eine Beobachtung von Andreas Steiner, Theologiestudent in Graz, vielmehr die Ethik des „fairen Fouls“ durch, die besagt: „Fairness heißt fair spielen und wenn es sein muss foulen“ (202). Auch in Hinsicht leitender Wertorientierungen scheint sich somit der Fußball als Spiegelbild der Gesellschaft zu erweisen.

In all der bunten und durchaus unterhaltenden Vielfalt der Beiträge droht allerdings die Ordnung und auch die vermeintliche Leitlinie, die ethische oder die theologische Perspektive, verloren zu gehen. Man hätte sich strukturierende Eingriffe der Herausgeber, zum Beispiel durch Einteilung der Beiträge in thematische Blöcke, gewünscht. Der Sammelband stellt weniger eine systematische, theologische oder ethische Auseinandersetzung mit dem Fußballsport dar, sondern bietet ein Potpourri verschiedenster Perspektiven. Die Gesamtausrichtung des Projekts, die Fokussierung der Theologie auf populärkulturelle Phänomene, wie am Beispiel des Fußballs vorgeführt, ist freilich sehr begrüßenswert. Sie verdankt sich zwei für die Theologie unserer Zeit wichtigen Erkenntnissen. Erstens, Kultur ist mehr als so genannte „Hochkultur“, zu der die akademische Theologie von Haus aus ein größeres Naheverhältnis als zur so genannten „Populärkultur“ aufweist. Zweitens, die Orte pastoraler Praxis und theologischer Reflexion sind dort, wo es um die existenziellen Befindlichkeiten der Menschen, um ihre Freuden und Ängste, geht. Beide Einsichten finden sich bereits in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, die folgerichtig auch im Vorwort paraphrasierend aufgegriffen wird: „[E]s ist wichtig, den Weg der Menschen auch ins Stadion mitzugehen, wenn man Freuden und Hoffnungen, aber auch die Ängste und Sorgen der Menschen ernst nehmen will.“ (7) Wenn der eingangs zitierte Georg Simmel recht hat, dass scheinbar banale kulturelle Äußerungen viel über die Sinnfindungsprozesse der Menschen verraten, dann muss die Theologie noch viel mehr solcher Wege einschlagen, die zur Alltags- und Populärkultur der Menschen unserer Tage führen.

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). (460). Schöningh, Paderborn 2003. Brosch.*

Diesem Buch liegt eine Habilitationsschrift zugrunde, die im Jahre 2001 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg approbiert wurde. Sie befasst sich mit dem Theologen Jodocus Lorichius (Käs) und seiner Theologie. Geboren um 1540 in Trarbach an der Mosel, begegnet Lorichius urkundlich erstmals 1562 in den Matrikeln der Universität Freiburg; 1564 erlangte er den Grad eines Baccalaureus und 1566 den eines Magisters der Theologie. Schon 1568 erhielt er einen Lehrauftrag für Poesie, im selben Jahr begann er auch sein Theologiestudium, das er 1572/73 mit den drei Baccalaureatsgraden der Theologie (Biblicus, Sententiarius und Formatus) abschloss. 1574 wurde ihm nicht nur ein Lehrauftrag für Theologie erteilt, sondern er wurde auch zum Lizenziaten und Doktor der Theologie promoviert. Im Jahr darauf wurde ihm ein theologischer Lehrstuhl verliehen, den er 30 Jahre lang innehatte. Er hielt in der Folge mit großem Erfolg die Vorlesungen „de casibus conscientiae“. Auch universitätspolitisch trat er prominent in Erscheinung, so bei der Neubearbeitung der Statuten der Theologischen Fakultät, in der Funktion des Dekans, die er 21mal ausübte, und auch als Rektor der Universität; dieses Amt bekleidete er neunmal. Lorichius gilt als der bedeutendste Vertreter der theologischen Fakultät Freiburg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, also in der Zeit der Konfessionalisierung, in der sich klare Abgrenzungen zwischen den verschiedenen Konfessionen herausbildeten.

K.-H. Braun arbeitet markant heraus, dass es sich bei Lorichius um eine exemplarische Gestalt in der Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen, die eindeutig im tradierten Katholizismus verankert war, handelt (218). Lorichius wusste sich aber nicht so sehr der Polemik als vielmehr der Apologetik verpflichtet.

Das umfangreiche theologische Werk des Lorichius zu erfassen und zu erschließen, war

das eigentlich Ziel der Studie Brauns, die nicht zuletzt wegen der weit verstreuten Quellen einen großen Arbeitsaufwand erforderte.

Es ist ein rigoroses Christentum, das Lorichius, dem es nicht nur um die Lehre, sondern vor allem um deren Vermittlung für die Seelsorgepraxis ging, vertritt, ein Christentum, das nicht frei ist von Leibfeindlichkeit. Insbesondere erfährt die Sexualität eine deutliche Abwertung (229ff.). Die Welt zeichnet er nicht selten in dunkelsten Farben, charakterisiert sie als „Werkstatt aller Sünder“ (240). „Lorichius bringt das Leben auf den Punkt des Todes, um von diesem Ende her eine effizientere Pädagogisierung und Disziplinierung zu erreichen“ (241). Der Mensch wird vor allem in seiner Hinfälligkeit gesehen (254ff.), deren Ursache die Sünde ist. Ihr zu widerstehen, ist seine vornehmliche Aufgabe, er ist aufgerufen zu einem „geistlichen Kampf zwischen dem Fleisch und dem Geist“ (262). Diejenigen, die sich dem geistlichen Leben verschrieben haben, „Mönche, Priester und Nonnen“, haben den besseren Teil erwählt (288ff.). In diesem Zusammenhang schreckt Lorichius nicht vor sehr drastischen Folgerungen zurück, wenn er zum Beispiel jene, welche das Eheleben für besser oder gleich gut wie das zölibatäre Leben halten, als Häretiker ansieht (290), und wenn er den Bruch der Gelübde für schlimmer hält als Mord (304).

Doch nochmals zurück zum „geistlichen Kampf“, zur „pugna spiritualis“ (330ff.), die auch dem Buch seinen Titel gegeben hat. Diese gängige Metapher hat Lorichius vor allem dem „Combattimento spirituale, ordinato da un servo di Dio“, einem Werk des neapolitanischen Theaters Lorenzo Scupoli (Venedig 1589), entnommen. Der Tenor dieser Schrift ist der, dass christliche Vollkommenheit „nicht in äußerlichen Werken“ besteht, „sondern in einer inneren Zurüstung, immer mehr Gott zum Sieger über sich selbst werden zu lassen“ (340). Das Buch des Italieners erlebte bis zu dessen Tod (1610) nicht weniger als 58 Auflagen. Lorichius ist eine Übersetzung ins Lateinische zu verdanken, die immerhin auch 20 Editionen (bis ins 20. Jh.!) erlebt hat. Aber auch in seinen anderen Werken, so zum Beispiel in seinem „Thesaurus novus utriusque Theologiae theoreticae et practicae“, wollte Lorichius aufzeigen, dass der Christ ständig in ein „religiöses Ringen mit diesem Leben und seinen Umständen“ hin-

eingestellt ist; die auftauchenden „Schwierigkeiten, Widrigkeiten und Probleme“ müsse er akzeptieren. „Sich damit auseinanderzusetzen, gerade innerpsychisch, ist der eigentliche Kampf, der geistlich angegangen werden soll und der Gott in diese Welt hereinbringen soll“ (359).

Bei solchen Positionen verwundert es nicht, dass sich Lorichius in seinem Ruhestand 1604 in das Freiburger Kartäuserkloster zurückzog. Man holte ihn aber 1607 für drei Jahre als Vorsteher der Vereinigung „Collegium Pacis“ zurück. 1610 trat er dann endgültig bei den Kartäusern ein, 1611 legte er seine Profess ab, aber schon im Jahr darauf verstarb er.

K.-H. Braun ist es gelungen, sein Thema überzeugend darzulegen. Die Sprache ist gepflegt, wenn auch ein etwas übertriebener Gebrauch von Fremdwörtern gemacht wird. Insgesamt stellt die Arbeit für die Theologiegeschichte des konfessionellen Zeitalters eine echte Bereicherung dar.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KUNST

◆ Leisch-Kiesel, Monika/Freilinger, Christoph/Rath Jürgen (Hg.), *Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen*. Verlag Wagner, Linz 2004. (175 + CD-ROM) Pb.

Die Ergebnisse des gleich lautenden Symposiums (Mai 2003) liegen mit dem Band „Altarraum als Gemeinderaum“ vor und bieten vor allem Pfarren insbesondere in der Diözese Linz wichtige Informationen zu einem herausfordernden Thema: *Umgestaltungen bestehender Kirchen, insbesondere Altarraumgestaltungen*. Die Bauordnung der Diözese Linz findet sich in diesem Band ebenso wie ein übersichtlicher Katalog wesentlicher dazugehöriger Aspekte der Liturgie (Winfried Haunerland), der Projektierung und mit Hinweisen zum Bauablauf einer Altarraumgestaltung in der Diözese Linz (Wolfgang Schaffer). Wichtig dürfte für die Bauherren auch der Beitrag über die Fördermöglichkeiten durch das Land Oberösterreich im Rahmen von Kunst und Bau sein (Anneliese Geyer). Erweitert wird der praktische Teil durch ein Interview mit dem Kunstreferenten der Diözese Linz über sein Selbstverständnis als diözesaner Kunstberater und

Diözesankonservator (Hubert Nitsch, Monika Leisch-Kiesel) und eine Darstellung des „kunstbaukasten“, einer Initiative des Instituts für Kunstwissenschaft und Ästhetik der KTU Linz zur Kunstvermittlung (Beate Gschwendtner-Leitner).

Drei Beispiele der im Rahmen des Symposiums aufgesuchten Kirchen machen das Anliegen und die spezifischen Anforderungen an eine Umgestaltung anschaulich.

Besonders zeichnen den Band die über die praktischen Aspekte und lokalen Bezüge hinausgehenden grundsätzlichen Fragen aus, wie sie von Wilfried Lipp, dem Landeskonservator für Oberösterreich, dem renommierten österreichischen Architekten Heinz Tesar und dem Künstler Leo Zogmayer sowie dem Linzer Pastoraltheologen Peter Hofer eingebracht wurden. Der Ansatz des Denkmalpflegers, der als wesentliche Gemeinsamkeiten von Denkmalpflege, Kirche und kirchlicher Kunst Bewahrung, Tradition und Kontinuität anführt, erstaunt um so mehr, als er dies im Horizont einer Wiederherstellung sieht. So sehr er sich um theologische Vermittlung bemüht und sich vorrangig auf kirchliche Dokumente bezieht, sein Ansatz bleibt vorgeschobene Apologie und theologisch fragwürdig. Es wäre fatal, wenn Kirche – wie ich meine, aber auch die Denkmalpflege und Kunst – auf die „essenziellen und existenziellen Gefährdungen [...] durch Herausnahme aus dem zeitgeschichtlichen Kontext“ antworteten, wenn die „Kirche durch symbolische und gestalthafte Erneuerung“ (54) Rettung suchte, wenn es nur darum ginge, „die überlieferten Sinngebilde im Sinn der christlichen Glaubenslehre zu (re)vitalisieren“ (55). Es wäre intensiv zu diskutieren, ob und unter welchen Voraussetzungen ein Objekt der Denkmalpflege „über den Interessen des Alltäglichen, des Ökonomischen und Funktionalistischen liegt, über Zeitstil und Moden“ (55).

Wesentlich pragmatischer nähert sich Heinz Tesar dem Thema, in dem er sich weitgehend auf Projekte seines Büros beschränkt und seine Zugänge erläutert. Anders als die Denkmalpfleger, die versuchen, möglichst objektiv öffentliches Interesse festzustellen, bekennt Tesar, dass er als Architekt „nur subjektiv argumentieren und reagieren“ (65) kann. Auch Leo Zogmayer bezieht sich auf eigene Projekte aus der Schaffenszeit von 1993–2003. In seinem Beitrag, der im Wesentlichen bereits im Band

Communio-Räume [Sternberg, Th. (Hg.), 2003] veröffentlicht vorliegt, versucht Zogmayer – anders als Tesar – seine Zugänge theologisierend zu begründen, wobei er fachspezifische Termini wiederholt unzutreffend verwendet und in der Sache selbst nicht selten grundlegend irrt. Seinen künstlerisch teilweise überzeugenden Lösungen tut er damit keinen Gefallen.

Peter Hofer plädiert in seinem Beitrag über pastoraltheologische Aspekte des Kirchenbaus „für eine entschieden lebensgeschichtliche Orientierung in den Grundvollzügen kirchlichen Handelns: in der Verkündigung, im Gottesdienst und in der Diakonie“ (88f). Damit führt er die Diskussion über ästhetische und liturgiefunktionale Aspekte hinaus. Er verweist auf die Wichtigkeit von Partizipation unterschiedlichster Gruppen in den Gemeinden beim Planen zusammen mit Fachleuten und betont die Notwendigkeit prozesshafter Gestaltung. Die ökumenische Dimension ist ihm ebenso wichtig wie der Hinweis, dass Liturgie und ihre Gestaltungen nicht dem Zweckmäßigen und Gebrauchsfertigen verhaftet sein sollten, sondern auch Stätten der Herrlichkeit sind.

Der einleitende Beitrag von Martina Gelsinger „Kirchen in Oberösterreich. Künstlerische Eingriffe und Umgestaltungen seit 1945“ beschreibt weitere Beispiele von Umgestaltungen oberösterreichischer Kirchen. Der allgemeine Teil bringt wenig Neues. Für eine wissenschaftliche Annäherung ist die Zugangsweise zu undifferenziert. Eine Analyse und Bewertung – theologisch wie kunstwissenschaftlich – sollte die umfangreiche Literatur und die Beispiele aus anderen Diözesen und Ländern bearbeiten und reflektieren, um Redundanzen zu vermeiden.

Die dem Band beigegebene CD-ROM bringt neben einer Audioaufnahme eines Ö1-Beitrags (Österreichischer Rundfunk), die Präsentationen von Wolfgang Schaffer und Winfried Haunerland als PDF beziehungsweise Powerpoint.

Insgesamt ist der Band ein wichtiger Anstoß, die Diskussion um die Umgestaltung bestehender Kirchen intensiv fortzuführen.

Linz

Conrad Lienhardt

LITERATUR

♦ Motté, Magda: „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003. (345) Euro 29,90/sFr 50,50. ISBN 3-534-16897-6.

Sie stehen – in einer patriarchalen Kultur, dem Kontext auch der biblischen Texte – nicht im Zentrum historischer Weichenstellungen. Doch es gibt sie, die Frauen in der Bibel, die den Geschicken mitunter eine unerwartete Wendung geben. Dies betrifft nicht nur Eva (Kap I), die in der Bibelinterpretation eine schillernde Interpretationsgeschichte erfahren hat, von der Zerstörerinnen und Verführerinnen (wie im Mainstream männlicher Bibelinterpretation, die auch abendländisches Bewusstsein bis in die Populärkultur entscheidend bestimmt), zur Urmutter und selbstbewussten, liebenden Persönlichkeit, wie sie in der Frauentradition seit der „Patris“tik (vgl. Proba, um 351/61), v.a. aber in der mittelalterlichen Mystik (sehr konsequent bei Hildegard von Bingen, 1098–1179) und nicht zuletzt auf Grundlage der Erkenntnisse neuerer Bibelwissenschaft von feministischer Relektüre biblischer Texte (vgl. Helen Schüngel-Straumann) gesehen wird. (Vgl. Monika Leisch-Kiesel, „Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, Köln 1992.) Da sind die „Matriarchinnen“, die Frauen der „Patriarchengeschichte“ (Sara, Hagar etc. – Kap II), die Frauen der Landnahme (Mirjam bis Delila – Kap III), die Frauen um das Königtum (Naomi und Rut, die Frauen um David, die Königin von Saba u. a. – Kap IV), die Frauen im Umkreis der Propheten (Kap V), Literarische Figuren und Frauengestalten wie Sara, Judit und Ester (Kap VI) bis hin zu den Frauen des Neuen Testaments (Kap VII) mit der herausragenden Gestalt von Maria von Magdala (Kap. VIII). Sind diese Gestalten in den letzten Jahrzehnten aus einem Interesse an weiblichen Leitfiguren durch die Aufmerksamkeit feministischer Bibelwissenschaft bereits vermehrt ins Bewusstsein einer religiös interessierten Öffentlichkeit gerückt, so betrat Magda Motté mit ihrer Recherche einer möglichen Rezeption in der Literatur des 20. Jahrhunderts Neuland. Und sie wurde fündig. Zahlreiche AutorInnen, darunter literarische Größen wie Bertold

Brecht, Thomas Mann oder Elsa Lasker-Schüler, aber auch weniger bekannte Namen, greifen die Spuren auf, die diese Frauen im biblischen Kanon hinterlassen haben, und erwecken sie mit den Möglichkeiten poetischer Sprache auf neue Weise. Auffallend, möglicher Weise überraschend an Mottés Studie ist die Tatsache, dass auch innerhalb der literarischen Befunde die überwiegende Zahl von Männern stammt, von denen viele in ihren dichterischen Zugängen gängige Rollenklischees nicht in Frage stellen.

Mottés Untersuchung ist engagiert, nichtsdestoweniger sachlich und nüchtern. Sie leitet jedes Kapitel und die Darstellung der einzelnen Figuren mit einer kurzen (auch für Laien gut verständlichen) Darlegung der exegetischen Forschung ein, stellt die ausgewählten Zeugnisse kurz vor, bringt Textbeispiele und diskutiert sie kritisch: einerseits in Hinblick auf deren inhaltliche Pointen, andererseits aber auch in Hinblick auf deren literarische Qualität. Dieser klare Blick macht die Publikation nicht nur zu einem Lesebuch, in dem man/frau manche biblische Frauengestalt (neu) entdecken kann, sondern auch zu einem vielfach einsetzbaren (für die Liturgie, im Unterricht, bei wissenschaftlichen Arbeiten) Nachschlagewerk. Letzteres wird durch einen ausführlichen zweiten Teil mit einem tabellarischen Überblick, einer Zusammenstellung von Primär- und Sekundärliteratur sowie einem Namen- und Autorenregister in anregender Weise ergänzt.

Linz

Monika Leisch-Kiesel

LITURGIE

♦ Klöckener, Martin/Kranemann, Benedikt (Hg.): Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung (560); Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (VII, 561–1224) (LQF 88) Aschendorff, Münster 2002. Kart. Euro 98.00 (D).

Liturgiereform wird gemeinhin heute als Synonym verwendet für die Reformen in Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dennoch ist die planvolle Erneuerung der Liturgie mit Unterstützung der zuständigen Autoritäten auf

der Basis eines bestimmten theologischen Programms keine Erfindung des 20. Jahrhunderts, sondern ein Erneuerungsprinzip und „ein Grundzug kirchlichen Lebens“ (1083) überhaupt. Diese Feststellung nimmt ein Ergebnis des vorliegenden Sammelwerkes vorweg, das die erste umfassende Beschäftigung mit dem komplexen Phänomen „Liturgiereform“ darstellt und damit ein „Desiderat der Liturgie-, Kirchen-, Theologie-, und Kulturgeschichte aufarbeiten“ (16) hilft. Gewidmet sind die Beiträge Angelus A. Häußling zur Vollendung des 70. Lebensjahres, einem Benediktiner der für die liturgische Bewegung bedeutsamen Abtei Maria Laach; er hat wiederholt die Bedeutung des Themas als Aufgabe der Liturgiewissenschaft herausgestellt, die Auseinandersetzung damit herausgefordert und durch seine eigenen Arbeiten die behandelten Fragestellungen vorgegeben. Die insgesamt 48 Aufsätze – zehn davon in französischer, zwei in italienischer und einer in englischer Sprache – von Wissenschaftler/innen aus den Fachbereichen Liturgiewissenschaft, Kirchenmusik, Exegese, Kirchen-, Religions- und Kunstgeschichte sind in zwei Bänden chronologisch angeordnet und untersuchen gesamt kirchliche, teil- oder ortskirchliche sowie monastische Reformen (vgl. zur Systematisierung 1086f) in verschiedenen Konfessionen der abendländischen Kirche u.a. nach Anlass, Zielsetzung und materialen Ausprägungen.

Band 1 setzt an mit *Biblischen Modellen* (23–94), je einem Beitrag zu den beiden Testamenten, programmatisch als Ausdruck dafür, dass „jede Liturgiereform ihr Fundament in der Heiligen Schrift hat“ (17). Daran anschließend spannt sich der Bogen der Einzelstudien über *Altkirchliche Reformen der Liturgie* (95–222) und *Reformen der Liturgie im Mittelalter* (223–377) bis hin zu *Reformen der Liturgie von der Reformation bis zur Aufklärung* (379–560), zu denen außer den Leistungen der Reformatoren etwa auch das Bemühen um Einheitlichkeit seit dem Konzil von Trient gehört. Den 2. Band eröffnet ein Abschnitt über verschiedene Aspekte und Persönlichkeiten der liturgischen Bewegung (*Reformen der Liturgie von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils* [561–748]). Breiter Raum ist schließlich der kritischen Reflexion der Erneuerungen seit dem Zweiten Vatikanum eingeräumt (*Das Zweite Vatikanische Konzil*

und die nachkonziliare Liturgiereform [749–1080]), die auch die Agendenreform der evangelischen Kirchen, respektive die Reformen der anglikanischen Kirche mit einbezieht. Die Fülle des Materials wird durch ein ausführliches, thematisch untergliedertes *Register* (1111–1221) erschlossen.

In ihrer abschließenden *Auswertung* (1081–1108) legen die Herausgeber eine „erste systematisierende Gesamtschau“ (1083) vor, eine Typologisierung und Bündelung von Charakteristika des Phänomens sowie eine Auswahl offener Fragen für die weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung. Für sie stellt die Festschrift in jedem Fall ein unverzichtbares Standardwerk dar. Darüber hinaus sind die einzelnen Beiträge in ihrem exemplarischen Charakter durchaus für einen breiteren Adressatenkreis lesenswert: Die historische Beschäftigung führt tiefer hinein in ein Verstehen auch heutiger Liturgie, ihrer theologischen Grundlagen und ihrer Bedingungen. Deutlich wird in allen Einzeluntersuchungen der unmittelbare Zusammenhang liturgischer Reformen mit Umbrüchen in Kultur und Geisteshaltung, die enge Verknüpfung mit den jeweiligen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten beziehungsweise deren Veränderungen. Hervorzuheben ist zudem die Überzeugung schon in der Frühzeit der Kirche, dass „jede Generation das Recht habe..., ihre je eigenen Glaubenserfahrungen in den Gottesdienst einzubringen“ (110), das Bemühen, die Gotteserfahrungen unter den Bedingungen der Zeit zu vergegenwärtigen.

Es ist zu hoffen, dass diese Beiträge zu einer umfassenden Geschichte der Liturgie und ihre in gediegener Forschung erhobenen Erkenntnisse nicht nur in der Wissenschaft breite Rezeption erfahren.

Linz

Christoph Freilinger

MISSION

♦ MIOTK ANDRZEJ, Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika „*Maximum illud*“. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 51) Steyler Verlag, Nettetal 1999 (265) Kart.

Der aus Polen stammende Theologe Andrzej Miotk SVD geht in dieser Arbeit, die im Sommersemester 1999 an der Philoso-

phisch-Theologischen Hochschule der Steyler Missionare in St. Augustin bei Bonn als Dissertation eingereicht wurde, auf den (kirchen)geschichtlichen und theologischen Hintergrund der Enzyklika „*Maximum illud*“ ein, die Papst Benedikt XV. (1914–1922) am 30. November 1919 veröffentlichte.

Der Erste Weltkrieg hatte nicht nur Millionen Tote, Verwüstung und Elend zur Folge, sondern auch einen tief greifenden politischen Wandel in Europa. Ein Aspekt dieses Umbruchs der Machtverhältnisse, der im Versailler Vertrag (1919) seinen Ausdruck fand, bestand im Verlust der deutschen Kolonien (vor allem Togo, Kamerun, Ostafrika) und damit der Arbeitsfelder der aus Deutschland stammenden Missionare, die interniert oder ausgewiesen wurden. Schlagartig wurde dadurch „die Unselbstständigkeit der einheimischen Kirche“ (37) bewusst, die bis dahin völlig von europäischen Missionskräften abhängig war. Und noch eine – ungleich dramatischere – Erkenntnis stellte sich ein: „Es blieb den Einheimischen nicht verborgen, dass die von den europäischen Missionaren gepredigte Lehre des Evangeliums und der Moral im krassen Widerspruch stand zu der Praxis der sich bis zur Vernichtung bekämpfenden Christen in Europa“ (37f). Unter dem Eindruck dieser – das Ansehen der Kirche nachhaltig diskreditierenden – Situation versuchte Benedikt XV., der kurz nach Beginn des Weltkrieges Papst geworden war, die Kirche und ihre Missionsarbeit aus den Konflikten und Interessen der Nationen (vor allem der Siegermächte) so gut wie möglich herauszuhalten. Ein weiteres Spannungsfeld waren Auseinandersetzungen in der chinesischen Kirche, wo es zwischen dem einheimischen Klerus und den ausländischen Missionaren zu schweren Konflikten gekommen war. Vor allem die Berichte der beiden Lazaristenpatres Antoine Cotta und Vincent Lebbe, welche stark für die Eigenständigkeit der chinesischen Ortskirche plädierten und somit eine heftige Kontroverse hervorriefen, veranlassten den Papst, zur Frage der Mission Stellung zu nehmen. Große Unterstützung erfuhr er dabei von Kardinal Willem Marinus van Rossum, der seit 1918 Präfekt der Propaganda Fide war und mit Tatkraft und großem Geschick die Entwicklung der Weltmission förderte. Die Veröffentlichung von „*Maximum illud*“ wirkte schließlich wie ein Paukenschlag, weil sich der Papst „in scharfem Ton gegen die

Grundkurs Liturgie

von Martin Stuflesser und Stephan Winter

- klar strukturiert
- didaktisch aufbereitet
- leserfreundlich gestaltet



Martin Stuflesser/
Stephan Winter
**Erneuere uns nach dem
Bild deines Sohnes**

Die Feiern des Taufgedächtnisses, der Umkehr und der Versöhnung

Grundkurs Liturgie, Band 4

144 Seiten, kart.

€ (D) 13,90/sFr 25,10

ISBN 3-7917-1898-3

Leicht verständlich und in didaktisch gut präsentierter Form führt der Band in die Thematik „Taufgedächtnis und Buße“ ein:

- Was bedeutet es für die christliche Identität, „aus der Taufe“ zu leben?
- Können liturgische Feierformen helfen, ein Taufbewusstsein zu wecken?
- Inwieweit können ökumenische Formen der Tauferinnerung den Geist der Ökumene stärken?
- Was hat die Buße mit der Taufe zu tun?

Die Bände 1–3 liegen bereits vor:

1: Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie?

2: Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens

3: Geladen zum Tisch des Herrn. Die Feier der Eucharistie

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Verletzung der missionarischen Würde durch nationale Bestrebungen vieler Glaubensboten“ (130) wandte und eine konsequente „Abgrenzung der Mission von den kolonialen Unternehmen“ (147, Anm. 542) forderte. Sehr klar formulierte die Enzyklika zwei Anliegen: den „Verzicht auf Kolonialismus und Europäismus“ sowie die „Heranbildung eines einheimischen Klerus und der Hierarchie“ (151). Dies alles mag aus heutiger Sicht selbstverständlich sein, stellte aber im damaligen Kontext – nur wenige Jahre nach dem Modernismustreit! – eine geradezu revolutionäre Entwicklung dar. Benedikt XV. stellte der Kirche einen „neuen Typ des Missionars“ vor Augen: „Der Missionar besitzt eine gründliche, theologische Vorbereitung und gute Sprachkenntnisse. Er kennt die Kultur des Landes und ist fähig, die Evangelisation dem jeweiligen Volk mit Respekt und im Geiste des Dienens anzupassen. Seine tugendhafte Lebensführung soll Vorbildcharakter haben“ (138).

„*Maximum illud*“ ist nicht nur eine entschiedene Absage an den Nationalismus, der nur wenige Jahre später Europa noch entsetzlicher verheerte, sondern ein (bis heute ziemlich unbekannt gebliebenes) Dokument kirchlicher Erneuerung, das bis in die Gegenwart wirkt: „Dank dem theologischen Neuansatz von der ‚Katholizität‘ der Mission wurde die Enzyklika zur Übergangsphase für die Formulierung der ‚reifen‘ Missionstheologie des letzten Konzils“ (222). – Einziges Manko dieser lesenswerten Studie: Der Text dieser – sonst schwer zugänglichen – Missionsenzyklika ist leider nicht abgedruckt.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

MORALTHEOLOGIE

♦ Schaupp, Walter: *Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor*. (Studien zur theologischen Ethik 101) Herder, Freiburg i. Br. 2003. (489) ISBN 3-7278-1430-6 / 3-451-28237-2.

Gerechtigkeit ist der Schlüsselbegriff jeder Ethik. Moderne Moraltheorien stehen aber vor dem Problem, wie sich diese Gerechtigkeit zur Kategorie des Guten verhält. Gerechtigkeit wird in der Regel als intersubjektiv Anerkanntes und kontextübergreifendes Universales verstanden.

Das Gute erscheint hingegen als sinn- und identitätsbezogene Wertkategorie. Kann und muss dem Guten eine allgemeine Gültigkeit zugemessen werden, oder ist es eine ausschließlich subjektive Kategorie? Die Diskussion dieser Frage wurde vor allem in der angloamerikanischen Kommunitarismusdebatte der 1980er und 1990er Jahre zentral. Während der Liberalismus dem Guten wenig Aufmerksamkeit schenkt, weil es im Gegensatz zur Gerechtigkeit nicht universalisierbar erscheine, sondern nur partikuläre Geltung beanspruchen könne, betonen die KommunitaristInnen die Bedeutung des Guten für den ethischen Diskurs. Schaupp reiht sich mit dieser moraltheologischen Habilitationsschrift in die letztgenannte Gruppe ein und legt dar, dass eine strenge Trennung von Gerechtigkeit und dem Guten nicht begründbar ist. Dahinter steht das Erkenntnisinteresse, mit dem Guten auch eine theologische Ethik als Theorie des Guten zu retten und ihre Relevanz im Moraldiskurs zu begründen.

Schaupp gliedert seine umfangreiche Monografie in 4 Teile, die er in insgesamt 16 Kapiteln unterteilt.

Im ersten Teil diskutiert er in Rekurs auf Habermas und Rawls Liberalismus die aktuelle radikale Trennung von Gerechtem und Gutem, die er als unbefriedigend ausweist. Die leidenschaftliche Ablehnung jeglicher Metaphysik können aber die Theorien für sich selbst nicht im letzten beanspruchen, weil jeder Gerechtigkeitsansatz auf zumindest minimalen metaphysischen Motiven aufbaut, die er jeweils nicht mehr begründen kann. Schaupp bezeichnet demgemäß das a-metaphysische Denken als „einen Grenzbegriff ..., dem das Denken sich nur möglichst anzunähern versuchen kann“. (33) Die Dichotomie von Gerechtem und Gutem führte zu verschiedenen modernen Versuchen einer Rehabilitierung des Guten – in Reaktion auf die „moralphilosophische[] Marginalisierung des Guten ... und eine[] deutliche[] Unterordnung unter das Gerechte“. (43) Das Hauptinteresse liegt dabei großteils in der individuellen Lebensorientierung. Allerdings ergeben sich aus der Bedeutung der Ästhetik „Anknüpfungspunkte für eine weitere Erschließung der Rationalität des Guten“. (135).

Im zweiten und dritten Teil unterzieht Schaupp den Ansatz von Charles Taylor einer eingehenden Analyse. Taylor erkennt die Sinn- und Bedeutungsdimension nicht nur als kon-

stitutiv für individuelle Lebensgestaltung, sondern auch für jede gesellschaftliche und gesellschaftliche Weltinterpretation. Auch der Liberalismus setzt diese voraus. Kulturelle Symbolsysteme wie auch Sprachen liegen der Gesellschaft zugrunde und bilden die Voraussetzung für individuelles und gemeinsames Handeln. Entsprechend liegt das Gute gesellschaftlichen Selbstinterpretationen und Gerechtigkeitstheorien voraus. Das Gute wird als Existenzial des Lebens verstanden, als eine Sinn- und Seinsmöglichkeit. Als Teil der Bedeutungsdimension des Lebens ist das Gute nicht nur eine Voraussetzung für sinnorientiertes Leben, sondern wesentlich ein gemeinsamer Rahmen einer Gemeinschaft oder Gesellschaft. Ein Diskurs über das Gute ist für Taylor folglich unverzichtbar, weil dadurch zum einen die gesellschaftlich wirkenden Vorstellungen des Guten erst kritisierbar werden und zum anderen eine Motivationskrise droht, wenn eine Kultur sich ihrer ethischen Fundamente nicht mehr vergewissern kann.

Im vierten Teil führt Schaupp seine Analyse in einen Lösungsvorschlag der Vermittlung von Gerechtem und Guten über. Das Gerechte wird dabei nicht relativiert. Es wird aber betont, dass jede Gerechtigkeitstheorie sowie konkrete Rechte das Gute als Horizont beziehungsweise Rahmen nutzen. Diesen Horizont des Guten hat die Moralthologie explizit zu thematisieren und das Gute als Gutes in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Sie leistet dies als „kontextgebundene Theorie des Guten“ beziehungsweise als „Ethik einer Lebensform“ (454).

Insgesamt stellt die Untersuchung von Schaupp einen wertvollen Beitrag des Kommunitarismus dar. Sie gibt eine differenzierte fundamentalmoralische Analyse, welche die Rehabilitierung des Guten theoretisch zu fundieren vermag. Schaupp liefert eine eingehende Darlegung des Problems, wie sich das Verhältnis von Gerechtigkeit und dem Guten darstellt und wie es interpretiert werden kann. Penibel arbeitet er in den ersten drei Teilen die Vorzüge und Grenzen unterschiedlicher Ansätze heraus. Schlüssig weist er nach, dass alle Versuche von Gerechtigkeitstheorien, das Gute als irrational oder rein subjektivistisch zu fassen, fehlschlagen. Insofern Vorstellungen vom Guten jeden Gerechtigkeitdiskurs begleiten, erscheint es tatsächlich konsequent und unverzichtbar, dieses im je-

weiligen Kontext strittiger moralischer Rechtsfragen zur Sprache zu bringen.

Das letzte Kapitel der „Aufgaben- und Ortsbestimmung der Moralthologie im Kontext moderner Gesellschaft“ überträgt die moralphilosophischen Überlegungen folgerichtig auf die Moralthologie. Allerdings ist dieser Abschnitt am wenigsten ausgebaut. Es wäre verdienstvoll, wenn die angesprochenen Funktionen und Aufgaben der Moralthologie, die hoch plausibel und zustimmungsfähig sind, konkreter dargestellt würden. So ergibt sich für die Leserin beispielsweise zwangsläufig die Frage, wie die Theologie verfahren solle, wenn das Gute der Gesellschaft in bedeutenden Bereichen vom Guten, das die christliche Tradition identifiziert, abdriften würde. Beispiele für die konkrete christliche Vorstellung des Guten innerhalb der im gegenwärtigen Gerechtigkeitdiskurs verhandelten Fragen werden höchstens angedeutet. Eine genauere Diskussion wäre hilfreich und tatsächlich weiterführend.

Linz

Edeltraud Koller

SPIRITUALITÄT

♦ Gaupp, Otto: Bildmeditationen. Im Glauben an den Auferstandenen. (Hg. Von Dewald, Josef/Käuflein, Albert) G. Braun, Karlsruhe 1999. (120, zahlr. Abb.) Geb.

Der Jesuit Otto Gaupp (1928–1998), Gründer und langjähriger Leiter des Roncalli-Forums für theologische Erwachsenenbildung, hat in Bildmeditationen ein besonderes Medium für die Verkündigung gesehen. Die hier abgedruckten Meditationen schrieb er in den letzten zehn Jahren seines Lebens für das „konradsblatt“, die Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg. Der Aufbau des schönen Bildbandes eignet sich vorzüglich zum Beispiel für die tägliche Betrachtung: Während auf der einen Seite ein Gemälde, ein Fresko oder eine Skulptur farbig abgebildet ist, findet sich die Erläuterung auf der gegenüberliegenden Seite. Dabei ordnet Gaupp das jeweilige Bild kunsthistorisch ein, um eine theologische Deutung anzuschließen. Unaufdringlich und doch mit scharfen Konturen verdeutlicht er, was uns heute diese Bilder sagen können. Besonders wertvoll macht dieses Buch, dass zeitgenössi-

sche Bilder ebenso auf ihren geistlichen Gehalt hin befragt werden wie alte, unbekannte so wie berühmte, und Gaupp gut vermitteln kann, dass der Reichtum des Glaubens mehr durch Bilder als durch Worte zugänglich erfassbar ist. *Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

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. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

HANS URS v. BALTHASAR

Balthasar, Hans Urs v.: Das Buch des Lammes. Zur Offenbarung des Johannes. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. Neuausgabe 2004. (125) Geb. Euro 15,00 (D)/sFr 22,50.

Balthasar, Hans Urs v.: Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Kerygma und Gegenwart. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. *2004. (191) Geb. Euro 16,50 (D)/sFr 22,50.

Balthasar, Hans Urs v.: Unser Auftrag. Bericht und Weisung. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. Neuausgabe 2004. (191) Geb. Euro 18,00 (D)/sFr 27,-.

Fronius, Hans/Balthasar, Hans Urs v.: König David. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. Neuausgabe 2004. (91, zahlr. Reproduktionen) Geb. Euro 21,00 (D)/sFr 31,50.

Blättler, Peter: Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars. (BDS 38) Echter, Würzburg 2004. (440) Kart. Euro 35,00 (D)/sFr 60,50.

DOGMATIK

Agu, Ambrose Chineme: The Eucharist and Igbo Communal Spirit. Towards a Solid Inculturation of the Christian Faith in Igboland. (BDS 39) Echter, Würzburg 2004. (256) Kart. Euro 25,00 (D)/sFr 43,80.

Bollig, Michael: Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen

Glaubens im Werk von Gisbert Greshake. (BDS 37) Echter, Würzburg 2004. (426) Kart. Euro 35,00 (D)/sFr 60,50.

Hoerster, Norbert: Die Frage nach Gott. (beck'sche reihe 1635) C. H. Beck, München 2005. (125) TB. Euro 9,90 (D)/Euro 10,20 (A)/sFr 18,10.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Radlbeck-Ossmann, Regina: Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ur-sprungstreu und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. LXXV) Bonifatius, Paderborn 2005. (496) Geb. Euro 54,90 (D)/Euro 56,50 (A)/sFr 94,-.

KIRCHENGESCHICHTE

Alexander, Helmut/Kriegbaum, Bernhard SJ (Hg.): Bischof Paulus Rusch – Wächter und Lotse in stürmischer Zeit. Gedenkschrift. Verlag Kirche, Innsbruck 2004. (152, zahlr. Abb.) Geb. Euro 17,90.

Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsch. Herder, Freiburg i. Br. u. a. 2004. (956) Geb. Euro 75,00 (D)/ Euro 77,20 (A)/sFr 116,-.

Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2: Kommentare zu: Sacrosanctum Concilium (Reiner Kaczynski); Inter Mirifica (Hans-Joachim Sander); Lumen Gentium (Peter Hünemann). Herder, Freiburg i. Br. u. a. 2004. (611) Geb. Euro 65,00 (D)/Euro 66,90 (A)/sFr 111,-.

Mikrut, Jan (Hg.): Faszinierende Gestalten der Geschichte Österreichs. Bd. 11. Dom Verlag, Wien 2004. (434, zahlr. Abb.) Kart.

Smolinsky, Heribert/Walter, Peter (Hg.): Katholische Theologen der Reformationszeit 6. (KLK 64) Aschendorff, Münster 2004. (147) Kart. Euro 19,80 (D).

Clark, John: The Villeneuve Necrology. MS Grande Chartreuse I Cart. 22. Vol.3: 1536–1585.

(An. Cart. 100:27; 269, kart.); Giuliani, Adelino: *La Formazione dell'Identità Certosina (1084–1155)* (An. Cart. 155; 201, kart.); Gómez i Lozano, Josep-Mari: *La Cartuja de Vall de Crist y su Iglesia Mayor* (An. Cart. 177; Bd. 1+2: 366, Abb., brosch.); Hogg, James, u.a. (Hg.): *Actas del Congreso Internacional sobre las Cartujas Valencianas*. (An. Cart. 208. Bd 1: 440, Abb; Bd 2: 399, Abb; brosch.); Hogg, James (Hg.): *The Rewyll of Seynt Sauioire etc.* (An. Cart. 183; 327, Abb., kart.); Reisch, Gregorius: *Margarita Philosophica Nova* (An. Cart. 179; Introduziona: 101; Bd. 1: 271, Faks.; Bd. 2: 643, Faks., kart.); Schlegel, Gerhard/Hogg, James (Hg.): *Monasticon Cartusiense*, Bd. II (An. Cart. 185:2; 836, Farb., Karte, kart.); Tozzi, Ileana, u.a.: *Una reliquia di Santa Caterina per la Certosa di Pontignano u.a.* (An. Cart. 220) (124, Abb.); Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 2002/2003/2004.

KUNST

Ley, Michael/Kaiser, Leander (Hg.): *Von der Romantik zur ästhetischen Religion*. Wilhelm Fink, München 2004. (238, Abb.) Brosch. Euro 29,90 (D).

Rombold, Günter: *Bilder – Sprache der Religion*. (Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 38) Lit-Verlag, Münster 2004. (121) Geb.

LITURGIE

Augustin, George/Knoll, Alfons/Kunzler, Michael/Richter, Klemens (Hg.): *Priester und Liturgie*. Bonifatius, Paderborn 2005. (569) Geb. Euro 34,90 (D)/Euro 35,90 (A)/sFr 60,40.

ÖKUMENE

Klaiber, Walter/Thönnissen, Wolfgang (Hg.): *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*. Bonifatius, Paderborn/Edition Anker, Stuttgart 2005. (245) Kart. Euro 19,90 (D)/ Euro 20,50 (A)/sFr 34,90.

PASTORALTHEOLOGIE

Bünker, Arnd: *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Kon-*

zepten zur Sendung der Kirche in Deutschland. (TuO 23) Lit-Verlag, Münster 2004. (524) Euro 29,90 (D).

Paetz, Michael: *Sterbe- und Trauerbegleitung als Anfrage an die Pastoraltheologie und ihre Herausforderung durch die Hospiz-Bewegung*. (DHS 1252) Dr. Hänsel-Hohenhausen, Frankfurt/M. u.a. 2005. (416) Kart.

PHILOSOPHIE

Appel, Kurt: *Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*. (Religion – Kultur – Recht 2) Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M. 2003. (153) Kart. Euro 34,00 (D).

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Bucher, Anton/Miklas, Helene (Hg.): *Zwischen Berufung und Frust. Die Befindlichkeit von katholischen und evangelischen ReligionslehrerInnen in Österreich*. (Empirische Theologie, Bd. 14) Lit-Verlag, Wien 2005. (257) Kart. Euro 24,90.

SPIRITUALITÄT

Knechten, Heinrich Michael: *Katholische Spiritualität bei Theophan dem Klausner*. (Studien zur russischen Spiritualität 1) Hartmut Spenner, Waltrop 2005. (211) Kart.

Knechten, Heinrich Michael: *Freude bringende Trauer. Väter-Rezeption bei Ignatij Brjancaninov*. Hartmut Spenner, Waltrop 2003. (237) Kart.

König, Kardinal Franz: *Meine Lebensstationen. Erinnerungen und Vermächtnis*. Tyrolia, Innsbruck 2005. (78, 16 Abb.) Geb. Euro 11,90/sFr 21,30; König, Kardinal Franz: *Stationen – Erinnerungen – Vermächtnis*. Hörbuch mit Originalaussagen. Radio Stephansdom, Wien 2004 (CD).

Manemann, Jürgen: *Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verscharfung*. Grünewald, Mainz 2005. (99) TB. Euro 12,80 (D).

Walter, Silja: *Spiritualität I*. (Gesamtausgabe, Bd. 9) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2004. (627) Geb. sFr 44,-.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Seelsorge in Bewegung“
Ottmar Fuchs	Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft
Leo Karrer	Seelsorger und Seelsorgerinnen im Schmelztiegel vieler Herausforderungen
Hadwig Müller	Befreiende Orientierung an der Gegenwart und am Evangelium

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, E-Mail: verlag@pustet.de 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	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 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

Christologie als Schlüssel zum Verständnis des Menschen



Gerhard Ludwig Müller
Vom Vater gesandt
Impulse einer inkarnatori-
schen Christologie für
Gottesfrage und Menschenbild

200 Seiten, kart.
€ (D) 24,90/sFr 43,70
ISBN 3-7917-1957-2

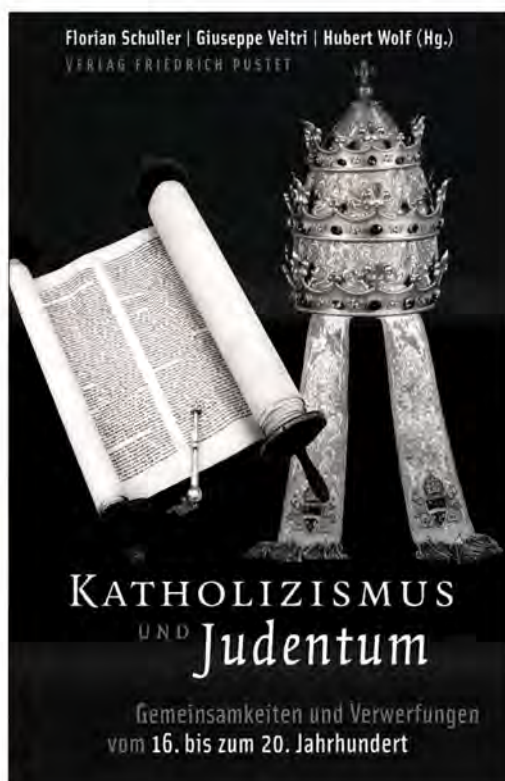
Die Ansprüche des interreligiösen Dialogs und ein Bedürfnis nach Inkulturation in das moderne Denken scheinen manche zu bewegen, die Spitzengedanken des Christusb Glaubens aufzugeben. Dem hält Gerhard Ludwig Müller entgegen: Gerade der Inkarnationsgedanke liefert den Schlüssel für die Vermittlung von Gott und Welt. Die Christologie bildet gleichsam das Scharnier zwischen Gottesfrage und Menschenbild. Menschsein, Priestersein, die Sakramente sind nur aus ihrer christologischen Mitte zu begreifen. Um sie aber in dieser Wertigkeit zu erhalten, liest der Autor die Christologie im Hinblick auf die trinitarische Wirklichkeit und befragt sie auf ihren anthropologischen Ort hin.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Katholizismus und Judentum: Ein reiches gemeinsames Erbe



Florian Schuller/Giuseppe
Veltri/Hubert Wolf (Hg.)

Katholizismus und Judentum

Gemeinsamkeiten und
Verwerfungen vom 16. bis
zum 20. Jahrhundert

ca. 312 Seiten, Hardcover

ca. € (D) 26,90/sFr 47,10

ISBN 3-7917-1955-6

„Ein reiches gemeinsames Erbe“ bescheinigte das Zweite Vatikanische Konzil Christen und Juden. Wie aber gestaltete sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und dem Judentum seit Beginn der Neuzeit bis in die Gegenwart? Die Beziehung beider war zwar von Abgrenzung und Bekämpfung, aber auch von wechselseitiger Befruchtung und Anregung gekennzeichnet.

Die Beiträge dieses Buches hinterfragen kritisch ein oft einseitig und negativ besetztes Geschichtsbild beider Seiten. Ein hochkarätiges Team renommierter Fachleute – Theologen, Historiker und Judaisten, Christen wie Juden – ist hier im Gespräch über eine gemeinsame Geschichte. Dabei werden auch heikle Themen nicht ausgespart, so die Debatte um Papst Pius XII. und seine Rolle im Dritten Reich.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Seelsorge in Bewegung



- Fuchs** · Richtungsanzeigen für künftige Pastoral
Karrer · Im Schmelztiegel der Herausforderungen
Nauer · Seelsorge in den Niederlanden
Müller · Seelsorge in Frankreich
Jacobs · Mit Leidenschaft für Gott und sein Volk
Schneider · Konkurrenz oder Kooperation?
Kampling · „Sorgt euch nicht um eure Seelen!“



- Lehmann** · Christliche Weltverantwortung
Lehner · Sterben in Würde



Literatur:

Zwischenzeit (Bernhard A. Eckerstorfer)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft,
Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte,
Lebensbild, Moralthologie

3
2005
153. Jahrgang

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



Schwerpunkthema: Seelsorge in Bewegung

Franz Gruber: Editorial	226
Ottmar Fuchs: Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft	227
Leo Karrer: Seelsorger und Seelsorgerinnen im Schmelztiegel vieler Herausforderungen	240
Doris Nauer: Seelsorge in den säkularisierten Niederlanden	249
Hadwig Müller: Seelsorge im säkularisierten Frankreich	256
Christoph Jacobs: Mit Leidenschaft für Gott und sein Volk: Berufen zur Seelsorge in Zeiten pastoralen Wandels	264
Sebastian Schneider: Konkurrenz oder Kooperation? Zum Verhältnis von hauptamtlicher und ehrenamtlicher Seelsorge	278
Rainer Kampling: „Sorgt euch nicht um eure Seelen!“ (Mt 6,25). Auf dem Weg zur Selbstwerdung – Gemeindewerden in frühchristlicher Zeit	286
Abhandlungen:	
Karl Kardinal Lehmann: Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“	297
Markus Lehner: Sterben in Würde. Die Begleitung Sterbender durch Seelsorger und Ärzte	311
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Bernhard A. Eckerstorfer; Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute (Elmar Salmann)	323
Besprechungen: Aktuelle Fragen(325), Bibelwissenschaft (326), Fundamentaltheologie (326), Kirchengeschichte (330), Lebensbild (331), Moralthologie (332)	
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 Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Stift Kremsmünster, A 4550 Kremsmünster
Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Liebermeisterstraße 12, D 72076 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Christoph Jacobs, Leostraße 19, D 33098 Paderborn
Univ.-Prof. Dr. Leo Karrer, Miséricorde, CH 1700 Fribourg
Univ.-Prof. Dr. Rainer Kampling, Seminar für Katholische Theologie,
Schwendenerstraße 31, D 14195 Berlin
Dr. Hadwig Müller, MWI, Postfach 10 12 48, D 52012 Aachen
Karl Kardinal Lehmann, bischof.lehmann@bistum-mainz.de
Univ.-Prof. DDr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Doris Nauer, A Kamer T 23, Postbus 90153,
NL 5000 LE Tilburg

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

153. Jahrgang 2005

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



„Denen, die in dieselben Flüsse steigen, strömen andere und andere Wasserfluten zu“
(Heraklit). „Panta rhei – alles fließt“

Liebe Leserin, lieber Leser!

Es ist eine alte metaphysische und existenzielle Erkenntnis: Alles ist im Wandel. Raum und Zeit, Materie und Geist, Leben und Geschichte. Doch Wandel ist belastend, darum strebte man in früheren Zeiten gesellschaftliche Veränderungen möglichst zu vermeiden. Unsere fortschrittsdynamische westliche Kultur steht dem diametral gegenüber, denn der permanente Wandel der Gesellschaft wurde auf Dauer gestellt. Davon kann sich auch die Religion nicht unabhängig machen. Die Folge ist, dass sich die Organisation Kirche in einem ständigen Anpassungsdruck gegenüber der kulturellen Umwelt befindet.

In diesem Themenheft haben wir den Fokus auf jene Veränderungsprozesse gelegt, die in der Seelsorge bestimmend sind, und gefragt: Was bedeutet eine sich wandelnde Seelsorge theologisch, pastoral, psychologisch? Zeichnen sich in diesem Wandel Tendenzen und Richtungen ab, auf die wir uns jetzt schon einstellen können und müssen? Der Tübinger Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs* und sein Fribourger Fachkollege *Leo Karrer* erörtern grundlegend diese Thematik. Zwei Berichte aus sehr weitgehend säkularisierten Ländern wollen auch als Anregung für den kreativen pastoralen Umgang mit der zunehmenden Säkularisierung dienen: Die Tilburger Pastoraltheologin *Doris Nauer* berichtet über Holland, die Aachener Theologin *Hadwig Müller* über Frank-

reich. Wie Berufung für den kirchlichen Dienst in der Seelsorge psychologisch und spirituell in Zeiten des pastoralen Wandels verstanden und gelebt werden kann, beschreibt sehr umfassend der Paderborner Theologe und Psychotherapeut *Christoph Jacobs*. Das Verhältnis von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen zugunsten einer kooperativen Pastoral erörtert der Salzburger Theologe und Erwachsenenbildner *Sebastian Schneider*. Schließlich führen die bibeltheologischen Ausführungen des Berliner Exegeten *Rainer Kampling* zur neutestamentlichen und altkirchlichen Zeit der Gemeindegewerding zurück.

Auf die beiden Beiträge außerhalb des Themenschwerpunkts möchte ich besonders hinweisen: Es ist für die Redaktion eine große Freude, *Kardinal Lehmanns* Referat bei der diesjährigen Thomasakademie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz über „40 Jahre Pastoralkonstitution“ in der ThPQ publizieren zu können. Der Linzer Pastoraltheologe *Markus Lehner* leistet in seinem Beitrag eine aufschlussreiche und lesenswerte Zusammenfassung eines aktuellen Forschungsprojektes zum Thema „Sterbebegleitung“, das von 2002–2004 in Linz durchgeführt worden ist.

Somit wartet wieder ein reichhaltiges Lektüreangebot auf Sie. Mögen Sie mit diesem ThPQ-Heft anregende und orientierungsreiche Stunden verbringen.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter, Herder und Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

Ottmar Fuchs

Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft

♦ Die Kirche in unseren Breiten steht mitten in einem starken Wandlungsprozess. Lassen sich von heute aus wenigstens Konturen dieses Wandels erkennen? Wie wird eine Seelsorge der Zukunft aussehen? Vor allem, welche Weichenstellungen, welche Veränderungen, welche theologischen Anforderungen müssten heute schon angedacht werden? Der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs skizziert in seinem Beitrag Grundlinien einer zukünftigen Seelsorge. (Redaktion)

Wer die Zukunft in den Blick nehmen will, muss die Gegenwart genau anschauen. Denn in ihr finden sich die Spuren, die sich in die Zukunft hinein verlängert denken lassen. Gleichzeitig ist damit zu rechnen, dass die Zukunft nochmals ganz anders erscheint, als die eigene Spurenlese sie angezeigt hat. Dazu kommt, dass diese immer auch von den eigenen Vorstellungen über Kirche und Seelsorge geprägt ist. In die Wahrnehmung mischt sich unweigerlich die Beurteilung ein. Die Lektüre der Gegenwart wird dann auch zu einem kriteriologischen Unternehmen auf der Suche nach Weisungen, die in der Zukunft zu beachten wären, damit eine ganz bestimmte Pastoral tatsächlich Zukunft hat.

So sind auch die folgenden Überlegungen gestrickt: Ich nehme wahr und würdige zugleich das Wahrgenommene aus einer bestimmten theologischen Perspektive, um von daher für die Zukunft einige Richtungsanzeigen formulieren zu können, wohl wissend, dass alles ganz anders kommen kann und dass andere auch andere inhaltliche Schwerpunkte setzen würden. Aber dass wir darüber ins Gespräch kommen, ist bereits eine gute Aus-

sicht für die Zukunft. Ich beginne mit einigen theologischen Begriffsklärungen, wie ich sie insbesondere im Horizont der Theologie des Zweiten Vatikanums und der gegenwärtigen Transformationen in der Pastoral für wichtig halte.

1. Die Pastoral der Kirche

1.1. Begriff

Bei hauptamtlichen Christen und Christinnen in der Kirche wie auch in den vielen Texten zur Pastoral in den Diözesen, vor allem in den Pastoralplänen, nehme ich immer wieder eine Unsicherheit hinsichtlich des Pastoralbegriffes selber wahr. Ich schlage vor, wir einigen uns künftig auf den Pastoralbegriff des Zweiten Vatikanums, dass nämlich die Pastoral nicht etwa nur das Handeln der Hauptamtlichen im Bereich der Glaubensverkündigung, Sakramentenvermittlung und Seelsorge benennt, sondern insbesondere nach der Pastoralkonstitution die ganze Erfahrungs- und Handlungsseite der Kirche beziehungsweise christlicher Gemeinden und von Gläubigen in einer bestimmten

persönlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Situation umfasst. Und dies gilt nicht nur für die Sammlung der Kirche nach innen, sondern auch für ihre Sendung nach außen; nicht nur für den Bereich der Verkündigung und Sakramente, sondern auch für die Diakonie. Basis dieses pastoralen Handelns sind alle Getauften. Sie sind zu dieser pastoralen Tätigkeit in ihren vielfältigen Lebensfeldern der Familie, des Berufes und der Kirche berufen, in Verkündigung und Gebet, in Liturgie und Anbetung, in Dialog und Diakonie. So kann die Kirche annähernd als ein Erfahrungsraum dessen wahrgenommen werden, wofür sie die Wahrheit behauptet, nämlich für das Reich Gottes.

Die Pastoral konstituiert sich durch die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit aus der inhaltlichen Perspektive des Evangeliums und drängt zum entsprechenden Handeln, wobei hier der Handlungsbegriff nicht aktivistisch missverstanden werden darf, sondern immer beides enthält: Aktivität und Passivität, Tun und Erleiden, Sprechen und Schweigen. Hier nähert sich der Pastoralbegriff dem Evangelisierungsbegriff an und gewinnt von diesem seine konzeptionelle Kontur, jedenfalls was den Evangelisierungsbegriff im apostolischen Sendschreiben *Evangelii nuntiandi* von Papst Paul VI. (1975/76) angeht. Nichts ist dagegen zu sagen, in Kontinuität zum bisherigen Pastoralbegriff von einer Pastoral im engeren Sinne des Wortes zu spre-

chen, wenn man dabei den eigentlichen, ganzen, konstitutiven Pastoralbegriff nicht aus dem Blick verliert.

1.2 Die „Pastoral“ Gottes

Doch ist damit der Pastoralbegriff noch nicht erschöpft. Zwar konzentriert sich bislang die Diskussion um die Pastoraltheologie auf ihre Aufgabe als Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft, doch bezieht sie beides weitgehend nur auf den zwischenmenschlichen Bereich und hat damit Anteil an einer Grundproblematik, die auch in vielen diözesanen Texten zum Vorschein kommt, in denen die Zukunft der Pastoral konzipiert wird.¹ Es ist nämlich permanent die Rede davon, dass die Menschen Subjekte des richtigen Wahrnehmens und Handelns sind, so dass demgegenüber Gott als Subjekt des Handelns in der Geschichte relativ wenig „pastorale Kompetenz“ zugetraut wird.² Wenn die Kirche daran glaubt, dass sie nach *Lumen gentium* „Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist, dann muss man den Artikel 2 der Kirchenkonstitution dazu lesen, damit man diesen Satz nicht dahingehend missversteht, die Kirche selbst könne diese innerste Vereinigung mit Gott herstellen: Denn dort und in den folgenden Artikeln ist davon die Rede, was Gott bereits den Menschen gegenüber getan hat und tut.

¹ Vgl. W. Fürst (Hg.), *Pastoralästhetik*, Freiburg/Br. 2002.

² Damit hat die Pastoral Anteil an einer Problematik, die insbesondere im homiletischen Bereich festzustellen ist: Nämlich das von Gott her kommende Handeln so schnell auf das menschliche Handeln umzulegen, dass dadurch das Erstere schier ersetzt wird. So wird in Osterpredigten davon gesprochen: Auferstehung, das heißt, dass wir auferstehen, in ein besseres und verantwortungsvolleres Leben hinein! Dies stimmt auch. Aber zuerst ist zu sagen: Ostern bedeutet, dass Christus auferstanden ist und dass wir einmal auferstehen werden, und zwar nicht nur in den „kleinen Auferstehungen“ in diesem Leben, sondern in der großen Auferstehung am Ende des Lebens in das Gericht und in eine neue Welt hinein.

Semantisch greifbar wird dieses „pastorale“ Handeln Gottes innerhalb der Geschichte in dem Wort des Menschensohnes, er sei der gute Hirte, der sein Leben für seine Schafe lässt (vgl. Joh 10,12). Daran orientiert sich auch jede zeitgenössische Beurteilung des Handelns Gottes in der Geschichte. Die Bestimmung der „Zeichen der Zeit“ hätte ohne die Kategorie des Handelns Gottes keine Kriteriologie. Die Darstellung des „Pastor Bonus“ hat nicht von ungefähr von Anfang an die christliche Kunst beeindruckt und geprägt.

Es ist ja sehr verständlich, dass man, wenn es um die Zukunftsgestaltung geht, immer zuerst an das Handeln der Menschen denkt. Dennoch ist zu fragen, ob und inwieweit nicht die biblische Grundkategorie des Handelns Gottes (auch in Dialektik zum unverständlichen und vermissten Handeln Gottes) in der Geschichte als die fundamentale Grundlage und Ermöglichung des menschlichen Handelns immer mitzubedenken sei. Damit würde der Eindruck der Machbarkeit, der sich lediglich auf die Möglichkeiten der Menschen beruft, korrigiert werden. Das „Machen“ der Menschen würde dann deutlicher in der ermöglichenden Macht Gottes in der Geschichte verwurzelt sein. Viel und oft ist davon die Rede, was zu tun ist, relativ wenig, was Gott an uns getan hat, was er uns in seiner Gnade schenkt, und dies nicht nur bezogen auf die liturgischen und gottesdienstbezogenen Aspekte, sondern als Querschnittsthema durch die ganze Pastoral hindurch.

Wie die zwischenmenschliche Diakonie in einer permanenten Überforderung landet, wenn sie nicht mit der Kraft schenkenden Diakonie Gottes uns gegenüber verbunden wird (die zunehmende Frage nach einer spirituellen Verwurzelung des diakonischen Handelns vor allem im Bereich der Caritas ist ein Signal dafür), so kann auch das gesamte pastorale Handeln der Menschen nicht vom pastoralen Handeln des „guten Hirten“ uns gegenüber abgetrennt werden, weil es sonst im Übermaß des Anspruchs erstickt. So geht es nicht nur um den Auftrag der Kirche, der erfüllt werden muss,³ sondern diesem Auftrag geht ein Zuspruch Gottes in unsere Welt voraus, dem es zu verdanken ist, dass der Auftrag erfüllt werden *kann*. Ich weiß, vor allem aus dem Verkündigungsbereich, dass es immer leichter ist, Postulate zu formulieren, als jene Dimension zur Sprache zu bringen, die theologisch die Gnade genannt wird. Aber selbst von den besten Postulaten kann man nicht leben, vor allem nicht handeln, wenn dahinter nicht die Kraft mitgeschenkt wird, zu erfüllen, was notwendig ist, und durchzuhalten, wenn man keine Erfolge sieht.

Gott ist jedoch nicht nur derjenige, der zuerst gehandelt hat. Er wird nicht nur durch das menschliche Handeln und durch unsere Gottesdienste erfahrbar, sondern ist eine Wirklichkeit, die weit darüber hinausgeht und unendlich tief hinein reicht in ein Geheimnis, dessen Gründe und Abgründe wir in diesem Leben niemals begreifen und erfühlen können. Was

³ Man braucht nur einen ersten Blick in die Pastoralpläne der Diözesen werfen, um zu erkennen, wie darin die Sprachform des Müssens und Sollens vorherrscht. Sprachlich kommt dies beispielsweise zum Ausdruck, wenn die Gemeinde und nicht Christus als tragendes Subjekt des liturgischen Geschehens genannt wird und wenn Gott in einem eigenartigen Passiv gelassen wird, als hätte man eine Scheu davor, Gott explizit als Gegenüber vorzusetzen, wie dies in der Basis aller Pastoral, im Gebet, geschieht. Vgl. zur theologischen Analyse deutscher Pastoralpläne und Leitlinien: J. I. Pock, *Gemeinde zwischen Idealisierung und Planungszwang*, Habilitation (Manuskript), Tübingen 2005.

mir in vielen Texten und Vorstellungen von Kirchen und Gemeinden hinsichtlich der zukünftigen Pastoral auffällt, ist eine fast totale Anbetungs- und Doxologieabstinenz: Die über das Handeln der Menschen und auch über die „Brauchbarkeit“ des Handelns Gottes für dieses Handeln hinausgehende Dimension des Geheimnisses Gottes, wofür das Lobgebet und die Anbetung stehen, wird meist nicht einmal spurenhafte angedeutet. Dieser Aspekt, Gott noch einmal größer und jeden Augenblick nochmals größer sein zu lassen als die eigenen Vorstellungen und das eigene Können, aber auch als das eigene Nichtwissen und das eigene Scheitern, ist für die Zukunft der Pastoral neu zu gewärtigen, damit Gott über seine Brauchbarkeit hinaus Gott sein darf und sein Geschöpf dies anerkennt.⁴

Aus dieser Perspektive geht die Gottesbeziehung auch nicht in einer Sinnfindung auf, wenngleich die menschliche Sinnsuche durchaus eine entscheidende Triebkraft für die erstere ist. Aber Gott ist mit keinem menschlich zu findenden Sinn zu identifizieren. Vielmehr zeigen viele Erfahrungen in Bibel und Tradition: Eine Gottesbegegnung, die Gott mehr sein lässt als den eigenen Sinn, kann auch zulassen, dass er diesen zerbricht und jenseits dieser Kategorie neu begegnet.

1.3 Pastoraler Erfolg im Konflikt

Es ist verständlich, wenn Pastoralvorstellungen für die Zukunft in einer besonderen Weise auf Stärke und Effizienz setzen, doch benötigt dieses Anliegen auch die entsprechende Dialektik, die das Ande-

re nicht übersehen lässt, nämlich dass sich Gottes Kraft im Schwachen zeigt, nicht nur in der Nachhaltigkeit und Langfristigkeit, sondern auch im Punktuellen und Flüchtigen, nicht nur in der Flexibilität und Mobilität, sondern auch in ihrer Unterbrechung und in dem, was in diesen aktuellen Orientierungsbegriffen als verloren gilt. Denn Gott sucht das Verlorene (vgl. Koh 3,14). Nichts ist gegen die Grundeinstellung zu sagen, dass im Sinne der Effizienz bedacht werden muss, ob ein großer wirtschaftlicher Aufwand vom Evangelium her gerechtfertigt sei. Doch ist dazu jene Einsicht zu formulieren, die ebenfalls vom Evangelium her gerechtfertigt ist, dass nämlich ein großer Aufwand womöglich auch dann nötig ist, wenn der Erfolg ausbleibt, wobei eben zu klären ist, was Effizienz in konkreten Verhältnissen bedeutet. Ist damit gemeint, dass christliches Bekenntnis auch dann noch erfolgt, wenn christliches Handeln getan wird, obwohl es gesellschaftliche und marktorientierte Standards gegen sich aufbringt? Mit einer solchen Dialektik wäre dann der Effizienzbegriff durchaus zu akzeptieren. Christologisch wäre hier nachzufragen, inwieweit die „Torheit des Kreuzes“ gegenüber allzu einlinigen und wohltemperierten Verständnisweisen der pastoralen Tätigkeit wahrgenommen wird.

Hier ist nicht zuletzt von Jesus zu lernen: Als seine Botschaft vom Reich Gottes abgelehnt und es ihm verwehrt wird, allumfassend das Heil zu bringen, ist er zur äußersten Sühnehingabe um der Ablehnenden willen bereit; und die Fülle des Reiches Gottes wird erst sein, wenn er wiederkommt. Eine solche Spiritualität kann

⁴ Vgl. O. Fuchs, Gottes trinitarischer „Offenbarungseid“ vor dem „Tribunal“ menschlicher Klage und Anklage, in: M. Striet (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg/Br. 2004, 271–295, 294f.

nur aus einer Gottesbeziehung herauskommen, die nicht nur den Erfolg trägt und durch ihn bestätigt wird, sondern die auch das Scheitern trägt und durch das Nicht-mehr-Können hindurch den Mut nicht verlieren lässt und uns davor schützt, in Resignation oder Gewalt abzugleiten. Nur ein Handeln Gottes, das Gott diesem menschlichen Handeln gegenüber nochmals größer sein lässt, kann hier helfen.

In der Profilierung des christlichen Gottesbezuges wie auch christlicher Diakonie geht es also nicht nur um eine entsprechende Begleitung der Gesellschaft im Dialog, sondern auch darum, Plausibilitätsdefizite und Missstände offen zu legen, selbst gegen den Willen der DialogpartnerInnen, was bis hin zur widerständigen Dialogverweigerung reichen kann, wenn jede Begleitung Komplizenschaft wäre. Neben der Kooperation mit allen Kräften guten Willens geht es auch darum, jene Orte zu benennen, in denen die lokale und globale Gesellschaft ganz und gar nicht von Solidarität geprägt ist und wo die Ursachen und die verursachenden Menschen zu finden sind. Hier steht für die Zukunft vor allem eine Transformation an, nämlich der Übergang von einer Solidarität, die sich auf die Plausibilität des Eigennutzes stützt, zu einer Solidarität, die auf den Eigennutz verzichtet und überhaupt das Teilen lernt. Hier greift das christliche Zeugnis: Gerade Christen und Christinnen können sich von der Doxologie eines die Nutzbarkeit unendlich übersteigenden Gottes und der von daher geglaubten unbedingten Gnade her in eine Solidarität hinein verausgaben, in der sie eigene Nachteile riskieren, damit andere,

die benachteiligt sind, Vorteile erhalten.⁵ Für das Überleben der Menschheit ist eine Solidarität gefragt, die für unsere Breiten zugleich eine Lebenseinschränkung bedeuten kann, ja bedeuten muss. Dies widerspricht weitgehend den Plausibilitäten unserer Gesellschaft.

Diese missionarische Dimension gilt auch für den Verkündigungsbereich selbst. Die Kirche spricht von einem Gott, der immer nur annähernd durch das zum Vorschein kommen kann, was sie selber in ihrem Handeln darzustellen vermag. Es gibt geradezu einen unendlichen Mehrwert des Mysteriums und damit der Liebe und Gerechtigkeit, aber auch der Verborgenheit Gottes gegenüber dem, was die Kirche in ihrer Praxis zur Erscheinung zu bringen vermag. Von diesem unendlichen Geheimnis Gottes zu sprechen, gerade gegenüber der Banalisierung des Religiösen in der gegenwärtigen Gesellschaft, ist eine dringliche missionarische Aufgabe der kirchlichen Pastoral: Das Horoskop darf nicht die Transzendenzsehnsucht des Menschen gänzlich verspeisen, so dass für ein Darüberhinaus keine Sehnsucht mehr vorhanden ist. Diese pastorale Aufgabe gilt auch für den interreligiösen Bereich, glaubt die Kirche daran, dass ihr – und zwar nicht durch eigene Leistung, auf die sie sich etwas einbilden könnte, sondern durch reine Gnade – die unüberbietbar authentische Ausdrucksform für die Gegenwart des unendlichen Gottes in der Menschheitsgeschichte geschenkt ist. Die christliche Verkündigung hat mehr denn je die religionskritische Aufgabe, in sich selbst und in der Gesellschaft zwischen Gott und Götzen, zwischen Anbetung und

⁵ Vgl. dazu A. Loretan/F. Luzatto (Hg.), *Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung*, Münster 2004; H. Schmidinger (Hg.), *Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext*, Innsbruck 2003.

Magie zu unterscheiden und dieser Unterscheidung nach innen wie nach außen Bedeutsamkeit zu verschaffen. Diese „Mission“ führt zugleich zu einer ganz bestimmten Konfrontation mit der Wissensgesellschaft, die nicht nur die Ethik, sondern auch das Mysterium im Wissen aufgehen lässt und so jede Weisheit zerstört.⁶ Gerade in diesem letzteren Kontext wäre eine kirchliche Erwachsenenbildung mit sicher auch neu zu findenden Vollzugsformen von einer aktuell unerlässlichen Bedeutung, insofern darin ein Bildungsbegriff vertreten wird, der die Freiheit und das Geheimnis des Individuums vertritt und so jeder Instrumentalisierung widersteht.

Dass auch Verwaltung, Bürokratie und Finanzentscheidungen in der Kirche, und zwar auf allen Ebenen, an die inhaltliche Qualität der Pastoral zu binden sind, bräuchte eine eigene Erörterung. Es sei hier nur auf Folgendes hingewiesen: Selbst in den Diözesen, wo nach theologisch qualifizierten Prioritäten für die Pastoral der Zukunft gesucht und darum gerungen wurde, hat es sich als sehr schwierig herausgestellt, in konkreten Entscheidungsfällen finanzieller Art dann tatsächlich nicht nur verwaltungspolitisch zu entscheiden, sondern jede Entscheidung mit den pastoralen Prioritäten in Verbindung zu bringen. Denn dies benötigt immer noch einmal einen eigenen Diskurs mit den Beteiligten und Betroffenen, der in der allgemeinen Entscheidung für Prioritäten noch nicht geleistet ist.⁷

2. Vernetzung und Verwurzelung

2.1 Plurale Orte der Pastoral

Die Kirche ist zunehmend an vielen Orten in unterschiedlichen Gebilden von Gemeinschaft, Institution und Angeboten gegenwärtig. Auch wenn man immer noch zuerst an die Pfarrgemeinde denkt, hat sich doch auf Grund der individuellen und damit pluralen Bedürfnisse, der angestiegenen Mobilität und der Differenzierung von Lebensräumen (die nicht mit Wohnräumen identisch sind, sondern die unterschiedlichen Wahl-, Kommunikations- und Relevanzräume der Individuen im Blick haben)⁸ bereits in den Gemeinden und zwischen ihnen, aber auch über sie hinaus eine vielfältige kirchliche Landschaft gebildet, angefangen von unterschiedlichen Gruppen in der Gemeinde bis hin zur lebensraumorientierten Seelsorge, in der die Kirche an besonderen Orten in Stadt und Land gegenwärtig ist, wo sich Menschen in einer kulturell und sozial pluralen Gesellschaft begegnen. Die City-Pastoral ist eine solche lebensraumorientierte Kirchengestalt: In ihr treffen einander Menschen aus verschiedenen Wohnbereichen, zu bestimmten Veranstaltungen oder auch nur, um ein Gespräch zu suchen. Je mehr sich die Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft über die wohnraumorientierte Pfarrgemeinde in die lebensraumorientierten Präsenzformen hineinbegibt, desto mehr entstehen für die einzelnen Menschen innerhalb der Kirche

⁶ Vgl. T. Laubach (Hg.), *Angewandte Ethik und Religion*, Tübingen 2003, besonders 21–38 (O. Fuchs) und 309–336 (A. Greis).

⁷ Zum Verhältnis von Pastoral und Verwaltung vgl. O. Fuchs, „Not macht erfinderisch!“ – auch die Geldnot hinsichtlich der Pastoral?, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 41 (1998), 238–245.

⁸ Vgl. M. N. Ebertz, „Lebensraumorientierte Seelsorge“ im Bistum Mainz, in: K. Vellguth (Hg.), *Missionarisch Kirche sein*, Freiburg/Br. 2002, 142–154; vgl. ders., *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg/Br. 2003.

Wahlmöglichkeiten, je nachdem, in welchen Situationen und Problemen sie sich befinden.

Damit sie aber von diesen unterschiedlichen Gegebenheiten der Kirche wissen, braucht es eine große Wachsamkeit der einzelnen Orte für die anderen, damit sie zueinander passagenfähig werden.⁹ So sollen die Gläubigen und vor allem die Hauptamtlichen in einer Pfarrgemeinde sehr genau darüber Bescheid wissen, wo zum Beispiel für einen jungen Menschen in der gleichen Stadt ein kirchlicher Bereich sein könnte, der für ihn nun viel wichtiger werden kann als der eigene. Die wohnraumorientierte Pfarrei wird weiterhin ihre Bedeutung haben, vor allem wenn es um eine gewisse Heimatverankerung in einer Gemeinde geht, die soziale Kontinuität vor Ort ermöglicht, in der junge Menschen von der Kindheit bis in die Jugendzeit hinein das insbesondere auch sakramentale Leben der Kirche erfahren, in der ältere Menschen, wenn sie es wollen, nicht mehr dem Mobilitätszwang unterworfen sind. Es wird allerdings damit zu rechnen sein, dass vor allem erwachsene Menschen eher über die lebensraumorientierte Pastoral der Kirche nahe kommen und sich von daher in die entsprechende Katechese des Glaubens hinein begeben.

Die Pfarrgemeinden werden in diesen Umbrüchen nicht umhin kommen, sich auf Transformationsprozesse einzulassen, in denen sie sich nach innen in ähnlicher Weise kommunikationsorientiert plurali-

sieren, beispielsweise indem sie nachbarschaftliche Sozialgestalten aufbauen, unterstützen und mitgestalten. Dies könnte, muss aber nicht in der Form der kleinen christlichen Gemeinschaften mit „Bibelteilen“ geschehen, wenngleich gerade in Afrika diese nachbarschaftlichen Sozialformen die afrikanischen Kirchen vor einer Auflösung in immer größere Seelsorgegebiete gerettet haben.¹⁰ An diesem Beispiel wird übrigens deutlich, wie sehr ein überregionaler Austausch zwischen den Ortskirchen der Erdteile Not tut. Denn von dieser pastoralen Strategie hätte man auch für den deutschsprachigen Raum lernen können, nämlich jede größere Seelsorgeeinheit zugleich mit um so intensiveren kommunikativen Aufforstungen überschaubarer pastoraler Einheiten zu verbinden; etwa dadurch, dass bestehende kleinere Pfarrgemeinden nicht marginalisiert werden, aber auch dadurch, dass neue Formen der Vis-à-Vis-Begegnung zwischen Christen und Christinnen entdeckt und aufgebaut werden: zusammen mit einer gesteigerten inhaltlichen Orientierung (etwa, wie dort, in einem konstitutiven Bibelbezug). Immerhin ist die Zahl der Katholiken und Katholikinnen, die mittlerweile den in der Kommunikation überschaubaren Freikirchen zugeneigt sind, im Ansteigen. In der Pastoral „rückt“ die Welt der Kirchen ebenfalls zusammen, in analogen Problemen und möglichen Lösungen.

Indem ich die soziologischen, und darin auch theologisch bedeutsamen Ein-

⁹ Vgl. zum Konzept der Gesamtpastoral R. Bucher, *Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?*, in: R. Bucher (Hg.), *Die Provokation der Krise*, Würzburg 2004, 106–130; *ders.*, *Die Neuerfindung der Gemeinde und des Pfarrgemeinderats*, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004), 18–22; *ders.*, *Neue Zeiten und welche Kirche? Die Konstellationen des Religiösen und die Reaktionen der Pastoral*, in: W. Krieger/B. Sieberer (Hg.), *Wie religiös ist diese Welt?*, Limburg 2002, 25–51.

¹⁰ K. Vellguth, *Asian Integral Pastoral Approach – Entstehung und Kontextualisierung eines Pastoralansatzes*, Dissertation (Manuskript); Tübingen 2004.

wände von Michael Ebertz gegenüber den pfarrlichen Ortsgemeinden ernst nehme und ihrer darin aufgezeigten Ambivalenz zustimme,¹¹ räume ich der Pfarrgemeinde nur dann weiterhin eine besondere Bedeutung gerade in der angesprochenen Transformation der Pastoral ein, wenn sie sich selber transformiert und sich in ihrer Partialität zu anderen Seelsorgeformen wahrzunehmen und einzuschätzen vermag: Dass sie nicht an neuen Lebensräumen der Pastoral vorbeigeht, sondern diese erkennt und außerhalb ihrer selbst unterstützt; dass sie nicht am sozialen Nahraum vorbeigeht, sondern überschaubare Begegnungsformen sieht und mitträgt; dass sie die Vielfalt der Menschen wahrnimmt und fähig wird, sie an andere pastorale Sozialgestalten „abzugeben“; dass sie durchlässiger wird zwischen innen und außen, die einen nicht ab- und die anderen nicht ausschließt; dass sie Geschmacksgrenzen nicht zu Sozialgrenzen werden lässt, beziehungsweise dass sie keinen geschmacklichen Raum besetzt, ohne gleichzeitiges Bewusstsein, darin nur einen Teilbereich von Kirche zu gestalten; dass die Adressaten und Adressatinnen mit ihren Erfahrungen, Lebensereignissen, Erlebnisstilen und Kommunikationsmöglichkeiten in den Blick kommen, so dass sich die Strukturen der Pfarrgemeinde nach innen in dem gleichen Maße verändern, in dem sie nach außen die anderen pastoralen Vollzugsorte in ihrer gleichstufigen theologischen und kirchlichen Qualität zu sich selbst anerkennt.

Dies wäre eine künftige Gesamtpastoral: Ereignisnah flexibel und alltagskontinuierlich stabil, klein beweglich und groß vernetzt, wenig zentralistisch und doch dachgeschützt, niederschwellig und

anspruchsvoll: für Menschen mit loser Bindung (eher prozessorientiert als auf längere Zeit), für Menschen mit dichter und dauerhafter Anbindung. Bedingung dafür sind die gegenseitige Achtung der unterschiedlichen Vollzugsweisen der Pastoral, von Gemeinde- und Krankenhausseelsorge, von Jugendarbeit und Citypastoral, ein gegenseitiges Voneinander-Wissen, das für die anderen auskunftsfähig ist, und schließlich die Fähigkeit, Menschen wieder an andere Bereiche abzugeben und die Übergänge sanktionsfrei zu gestalten. So dass die Passagen immer auch zugleich eine Mischung und Durchmischung der ursprünglichen oder neuen pastoralen Einheiten mit sich bringen, bei gleichzeitiger Einsicht, dass diese Durchmischung in den unterschiedlichen Institutionen und Initiativen auch unterschiedlich stark sein darf.

2.2 „Gemeinden“ in der Gesamtpastoral

In dieser Vielfalt der pastoralen Gegenwart der Kirche unter den Menschen möchte ich eine Unterscheidung einbringen, die ich mit dem Gemeindebegriff präzisieren will. Wenn in allen diesen Gegenwartsweisen der Kirche in der Gesellschaft tatsächlich die Kirche gegenwärtig ist, stellt sich noch einmal die Frage, wann es sich dabei um eine Gemeinde handelt. Kirche ist immer gegenwärtig, wo „zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind“ (vgl. Mt 18, 20). In seinem Namen sind Menschen versammelt, wo sie in den Leiden (zum Beispiel in der Krankenpastoral) und in den Bedrängten und Benachteiligten (wie in den Bereichen der Diakonie) Christus selbst begegnen (vgl. Mt 25,

¹¹ Vgl. Ebertz, *Aufbruch* (s. Anm. 8), 80–121.

35–40). Und in seinem Namen sind die Gläubigen versammelt, wenn sie in Bibelkreisen oder in der Erwachsenenbildung sein Wort hören beziehungsweise von der christlichen Botschaft her ihr Leben und ihr Handeln bedenken. Es liegt auf der Hand: Was zur Gesamtidentität der Kirche gehört, nämlich ihr Vollzug in Verkündigung und Diakonie, in Liturgie und Gemeinschaft, kommt nicht immer zusammen an jedem kirchlichen Ort vor, sondern mit unterschiedlichen Schwerpunkten, je nach Situation und Bedürfnissen der Menschen.

In den Transformationsprozessen der kirchlichen Pastoral im Spannungsfeld von Pfarrgemeinde, kategorialer Pastoral und lebensraumorientierter Pastoral plädiere ich für einen ganz bestimmten Gemeindebegriff gegenüber anderen Sozialformen der Kirche. Dass viele pastorale Orte „nur“ Ausschnitte der kirchlichen Gesamtidentität repräsentieren, ist um der jeweils betroffenen beziehungsweise beanspruchten Menschen willen ebenso notwendig, wie es unerlässlich bleibt, dass es kirchliche Gemeindeformen gibt, in denen in annähernder Weise die gesamte Identität zum Vorschein kommt, vor allem, was das Verhältnis von Sakrament und Glaube, von Eucharistie und Gemeinschaft, von Verkündigung und Diakonie anbelangt. Von Anfang an, schon mit den ersten Gemeinden, wie sie im Neuen Testament begegnen, gehören die Taufe und das Herrenmahl zum zentralen Selbstvollzug der Kirche. Ich schlage vor, den Gemeindebegriff deshalb für alle jene Gemeinschaftsformen der Kirche zu reservieren, in denen in ausdrücklicher Weise Gemeinschaft und Botschaft miteinander verbunden sind. Es wäre aber ein Missverständnis, den Gemeindebegriff deshalb nur für bestehende Pfarrgemeinden zu reservieren

(unter denen es ohnehin zunehmend Pfarreien gibt, in denen längere Zeit die Eucharistiefeier gar nicht mehr gefeiert wird), vielmehr bewegt sich dieser Gemeindebegriff quer zu allen Formen der Pastoral und kann in allen präsent sein, sei es zeitlich begrenzt, sei es kontinuierlich. So können Pfarreien Gemeinden sein, so sind die klösterlichen Gemeinschaften Gemeinden, so ist eine Krankenseelsorge Gemeinde, insofern sich darin die Sakramente der Krankensalbung und der Eucharistiefeier in der Krankenhauskapelle ereignen.

Die notwendige Pluralisierung der Pastoral in die Gesellschaft hinein und die Forderung ihrer Vernetzung nach innen und nach außen dürfen also nicht zu einer „Totalkategorialisierung“ kirchlicher Selbstvollzüge und damit zu einer relativen Auflösung ihrer Sammlungsidentität führen, wie sie in der gemeindlichen Pastoral erlebt wird. Denn Letztere lebt nicht nur von der Kommunikation mit der Gegenwart, sondern auch mit der Vergangenheit, vor allem mit der biblischen. Die Differenzierung der Pastoral benötigt flankierende Strategien zur Sicherung der kirchlichen Gesamtidentität: einmal die horizontale Vernetzung durch Passagen, zum anderen die vertikale Verwurzelung in der christlichen Tradition durch die Gemeinden. Sollten die Pfarrgemeinden diesbezüglich versagen, weil sie die angesprochenen Transformationen in eine Gesamtpastoral hinein nicht mitmachen, sondern sich sperren, oder weil ihnen die sakramentale Integralität entzogen wird, dann sind neue Integrationsorte kirchlicher Identität zu suchen, in denen die angesprochene Sammlungsidentität der Kirche erlebt werden kann.

Dabei darf man die gemeindlichen Formen und die anderen Präsenzformen

der Kirche nicht im Gegensatz zwischen „eigentlich“ und „uneigentlich“ verstehen. Vielmehr wird in der sakramentalen Gestalt erlebt, was auch in den anderen Vollzugsformen der Kirche der Fall ist, nämlich dass dann, „wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind“, Christus gegenwärtig ist, beziehungsweise dass er gegenwärtig ist in der Begegnung mit von Leid und Ungerechtigkeit betroffenen Menschen. Dies gilt auch für das Verhältnis von sakramentaler Liturgie auf der einen und neuen liturgischen Formen im Sinne einer „Ritendiakonie“ als Dienst an Fernstehenden und Nichtglaubenden auf der anderen Seite. Die Eucharistie und die anderen Sakramente bleiben Quelle auch dieser sakramentalen Liturgien, aber nicht so, dass die Eucharistie diese abwerten müsste, sondern dass die gnadenhafte Vorgegebenheit, wie sie in der Eucharistie gefeiert wird, auch in den anderen liturgischen Formen präsent ist. Es ist gewissermaßen das gleiche „Wasser“, das von dieser Quelle aus alle anderen pastoralen Orte benetzt und zur Erfahrung der Gnade werden lässt. Und von diesen Orten selbst fließt dann wieder Lebenswichtiges zurück in die Feier der Eucharistie, in die in ihr ohnehin angelegte Universalität für das Leben der Menschen und für die Überschreitung der Grenzen. Von daher gibt es auch so etwas wie eine Passagenfähigkeit der kirchlichen Sakramente und der anderen Rituale zueinander, die geschenkt ist und ins gläubige Bewusstsein treten darf. Der durchaus theologisch benennbare „Mehrwert“ der Eucharistiefeier im Kontext der expliziten Erinnerung von Leben,

Kreuz und Auferstehung Christi (gewissermaßen diese Dialektik zwischen der Quelle des Wassers und dem Wasser selbst) ist ja kein Mehrwert, auf den die Menschen sich etwas einbilden könnten, als hätten sie ihn geleistet. Er ist selbst ein Geschenk, das sich verschenken und verschenkt sein will.

Die expliziten Gemeindeformen bleiben allerdings deswegen wichtig, weil sie die Möglichkeit bieten, in der gesamten pastoralen Landschaft Menschen, die sich dafür öffnen und entsprechend nachfragen, auf solche Gemeinschaftsformen der Kirche aufmerksam zu machen; dort dürfen sie die sakramentale Ausdrücklichkeit dessen erleben, was sie in ihrem Bereich erfahren und tun. In Zukunft wird es wohl immer mehr jene vorübergehenden gemeindlichen Formen geben, in denen punktuell oder über eine gewisse Zeit hinweg Sakrament und Leben zusammen erfahren werden (wie etwa bei einer sakramentalen Feier von Taufe oder Eucharistie bei einem entsprechenden Anlass in einem lebensraumorientierten Pastoralbereich). Diesen gegenüber werden allerdings jene gemeindlichen Formen notwendig sein und bleiben, in denen *kontinuierlich* Sakrament und Leben verbunden werden, auch „stellvertretend“ für die anderen Bereiche, wo dies nicht geschieht.¹² Gegenwärtig geschieht dies *noch* hauptsächlich in den Pfarrgemeinden. Dies kann sich aber in Zukunft verändern, so dass immer noch einmal genauer hinzuschauen ist, wo sich eine vorübergehende oder kontinuierliche Gemeinde befindet.

¹² Zu diesem Begriff der Stellvertretung in der Kirche vgl. O. Fuchs, „Stellvertretung“ – paradoxe Macht der Liebe, in: M. Gielen/J. Kügler (Hg.), *Liebe, Macht und Religion*, Stuttgart 2003, 357–378, 375ff.

3. Ämterstrukturelle Anerkennung vorhandener Berufungen und Tätigkeiten. Wider den kirchlichen Suizid!

Hinsichtlich der pastoralen Berufe¹³ stehen wir nach wie vor vor einem ekklesiogenen Problem, das unbedingt in absehbarer Zeit gelöst werden muss, und das ist das theologisch unangemessene und kirchenpraktisch höchst destruktive Verhältnis von bestehenden Berufungen und offiziellen kirchlichen Strukturbedingungen, das viele Berufungen weder wahrnimmt noch ämtertheologisch richtig identifiziert. So haben wir bei den Diakonen, bei den Theologen und Theologinnen im pastoralen Dienst wie auch bei den Gemeindereferenten und -referentinnen immer auch eine beträchtliche Anzahl von Berufungen,¹⁴ die eigentlich in den presbyteralen Dienst aufgenommen werden müssten, vor allem, wenn sie bereits als Ansprechpartner und Ansprechpartnerinnen gemeindeleitende Dienste ausüben. Es sind dann jene, die in ihrer Tätigkeit der geistlichen Gemeindeleitung nahe stehen und von dieser Tätigkeit her, verbunden mit ihrer eigenen Berufungsspiritualität, dem sakramentalen Amt näherücken, indem sie entweder so weit wie möglich, wie es das Kirchenrecht erlaubt, daran Anteil haben und eigentlich aufgrund ihrer Ordotätigkeit in den Ordo aufgenommen werden müssten. Die pastoralen Berufsgruppen sind berufungsmäßig und auch in ihren Funktionen in sich selbst geteilt in solche, die mehr von Taufe und Firmung ausgehend im Volk Gottes kirchenamtlich

tätig sind und sein wollen, und solche, die eigentlich in das sakramentale Amt aufzunehmen sind. In diesem Zusammenhang ist systematisch- und praktisch-theologisch neu darüber nachzudenken, warum in der katholischen Kirche das Leitungsamt kein „weltlich Ding“, sondern mit einem spezifischen Sakrament verbunden ist. Wenn Sakramente prominente Vollzugsorte der Begegnung Gottes mit den Menschen sind, insofern sie äußere Zeichen für die darin geschenkte innere Gnade darstellen, so wäre dies auch für eine gnadentheologische Rekonstruktion des sakramentalen Amtes ernst zu nehmen.¹⁵

Wir hätten in den letzten Jahrzehnten genug presbyterale Berufungen gehabt, um die Pastoral bis zum heutigen Tag mit einer Struktur zu beschenken, in der soziale Überschaubarkeit und geistliche Gemeindeleitung nicht auseinander gerissen werden beziehungsweise in der nicht Laien stellvertretend für diejenigen Dienste übernehmen müssen, die sie eigentlich ausüben sollten, dies jedoch auf Grund der immer größeren Verhältnisbestimmungen von Seelsorgeeinheit und geistlicher Gemeindeleitung nicht tun können.

Ich kann es nicht verstehen, dass die katholische Kirche nicht endlich diese suizidale Strategie aufgibt, welche die Zerstörung der innersten sakramentalen Einheit der Kirche von Zeichen und Lebensvollzug eher riskiert als die Abschaffung der bestehenden Zulassungsbedingungen: wenigstens stufenweise über die Abschaffung des Pflichtzölibats bis hin zur Zulassung von Frauen zum sakramentalen Amt. Um der Berufungen von Männern und

¹³ Vgl. O. Fuchs, Welche pastoralen Berufe braucht eine zukunftsfähige Kirche?, erscheint in: Bibel und Liturgie 78 (2005) Heft 2.

¹⁴ Von denen ganz zu schweigen, die sich von vorneherein aufgrund der Zulassungsbedingungen zum sakramentalen Amt gar nicht auf ihre mögliche Berufung befragen oder einlassen können.

¹⁵ Vgl. dazu O. Fuchs, Identität des priesterlichen Amtes, in: Pastoralblatt 56 (2004), 131–139.

Frauen willen und um unserer Gemeinden willen steht die Aufgabe an, die androzentrische Fixierung aufzulösen und die Lebensform des Zölibats als Pflichtzölibat zu entmonopolisieren und dazu noch an-

Weiterführende Literatur:

Rainer Bucher (Hg.), *Die Provokation der Krise*, Würzburg 2004

Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg 2003

Walter Krieger/Balthasar Sieberer (Hg.), *Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden*, Würzburg 2001

dere Lebensformen in den Blick zu nehmen: die Lebensform einer Ehe im Horizont der Treue Gottes zu den Menschen und die Lebensform einer besonderen Armut beispielsweise. Solange dies nicht geschieht, werden wir mit strukturellen und ämtertheologischen Kompromissen und Verwerfungen das Schlimmste zu verhüten haben. Doch dies geht sehr auf Kosten der Beteiligten und Betroffenen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Bischof Joachim Wanke „bei der personellen Ausstattung dieser priesterlosen Stellen für katholische Ehepaare als eine ‚Bezugsperson‘ (plädiert), und zwar mit dem theologischen Hintergedanken, dass vielleicht im Ehesakrament auch so etwas grundgelegt ist wie ein Charisma der Leitung. Man hätte dann zumindest an solchen priesterlosen Stellen eine ‚sakramentale‘ Fundierung des ‚Leitungsdienstes‘, was immer sich daraus auch später entwickeln mag.“¹⁶ Wanke geht hier also so weit, nicht nur die eheliche Lebensform, sondern das Ehesakrament selbst als Basis der geistlichen Leitung aufzufassen. Auch

dies wäre dann in einer noch theologisch und praktisch zu qualifizierenden Form ein sakramentales Amt, das über die Basis-sakramentalität des gemeinsamen Priestertums in Taufe und Firmung hinausgeht. Wie weit allerdings dann dieses matrimoniale Leitungsamt mit dem priesterlichen Leitungsamt zusammenhängt und worin die Differenz liegt, wäre noch zu erörtern. Jedenfalls dürfte ein solcher Vorschlag nicht dazu benutzt werden, die zölibatäre Form des priesterlichen Amtes zu perpetuieren. Denn es ist sicher weiterhin mit *priesterlichen* Berufungen von verheirateten Christen und Christinnen zu rechnen. Und es wäre genauer hinzuschauen, wie das „Leitungsteam“ eines Ehepaares unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen möglich ist und wie man/frau diese pastorale Kooperation zu Gunsten welcher pastoraler Vollzugsformen gestaltet.

4. Schluss und Ausblick

Dass Papst Johannes Paul II. in dem von ihm ausgerufenen Jahr der Eucharistie gestorben ist, darf als Vermächtnis für die Zukunft ernstgenommen werden, den paulinischen Zusammenhang von eucharistischem Leib Christi und ekklesialem Leib Christi für die Pastoral in permanente Erinnerung zu bringen. Ohne das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern gäbe es die Kirche nicht. Und zugleich zeigt die Entwicklung der neuteamentlichen Gemeinden, dass es ohne die Kirche kein „Herrenmahl“ gäbe. Was alle gegenwärtigen Befürchtungen und Aporien immer übersteigt, das ist die Hoffnung auf diesen Zusammenhang, nämlich dass die Kirche, noch bevor sie etwas ge-

¹⁶ J. Wanke, *Zukunft der (Pfarr-)Seelsorge*. Referat zum Studienhalbtage der Deutschen Bischofskonferenz am 7. März 2001 in Augsburg, Manuskript 5.

leistet hat, Leib Christi ist (vgl. 1 Kor 12,27), und auf der Basis dieser Vorgabe, dass Gott den Leib der Kirche permanent zusammenfügt (vgl. 1 Kor 12,24), alles tun kann, was für die Zukunft und für die je intensivere Kommunikation mit den Menschen notwendig ist. In der Eucharistiefeier der Kirche feiern die Gemeinden diese Vorgegebenheit ihrer selbst, die sie nicht herstellen und sichern müssen, sondern die ein für allemal gesichert ist, und welche die Freiheit gibt, in die Zukunft hinein, bisherige strukturelle Sicherheiten aufzugeben, wenn es nötig ist.

Dieses Geschenk, in dem sich die Kirche selber geschenkt ist, wird in der Eucharistie dankbar angenommen. Deswegen ist sie das Zentrum der Kirche. Und deswegen darf die Kirche alles tun, damit dieser Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kirche in überschaubaren Gemeinschaften erlebbar wird, als Erfahrung der Sammlung und als Erfahrung der Sendung, insofern in den Gemeinden auch für die Sozialgestalten der Kirche Eucharistie gefeiert wird, in denen dies um der adres-

satenorientierten Kommunikation (noch) nicht möglich ist, letztlich auch stellvertretend für das insgesamt Volk Gottes, zu dem alle Menschen gehören. Hier wird die Vorgegebenheit der Pastoral Gottes uns gegenüber ebenso gefeiert wie die darin verwurzelte Verantwortung ernstgenommen wird, nach innen und nach außen entsprechend wahrzunehmen und zu handeln.

Der Autor: *Ottmar Fuchs, geb. 1945, Dr. theol. habil., Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg und Würzburg. 1972 Priesterweihe. 1977 Promotion und 1981 Habilitation im Fach Pastoraltheologie. Studentenpfarrer und Mentor beziehungsweise Ausbildungsleiter für die LaientheologInnen 1977–1981 in Bamberg. Ab WS 1981/82 o. Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bamberg. Seit WS 1998/99 o. Professor für Praktische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen.*

Leo Karrer

Seelsorger und Seelsorgerinnen im Schmelztiegel vieler Herausforderungen

◆ Das Verständnis von Seelsorge und die damit verbundenen Rollenbilder haben sich in den vergangenen Jahrzehnten – zunehmend beschleunigt – fundamental verändert. Leo Karrer, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Universität in Fribourg, umreißt die tatsächlich radikalen Umbrüche und diagnostiziert die Bedingungen, unter denen heute Menschen Seelsorge wahrnehmen. Mit Blick auf die darin grundgelegten Spannungen und Belastungen plädiert Karrer für das Erlernen einer „Pastoral des Säens, die sich nicht in ideale Kirchenbilder verkrampt, sondern der Hoffnung im Vertrauen auf die Botschaft Jesu dient“. (Redaktion)

Wenn die Aufgabe gestellt ist, eine „Diagnose des Seelsorgerseins heute zu skizzieren“, dann möchte man angesichts der Komplexität des Themas gleich die Feder weglegen. Kann man in Kurzform der Kostbarkeit und der Fragedynamik der heutigen Rolle von Seelsorgerinnen und Seelsorgern gerecht werden? Auch bei diesen Fragen liegt der Teufel im Detail. Aber im Detail liegt auch der Charme all dessen, was in diesem Bereich gleichsam emergiert und sich entfaltet, was wachsen und reifen will.

1. Elemente einer Diagnose: Rollen-Aspekte

Die früheren Berufsstände und ihre Berufsprofile waren klarer strukturiert. Ein Bauer war ein Bauer, der Apotheker war ein Apotheker und der Lehrer ein Lehrer. So war auch der Pfarrer ein Pfarrer. Es war eine pastorale Total-Rolle. Infolge gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklungen hat dieses einstmals so gefestigte Berufsbild seine frühere Eindeutigkeit ver-

loren. Manche Segmente des Pfarrerberufes haben sich zwar erhalten, aber die frühere Identität des Berufes ist vieldeutigen Konturen gewichen.

Zum ersten Mal seit Jahrhunderten hat der klassische Seelsorger, der Geistliche, in seinem ureigenen Berufsfeld Konkurrenz erhalten: Seelsorgehelferinnen beziehungsweise Gemeindereferenten, Pastoralreferenten/innen, Jugendarbeiter/innen sowie Sozialarbeiter/innen usw. Früher standen meist ritualisierte Funktionen in Latein im Mittelpunkt der seelsorglichen Handlungen, während heute situationsgerechtes Verhalten angesichts höchst widersprüchlicher Erwartungen gefordert ist. Im beruflichen Alltag sind nebst Basisqualifikationen Flexibilität und Mobilität verlangt. Das spezialisierte Wissen, das im beruflichen Alltag zur Anwendung kommt, hat zu einer Professionalisierung geführt, die auch die gesellschaftliche Verankerung und die Qualitätsanforderungen der pastoralen Berufe verändert und differenziert. Diese Berufe sind eine Kombination verschiedener Rollen und Rollenaus-

schnitte geworden. Ausbildungsmäßig ist man am staatlichen Bildungssystem orientiert, aber ebenso mit Blick auf den späteren pastoralen Dienst an der Kirche.

Als Lohnempfänger sind die sozialen und rechtlichen Vorgaben zu berücksichtigen. Für Verheiratete gelten die Regelwerke der Institution Ehe und der Familie. Als Seelsorger und als Seelsorgerin steht man in der Kirche auch als Institution mit ihren weltkirchlichen, diözesanen und pfarrlichen Bezugssystemen. Der Priester wird mit der zölibatären Lebensform identifiziert. Beim pastoralen Wirken sind sehr unterschiedliche Rollensegmente gegeben, je nachdem, ob sie sich auf Verkündigung, Erwachsenenbildung, Religionsunterricht, Gemeindekatechese, auf Gottesdienst und Sakramentspendung sowie Beerdigungen, auf soziale Aufgaben in der Caritas, Selbsthilfegruppen, auf administrative Arbeiten, auf geistliche Impulse und Seelsorgegespräche, auf Gemeindeleitung und Teamarbeit usw. beziehen. Zudem hat der Beruf des Seelsorgers und der Seelsorgerin mit der persönlichen Integrität, mit Selbstverwirklichung und mit kommunikativer Fähigkeit, mit subjektiven Begabungen und Neigungen sowie mit der religiösen Orientierung der Person und ihrem Verhältnis zur konkreten Kirche zu tun.

Im Schmelztiegel so vieler Aspekte und Blickwinkel verdichtet sich der Druck, die unverzichtbaren Bedingungen dafür zu benennen, welche die seelsorgliche(n) Rolle(n) lebbar machen. Die Berufsrollen auch des Seelsorgepersonals werden sich daran bewähren, ob sie psychologisch zumutbar, berufssoziologisch zuverlässig sowie theologisch fundiert und pastoral fruchtbar sind. Hilfreich dafür scheinen

nach wie vor die wesentlichen Rollennormen zu sein, die das Verhalten beziehungsweise die Verfügbarkeit für eine Rolle bestimmen. Diese Dimensionen beziehen sich auf die Situation, in der die Berufsrolle zum Zuge kommt, dann auf die Rollenträger/innen und an dritter Stelle auf die Institution, die die Rollen strukturiert. Damit sind verlässliche Aspekte für die Diagnosegewinnung gefunden.

2. Seelsorgliche Situation im Wandel

Die seelsorgliche Herausforderung hat sich radikaler geändert, als sich das Seelsorgerprofil oder gar die Kirchenordnung anpassen konnten. – Überliefert ist ein Pastoral Schreiben des Passauer Bischofs Lamberg aus dem Jahre 1726: Wenn jemand aus Nachlässigkeit eines Seelsorgers ungetauft stirbt und wenn die Nottaufe ungültig ist, dann „überweisen wir einen solchen dem fürchterlichen Tribunal des göttlichen Gerichts, angesichts dessen dieser jetzt schon bei sich erkennen kann, was er dem obersten Hirten der Seelen als leichtfertiger Verächter der göttlichen und unserer Anordnungen und als verabscheuungswürdiger Missachter seiner Schafe zu verantworten hat“.¹ In dieser Vorstellung von Seelsorge sind die Heilsgüter der Kirche gleichsam die Bedingungen und Garantien für das Heil und die Chance, „dem fürchterlichen Tribunal des göttlichen Gerichts“ zu entkommen. Zudem werden die Anordnungen des Bischofs mit den göttlichen Anordnungen auf die gleiche Ebene gehoben.

Dazu passte das Bild vom Laien. Im damals führenden Kirchenlexikon von

¹ Zit. bei P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie I: Fundamentalpastoral*, Düsseldorf 1989, 165.

Wetzer und Welte wird man beim Stichwort *Laie*² auf „s. Clerus“ verwiesen. Die Laien „sind alle Christgläubigen, welche nicht zum Clerus gehören ... Der Cleriker ist berufen, im Dienste der Kirche tätig zu werden ... ein Laienpriesterthum kann im Ernste von Niemandem behauptet werden. Es ist ein Zeichen großer Geschmacklosigkeit und exegetischer Verirrung, aus 1 Petr 2,5.9 ... ein solches construieren zu wollen“³.

Das sind Hintergründe, die weit bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein die Praxis und Mentalität von Priestern und Gläubigen geprägt haben. Sie entsprachen auch manchen kulturellen Parallelen in der zeitgenössischen Gesellschaft.

Schon seit der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg öffnete sich ein solches kirchenrechtlich auf den Klerus fixiertes Kirchenbild. Es sei erinnert an die Liturgische Bewegung, das Laienapostolat sowie die Konzepte der Pfarrei als Familie, als missionarische Gemeinde oder als Verchristlichung des Milieus usw. Durch das Zweite Vatikanische Konzil gewann das Verständnis der Kirche weiterführende Impulse. Das Konzept von Seelsorge wird nicht zuerst von der binnenkirchlichen Unterscheidung von Klerus und Laien abgeleitet, sondern auf das Verhältnis der Kirche zur Welt bezogen, zu den Menschen der heutigen Zeit und zu deren Fragen und Nöten. Kirchliches Handeln ist keine reine Klerikeraufgabe mehr, sondern wird zum Zeugnis aller auf der Basis von Taufe und Firmung sowie von persönlichen Charismen erweitert und vertieft. Kennzeichen ist die Verbindung von Mystik und Politik beziehungsweise die Einheit von Men-

schen- und Gottesliebe im Sinne von Mt 22,34–40. Unter der Hand wandelte sich auch die „Seelsorgetheorie“ beziehungsweise die landläufige Vorstellung, welche die Seelsorge exklusiv an die Hirten band, an die „pastores“. Denn nun ist Seelsorge nicht zuerst die Betreuung oder Belehrung durch Priester, auch keine pastorale Versorgung vieler Adressaten durch theologische oder pastorale Experten, sondern ein kommunikatives Geschehen zwischen Glaubenden, bei dem – mit den Augen des Glaubens gesehen – alle gleichwertige Söhne und Töchter sind.

Diese Bewusstseinsprozesse wurden zusehends von Änderungen in der kirchlichen Praxis begleitet und von den neuen sich bildenden Seelsorgerkategorien, die eingangs schon erwähnt worden sind. Parallel dazu beeinflussten gesellschaftliche Differenzierung und Individualisierung und damit Kirchen-beziehungsweise Pfarreidistanzierung und Priestermangel das kirchliche und gemeindliche Leben immer mehr. Es ergab sich eine Differenzierung des Pfarreilebens und der Gemeindeprofile nach innen und nach außen. Schon in den 1970er Jahren begannen die Diskussionen und Experimente mit den sogenannten Pfarrverbänden. Im Bistum Münster wurden damit die überpfarreiliche Zusammenarbeit betont und die ersten Laientheologen im pastoralen Dienst strukturell verortet. Im Bistum Basel handelte es sich um eine territorial oder regional konzipierte pastorale Kooperation, wobei die einzelnen Pfarreien der primäre Ort des Einsatzes der neuen Seelsorgerkategorien blieben. Diese Tendenzen mündeten in den deutschsprachigen Ländern

² Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften 7 (1891), 1323.

³ Art. „Clerus“, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 3 (1884), 537–547.

in die Regionalisierung der pastoralen Räume unter dem Stichwort der kooperativen Pastoral. Dies signalisiert, dass die Herausforderung wahrgenommen wird. Konzeptionell kommt sie über Notstandsprogramme nicht hinaus, denn der Priester- beziehungsweise Pfarrermangel wird als Mangel im herkömmlichen Schema verwaltet, aber nicht konstruktiv gelöst. Dieses Problem verschärft sich durch die Tatsache, dass immer mehr auch größere Gemeinden ohne eigenen Priester am Ort auskommen müssen, wobei Diakone und sog. Laienseelsorger/innen faktisch die Gemeindeleitung übernehmen. Von ihren Aufgaben her müssten sie eigentlich geweiht werden.

Von der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation her befinden sich die herkömmlichen Pfarreien im Umbruch, und zwar in einem sich beschleunigenden Tempo. Das gesellschaftliche Umfeld hat sich radikal verändert und bestimmt das Verhalten sowie die Einstellung der Menschen zur Kirche. Deren früheres Monopol für religiöse Orientierung ist einer weltanschaulichen Wettbewerbssituation gewichen. Zudem haben sich nicht nur die Gemeindemodelle verändert. Vielmehr ist das kirchliche Handeln auf viele Schultern verteilt. Die neuen Seelsorgerkategorien haben den vereinzelt Pfarrer von früher beerbt. All dies weist auf den Wandel im Seelsorgeverständnis selber hin. Die Option reifte von einer Betreuungspastoral zur mystagogischen Leib- und Seelsorge, die den ganzen Menschen in den Blick zu nehmen versucht. Die Konturen solcher Seelsorge als gegenseitiger Dienst sind zuhörende, einfühlsame und befreiende Begleitung und Weggemeinschaft. Dabei wird versucht, vom Leben, den Erfahrungen, Fragen, Sorgen und Freuden der Betroffenen auszugehen, damit sie sich als

Wege zur Gottesbegegnung erweisen können. Es geht ja um das unterscheidend Christliche als das entscheidend Menschliche in sehr unterschiedlichen Lebenssituationen.

3. Seelsorger und Seelsorgerin in Zeiten des Umbruchs und Wandels

Nicht nur die komplexe Vielschichtigkeit der seelsorglichen Berufsrolle wirkt sich aus, sondern ebenso auch die Befindlichkeit der Rollenträger/innen. Vom gesellschaftlichen Umfeld und innerkirchlichen Pluralismus bis hin zu polarisierten Lagerbildungen her entsteht für sie ein Rollen-Erwartungsdruck, der oft nur auszuhalten, aber nicht zu harmonisieren ist. Er ergibt sich aus dem Widerstreit der von der Kirche offiziell gesetzten Normen (zum Beispiel Pastoral mit geschiedenen Wiederverheirateten) und den unterschiedlichen Einstellungen der Leute, die die Seelsorger und Seelsorgerinnen nur mit entsprechendem Einfühlungsvermögen und Solidarität begleiten können. In vielen Bereichen trifft man auf gegensätzliche Welten, zum Beispiel zwischen den moraltheologischen Prinzipien der Kirche und den dazu querlaufenden Attitüden im gesellschaftlichen Umfeld (z. B. Umgang mit Geld und Eigentum). Auch die gewachsene Ökumene relativiert manche konfessionelle Tradition. Der kulturelle Kontakt mit nichtchristlichen Religionen führt vielfach zu einem Verschmelzen verschiedener religiöser Anteile, dem im seelsorglichen und katechetischen Alltag Rechnung zu tragen ist. Oft befindet man sich selber im Dissens zu kirchlichen Vorgaben wie zum Beispiel im Bereich der Partnerschaftsgestaltung und Sexualität.

Der frühere Allround-Service des Pfarrers war an vorgegebene Riten und an eine formal klar durchstrukturierte Kirchenordnung gebunden. Inzwischen ist die Nachfrage nach situationsgerechter Mobilität und nach elastischer Spontaneität bis zur Überforderung des Personals im Einzelnen gewachsen. Leicht wird darob übersehen, welche Freiräume der kirchliche Alltag für das unmittelbare Handeln und für Schwerpunktsetzungen auch wieder gewährt — nicht zuletzt im Vergleich zu den meisten anderen Berufsbranchen. Es soll hiermit auf das generelle Seelsorgerprofil hingewiesen werden, das mit seiner Vielfalt an Erwartungen und Herausforderungen die Betroffenen von innen her gleichsam in Besitz nimmt. „Überforderung“ wird vielfach signalisiert. Und wie oft werden gerade Geistlichen neue Rollen zugewiesen mit der verräterischen Formel „... unter Beibehaltung Ihrer bisherigen Aufgaben“.

Die gemeindliche Überlastung wird durch die räumliche Mobilität in einem Pfarrverband zusätzlich verstärkt. Fortbildung, Räte, Ausschüsse und Kommissionen erfordern gegenüber früher ein Mehr an Kompetenz, Mobilität und seelischer sowie körperlicher Kraft. Und je mehr sich die pastoralen Dienste spezifizieren, umso massiver wächst der Druck auf konzeptionelle Planung, Integration und organisatorische Kooperation. Daraus resultieren die Notwendigkeit von umfassender Information und Teammodellen. Gerade für die vielen Seelsorger und Seelsorgerinnen, die große Berufsfreude und eine sehr hohe Motivation mitbringen und die sich oft bis über die Grenzen ihrer Reserven hinaus erreichen lassen, ist es äußerst anstrengend, die seelsorge- und seelsorgerfeindlichen Auswirkungen auszuhalten, wenn sie sich in verwaltungstechnischen Aufgaben

und in „Sitzungskatholizismus“ ergehen müssen. — Solche Probleme sind deshalb in Erinnerung zu rufen, weil gerade die menschliche Erfüllung, die emotionale Entfaltung und das Anliegen, sich selbst sowie den Mitmenschen und Gott im eigenen Herzen eine Chance zu geben, Voraussetzungen dafür bilden, dass die Menschen die Begegnung mit den Seelsorgern und Seelsorgerinnen als menschlich bereichernd, als ermutigend und glaubenerweckend erleben können. Dies hängt nicht nur mit der Seelsorgerrolle und der pastoralen Ausgangslage allein, sondern ebenso mit der subjektiven Biografie, mit der Persönlichkeitsstruktur und entscheidend auch mit der gewählten oder in Kauf genommenen Lebensform zusammen.

Dabei werden wir an die Diskussion um den Zölibat erinnert. Nicht zu unterschlagen ist, dass die katholische Kirche im Blick auf das Zusammenspiel von verheirateten und freiwillig oder unfreiwillig unverheirateten Seelsorgern und Seelsorgerinnen erst wenig Erfahrung sammeln konnte. Bei ihrem eigenen Personal kommen nun kritische Herausforderungen der Pastoral auf sie zu, denen sie früher auf lehramtliche Distanz begegnen konnte (zum Beispiel Scheidung, Homosexualität). Es will somit gelernt sein, wie sich nicht nur der Zölibat, sondern auch Ehe und Familie mit den neuen Gestalten der pastoralen Dienste verbinden lassen. Menschlich und spirituell könnte allemal sehr viel gewonnen werden, wenn im Berufsalltag Zeit eingeräumt würde, um solchen Fragen und „Gehversuchen“ einen menschlich geschützten Raum zu gewähren. Auch für die Seelsorgerinnen und Seelsorger mit unterschiedlichen Lebensformen gilt: Kultur des Alleinseins beziehungsweise der Einsamkeit, Pflege von Beziehungen, Einüben in Nähe und Distanz

sowie Versöhnung mit unabgeholten Lebenserwartungen und Entfaltung der eigenen Begabungen. Zu erwähnen sind auch die Wachheit für eigene Schwächen und für die angstmachenden Abgründe sowie eine bewusst gestaltete Pflege des persönlichen Christseins.

Dabei sind Rollen- und Ichdistanz einzuüben, denn es geht um die Balance zwischen sich selber beziehungsweise der Treue zu sich und den oft wuchernden Herausforderungen in der pastoralen und kirchlichen Situation unter gesellschaftlichen Bedingungen. Rollendistanz meint den flexiblen und kreativen Umgang mit Rollenzumutungen, die einem grundsätzlichen Ja zum pastoralen Dienst und zur persönlichen Berufung entspricht, die aber gegen Überforderungen verantwortlich auch nein sagen kann. Seelsorge ist an ihrer Wurzel ein personales Kommunikationsgeschehen, das sich von Menschen auf Menschen hin ereignet. Dies muss dann nicht zur psychischen Überforderung werden, wenn man um die eigenen Grenzen wissen darf und feststellt, wann Überforderung von außen ihre giftige Wirkung aus einer inneren Selbstüberforderung (Über-Ich) nährt.

Angesichts der neuen Dienstprofile der kirchlichen Dienste und des Wandels im Erscheinungsbild der kirchlichen Gemeinden mit dem Mangel an Priestern und zunehmend an Seelsorgepersonal generell sind die zermürbenden Belastungen im „System“ nicht zu übersehen. Gemeint sind die kirchenrechtlichen Begrenzungen des pastoralen und liturgischen Handelns infolge Zölibat und Ausschluss der Frauen von der Ordination. Darin liegen im Einzelfall nicht nur berufshinderliche Eingenungen, sondern Ursachen für Kränkungen und die Gefahr, die Labilität des Berufsbildes dauernd abzureagieren.

Leicht wird dann übersehen, welche Freude und menschliche Bereicherung in der Berufung zum Seelsorger und zur Seelsorgerin liegen und auch als solche dankbar erfahren werden. Kirchliche Gemeinden, für die Menschen „bewohnbar“, die im Glauben an Jesus Christus miteinander unterwegs sind und die Raum für das ehren- oder nebenamtliche Engagement in Projekten, Gruppen und pfarreilichen Aufgabenbereichen bieten, können ohne den sammelnden und geistlich inspirierenden Dienst einer professionellen Pastoral auf die Dauer wohl kaum auskommen. Aber die Menschen suchen nicht zuerst den agilen kirchlichen Funktionär, sondern den Seelsorger und die Seelsorgerin als Mitmenschen, die durch alle Qualifikationen hindurch eine Herzensbildung an den Tag legen im Zuhören, Mitgehen und Verstehen, im Aushalten von Belastungen und in der Bereitschaft zur Begegnung in guten und in bösen Tagen. Gerade wenn dies gelingt und sich im Seelsorgealltag schenkt, irritiert es die Menschen, wenn solchen Seelsorgern und Seelsorgerinnen kirchlicherseits nicht die ganze Kompetenz zugesprochen wird, deren sie für Gemeindeführung und für die Vollzüge in Martyria, Leiturgia und Diakonia bedürfen. Damit ist schon die dritte Rollendimension angesprochen, nämlich die institutionellen Rahmenbedingungen, welche die Rollen strukturieren.

4. Kirchenordnung: ein zu eng gewordenes Gewand?

Dass sich das kirchliche Leben im Verlaufe der letzten Jahrzehnte auf so verschiedene pastorale und auf so viele ehrenamtliche Schultern verteilen würde, konnte von jenen, die noch in die vom Klerus allein betreute Kirchenheimat hi-

neingeboren worden sind, nicht erahnt werden. Dieser Generation sind ungeheure Veränderungen zugemutet worden, was viel Kraft und seelische Dynamik forderte. Aber nun zeigt sich, dass die ehemals gewohnten Strukturen und ehrwürdig gewordenen Ordnungen der Kirche den gewandelten Verhältnissen nicht mehr zu genügen vermögen. Gesellschaftliche Normen, die durchaus dem Geiste des Evangeliums entsprechen wie zum Beispiel Gleichberechtigung von Mann und Frau, Mitsprache beziehungsweise Partizipation, Menschenrechte und das Prinzip der Subsidiarität wollen nun innerhalb der Kirche anerkannt werden und zur Anwendung kommen. Eine zentralistische und patriarchal verfasste Kirche mit einer „barock-repräsentativen Öffentlichkeit“ (C. Schmitt) kommt damit nicht mehr zu Rande. Gesellschaftlich relevante Präsenz ist so schwerlich zu gestalten. Die Regeln moderner Organisationstheorien und Beratungen von McKinsey können nicht die Glaubwürdigkeit der Kirche garantieren. Für die Probleme der Kirchenordnung sensibilisieren können sie allemal.

Die Pfarreien und vor allem einzelne Bistümer oder gar Bischofskonferenzen haben sich der Berufsprofile, der Ausbildungsprogramme und der sogenannten Anstellungsbedingungen angenommen. Unter dem Druck des Priestermangels und der zum Teil prekären Finanznot spricht man von Kernkompetenzen und Prioritätensetzungen, relativiert man das bisherige Gemeinde-Leitbild und eine flächendeckende Versorgung der Kirchenmitglieder, erörtert lokale Glaubensnetzwerke mit

u. U. verheirateten „Leutepriestern“ und mit hauptamtlichen und zölibatären „Bistumspriestern“⁴ usw. Die Grundstruktur bleibt dem herkömmlichen, auf den Pfarrer zentrierten Kirchenbild verpflichtet.

Die Differenzierung entwickelte sich eher beim spezialisierten Personal und bei der räumlichen Planung (Pfarrverband, Seelsorgeregionen ...), aber nicht bei der Institution mit ihrer internen Scheidewand Klerus – Laien. Die Fragen der Einheitsdienste auf allen kirchlichen Ebenen müssten sich mit partizipatorischer Mitverantwortung verbinden. Die unverzichtbaren Dienste eines Papstes, des Bischofs und der Gemeindeleitung müssen keineswegs in einer zentralistischen Hierarchie aufgehoben sein.⁵ Hier kann es nicht um einen praktischen Vorschlag gehen, wie die Kirche auf lokaler Pfarrei-Ebene ihre wesentlichen Vollzüge gestaltet und überpfarreich und regional in den jeweiligen gesellschaftlichen Situationen prophetisch-kritisch präsent ist. Aber diese Fragen und die damit gegebenen institutionellen Engpässe wären offen zu diskutieren. Und genau die heißen Eisen werden storniert. Bischöfliche Schreiben der jüngsten Zeit wie zum Beispiel in der Schweiz versuchen das pastoral Gewachsene gegenüber den zu engen Vorgaben der Weltkirche zu verteidigen, ohne die Frage der verheirateten Priester oder der Ordination der Frauen nur als Problem anzudeuten. Im Jahr der Priesterberufungen ergeht man sich zum Teil mit christologischen Spekulationen über das Priesteramt, als ob es den historischen Jesus und die Ergebnisse der exegetischen Forschung nicht gegeben hätte. Eine Ekklesiologie wird in Teilen

⁴ Vgl. P. M. Zulehner, Kirche im Umbau, in: Herder Korrespondenz 58, 3/2004, 119–124.

⁵ Vgl. L. Karrer, Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes, Freiburg 1999.

vertreten, als ob man die ermutigenden Gehversuche und Probleme der empirischen Kirche nicht einmal kennen würde. Man betet um Berufungen, ohne zur Kenntnis zu nehmen, dass der Kirche zur Zeit so viele Berufungen geschenkt sind wie vielleicht selten zuvor. Es geht um das Verhältnis zur Wirklichkeit einer letztlich auf Gott vertrauenden Kirche. Vieles deutet auf Rückzüge hin und auf Versuche, die vorkonziliare klerikale Kirchenordnung zu retten.

Leider verhält sich die Theologie insgesamt zu passiv und dient der Kirche zu wenig prophetisch bei der Spurensuche für ihren künftigen Weg. Sie duckt sich über weite Strecken angesichts des Diskussions- und Entscheidungsbedarfs der Kirche in unseren Ländern⁶, – Es braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, welche geistigen und psychischen Belastungen solche Prozesse und Spannungsfelder für die unmittelbar in der Seelsorge Betroffenen bedeuten können. Vielfach bekunden diese große Freude und Dankbarkeit für das, was sie in der Kirche tun dürfen. Viele seelische Kräfte aber werden aufgebraucht durch die Vorgaben des Systems der empirischen Kirche.

Die Art und Weise, wie zum Beispiel in einigen Bistümern Deutschlands Sparmaßnahmen beschlossen worden sind, erinnert an einen Wirtschaftsbetrieb, dem die kalkulierbare Rentabilität verloren geht und der sich um eine Schrumpfpolitik zu bemühen scheint. „Wir müssen sparen, haben aber kein Konzept dafür...“, meinte kürzlich der Generalvikar eines betroffenen Bistums mit einer ebenso entwaffnenden wie auch verräterischen Offenheit. Wie die Kirche spart und wofür sie

dann doch Geld ausgibt, daran kann man erkennen, was ihr heilig ist und welche ihre primären Sorgen sind.

5. Von einer Pastoral des Erntens zu einer Pastoral des Säens

In solcher Situation braucht es ausdauernde Motivation und belastbare Solidarität, um solchen Vorgängen nicht auf den Leim zu gehen und der Kostbarkeit der Berufung im Einzelnen treu zu bleiben. Vielleicht befinden wir uns in einer Phase, in der es gilt, von den scheinbar reichen und selbstverständlichen Ernten und Erfolgen der volkskirchlichen Vergangenheit endgültig Abschied zu nehmen. Zu lernen ist eine Pastoral des Säens, die sich nicht in ideale Kirchenbilder verkrampft, sondern der Hoffnung im Vertrauen auf die Botschaft Jesu dient.

Weiterführende Literatur:

Den Blick für die Realitäten verbinden mit der theologischen Vision:

Ottmar Fuchs u.a., Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995.

Alois Schifferle (Hg.), Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit, Freiburg 1997.

Erich Garhammer, Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindegarbeit, Graz 1996.

Daraus gewinnen wir langen Atem. Der Erfolg, den wir unseren pastoralen Nah- und Fernzielen wünschen dürfen, hat uns allerdings keinen Treueeid geschworen. Gefragt ist dennoch unsere Treue dem seelsorglichen Anliegen und

⁶ Vgl. Hütet das Feuer. Die öffentliche Verantwortung der Theologie, in: Bulletin ET 15, 2/2004, 208–223.

der Sendung der Kirche gegenüber. Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass wir Menschen mit unseren Fähigkeiten und Schwächen vom Gott Jesu erwartet und geliebt werden. Gott rechnet mit der vordergründigen und hintergründigen Wirklichkeit in uns – wie wir eben sind und uns erleben. Nur so, wie wir „geschaffen“ sind und unsere Freiheit wagen oder verspielen, kann uns Gott erwarten. Anders sind wir auch für ihn nicht „erhältlich“. So gesehen können nicht nur unsere Begabungen und Charismen, Fähigkeiten und Berufsfreuden, sondern auch unsere Ängste, Störungen, Neurosen und Verärgerungen „kirchenproduktiv“ sein. Sie erzeugen ja auch viele Sorten von Theologie. Aber im Geiste Jesu können solche Erfahrungen Einfallstore für Gottes Wirken und sein Ankommen heute sein.

Bei solcher Sachlage gilt wohl, selber zu gehen und selber Hand anzulegen, aber nicht allein zu gehen, sondern mit anderen

zusammen. Es zeigt sich dann, was gewagt oder verweigert oder ob wir uns geschont oder ausgesetzt haben. Es wird sich dann auch zeigen, ob die Wege, die wir glaubten verantwortlich gehen zu sollen, sich als die Wege Gottes mit uns bewährt haben. In unserer Zeit dürsten viele nach Freiheit und Gerechtigkeit und verspüren spirituellen Hunger. Es warten viele Menschen auf Seelsorger und Seelsorgerinnen, die mit ihnen gehen und dabei zum Segen werden (vgl. Gen 12,1ff).

Der Autor: Leo Karrer, geb. 1937, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Fribourg; war Präsident der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. Publikationen u.a.: Handbuch der Praktischen Gemeindegemeinschaft, Freiburg 1990; Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Fribourg 1991; Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes, Freiburg 1999.

Doris Nauer

Seelsorge in den säkularisierten Niederlanden

♦ Die Niederlande gehören zu den säkularisiersten Ländern Europas. Gerade deshalb könnte ein Blick auf die Pastoral in diesem Land interessante Aspekte aufzeigen. Wir haben die Pastoraltheologin Doris Nauer von der Universität Tilburg gebeten, uns einen Einblick in die dortige Situation der Seelsorge zu geben. (Redaktion)

Bestandsaufnahme – Tendenzen

Im Folgenden möchte ich einige Impressionen über die spezifische Situation christlicher Seelsorge in den Niederlanden zusammentragen. Ich tue dies aus der Sicht einer Praktischen Theologin, die an der Theologischen Fakultät Tilburg in Kontakt mit SeelsorgerInnen ‚vor Ort‘ Grundlagenforschung betreibt.¹

„Von außen kommend“ laufe ich natürlich Gefahr, Wichtiges zu übersehen. Andererseits nehme ich aber auch Dinge wahr, die für Insider nicht erwähnenswert erscheinen und gerade deshalb interessant sein können für deutschsprachige LeserInnen. Obgleich ich professionelle ‚christliche‘ Seelsorge im Blick habe, werde ich aufgrund meiner konfessionellen Beschränktheit teilweise auf katholische Seelsorge fokussieren.

Säkularisierte Niederlande?

„Die Niederlande hatten immer ein unverwechselbares religiöses Profil.“² Aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte (Un-

abhängigkeitskampf gegen das katholische Spanien) erlangte in den Niederlanden der calvinistisch gefärbte Protestantismus den Status einer Staatskirche. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfuhr der Katholizismus im Kontext der so genannten ‚Versäulung‘ eine Rehabilitation. Letztere war eine Emanzipationsbewegung, die es Menschen ermöglichte, sich in ihrer jeweiligen Konfession öffentlich zu beheimaten. Faktisch aber führte genau diese Versäulungsstrategie dazu, dass Niederländer über ihren Glauben gleichgeschaltet, von der Wiege bis zur Bahre in all ihren Lebensbereichen (Arbeit, Freizeit, Vereine, Familie, Erziehung, Medien...) konfessionell eingebunden und kontrolliert wurden. Persönliche Identität wurde deckungsgleich mit konfessioneller Identität, wobei nicht nur das Privatleben, sondern auch Kultur und Politik als Ganze religiös durchtränkt waren.

Begreift man Säkularisation als Verweltlichung in dem Sinn, dass die Religion ihren Einfluss auf Staat, Gesellschaft und Individuum einbüßt, dann sind die Niederlande gegenwärtig eines der säkulari-

¹ Folgende Überlegungen verdanken sich auch Gesprächen, die ich mit SeelsorgerInnen (v.a. Rieke Mes), meinem Vorgänger (Tjeu van Knippenberg) und dem Verantwortlichen für katholische Militär- und Gefängnisseelsorge (Fred van Iersel) führen durfte.

² Ulrich Ruth, Niederlande. Die Entkirchlichung geht weiter, in: HK 54 (2000), 603–605, 603.

siertesten Länder Mitteleuropas! Während die Staatskirche (*Hervormde Kerk*) aufgrund innerprotestantischer Kirchenspaltungen (*Gereformerde Kerk*; *Lutherische Kerk*...) und der im 20. Jahrhundert rasant fortschreitenden Ent-Säulung ihren ersten Säkularisierungsschub bereits Mitte dieses Jahrhunderts hinter sich hatte (50% Mitgliederverlust), gerieten die Katholiken erst in den 1960er Jahren in den Säkularisierungsstrudel.³

Gehörten 1979 noch 58% der niederländischen Bevölkerung christlichen Kirchen an, so sind es gegenwärtig 38% der ca. 16,3 Millionen EinwohnerInnen, wobei Katholiken prozentual dominieren (18%). Traut man Prognosen im Blick auf das Jahr 2020, dann wird die Zahl der Kirchenmitglieder auf ca. 27% sinken.⁴ Die Ent-Kirchlichung scheint unaufhaltsam voranzuschreiten. Doch auch die Mehrheit derjenigen, die ihre Kirchenzugehörigkeit noch immer durch freiwillige Finanzbeiträge dokumentieren, nimmt nicht mehr teil am Kirchenleben (über 50% der Kirchenmitglieder besuchen zum Beispiel keinen Gottesdienst mehr; nur noch 19% lassen ihre Kinder taufen). Das kirchlich organisierte Christentum steckt somit in einer tiefen Krise.

Daraus lässt sich jedoch nicht der Schluss ziehen, dass die Niederlande insgesamt als ein post-christliches Land zu verstehen sind. Kirchaustritt und Kirchendistanz dokumentieren nämlich nicht, dass Menschen sich als unchristlich einstuften. Im Gegenteil! Niederländische

ChristInnen leben ihr Christ-Sein zunehmend außerhalb der beiden Rest-Volkskirchen. Dabei lassen sich drei Tendenzen beobachten: 1. Hauptsächlich Mitglieder der evangelischen Kirchen, die sich 2004 in der *Protestantse Kerk van Nederland*⁵ wiedervereignet haben, suchen Anschluss an stark traditions- und erfahrungsbetonte evangelikale beziehungsweise charismatische Gruppierungen und Sekten. Deren Erstarren prägt die religiöse Landschaft immer sichtbarer mit.⁶ 2. Ehemals katholische Kirchenmitglieder schließen sich zusammen zu christlichen Zirkeln, Gebetsgruppen und Lebensgemeinschaften beziehungsweise suchen spirituell Anschluss an ein Geistliches Zentrum oder Kloster. 3. ChristInnen leben ihren Glauben auf synkretistisch gefärbte Manier, ohne dabei (dauerhaften) Kirchen- oder Gemeinschaftsanschluss zu suchen.

Und ebenso wenig lässt sich der Schluss ziehen, dass die Niederlande kein religiöses Land mehr sind. Anton van Harskamp stellt vielmehr die These auf, dass der Säkularisierungsprozess individuelle Religiosität geradezu fördert.⁶ Die niederländische Gesellschaft als Ganze ist demnach von einer enormen religiös-weltanschaulichen Pluralität und Toleranz gekennzeichnet, wobei Religion/Spiritualität prinzipiell als Privatsache angesehen wird.⁷ Weil sich inzwischen aber 5,8% der Bevölkerung zum Islam bekennen, weil Moscheen in fast allen Städten prominent platziert sind, während christliche Gotteshäuser immer häufiger zweckentfremdet

³ Vgl. Gerard Groener, *Ingewijd en toegewijd*, Zoetemeer 2003, 130.

⁴ Vgl. aktuelle Statistiken und Prognosen des 'Sociaal en Cultureel Planbureau Nederland' und des 'KASKI-Instituts' (info@kaski.ru.nl), deren Zahlen jedoch voneinander abweichen.

⁵ Vgl. Anton van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen, 2000, 135–175.

⁶ Vgl. ebd., 111.

⁷ Vgl. Erik Borgma u. a., *Hunkering naar heilheid. Over nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel 2003.

werden beziehungsweise verfallen, weil die Gewaltbereitschaft unter fundamentalistischen Muslimen zunimmt, wie der Mord am Filmemacher Theo van Gogh in der jüngsten Vergangenheit eindringlich demonstriert hat, werden zunehmend (politische) Stimmen laut, die entweder eine (oftmals ebenso fundamentalistisch angehauchte) Besinnung auf die christliche Religion als Kulturerbe einfordern oder alle Religionen und Weltanschauungen mit samt deren Beauftragten aus öffentlichen Institutionen grundsätzlich verbannt sehen wollen.

Zusammenfassend heißt dies: Die Niederlande sind radikal säkularisiert und dennoch beziehungsweise gerade deshalb ein Land, in dem individuelle Religiosität boomt, wobei Themen rund um Religion und Fundamentalismus immer kontroverser diskutiert werden.

SeelsorgerInnen

Professionelle Seelsorge (*zielzorg*) wird in den Niederlanden zumeist als pastorales Handeln (*pastoraat*) oder als Geistliche Versorgung (*geestelijke verzorging*) bezeichnet. Während *pastoraat* gebraucht wird zur Umschreibung der Gemeinde-seelsorge (*parochiepastoraat*) beziehungsweise spezieller Formen der Kategorial-seelsorge (*categoriaalpastoraat*), wird *geestelijke verzorging* hauptsächlich benutzt zur Beschreibung von Seelsorge in säkularen Einrichtungen der Gesundheitsfürsorge.

Protestantische SeelsorgerInnen sind zumeist geweihte weibliche oder männ-

liche Priester (*dominee*). Katholische SeelsorgerInnen sind geweihte männliche Priester (*pastoor*) beziehungsweise Diakone (*diaken*), LaientheologInnen (*pastoralwerker*) oder Mönche/Nonnen (*monnik/non*). Unabhängig vom Weihstatus bezeichnen sich die meisten SeelsorgerInnen selbst als *pastor*.

Die Zusammenarbeit katholischer Laien und Kleriker ist von der niederländischen Bischofskonferenz seit 1999 so geregelt, dass beide Dienste als komplementär anzusehen sind. Zugleich jedoch wird festgehalten, dass bestimmte Aufgaben, wie zum Beispiel die Predigt in der Eucharistiefeier LaientheologInnen ausnahmslos untersagt sind, während zum Beispiel bei der Taufspendung oder der Krankensalbung Ausnahmen möglich sind.⁸ In der Alltagsrealität wird diese Regelung von Diözese zu Diözese unterschiedlich strikt eingehalten beziehungsweise kontrolliert. Die geforderte Ergänzung von Laien und Priestern basiert auf der Annahme, dass genügend geweihte Amtsträger und pastorale Mitarbeiter vorhanden sind. Fakt jedoch ist, dass sowohl die Zahl der Priesteramtskandidaten, die zunehmend nicht mehr an Universitäten, sondern an Priesterseminaren unterrichtet werden, als auch die Zahl der Theologiestudierenden kontinuierlich abnimmt. Dem Nachwuchsproblem wird hauptsächlich dadurch begegnet, dass pensionierte oder 'importierte' Priester in die Seelsorge eingebunden beziehungsweise attraktiver, das heißt auch zeitlich verkürzte Theologie-Studiengänge auf Universitäts- und Fachhochschulniveau angeboten werden.⁹

⁸ Vgl. Meewerken in het pastoraat. Beleidsnota bij de 'Instructie over enige vragen betreffende de medewerking van lekengeelovigen aan het dienstwerk van de priesters'. Nederlandse Bisschoppenconferentie 1999.

⁹ Vgl. Ulrich Ruth, Niederlande: Die Bischöfe und ihre Pastoralreferenten, in: HK 53 (1999), 551–553, 553.

Gemeindeseelsorge

Gegenwärtig arbeiten SeelsorgerInnen in ungefähr 3000 evangelischen und 1400 katholischen Gemeinden. Aufgrund der Kirchaustritte und des damit einhergehenden Rückgangs der finanziellen Beiträge der Gemeindemitglieder (keine Kirchensteuer!), aufgrund des Überangebotes an Kirchengebäuden und der kontinuierlichen Abnahme kirchlichen Personals ist bisher hauptsächlich der Weg struktureller Reorganisation beschritten worden: Errichtung von Seelsorgeeinheiten; Schaffung von Seelsorgeteams; Aktivierung von Ehrenamtlichen, die auch katechetische, liturgische und pastorale Aufgaben wie zum Beispiel Beerdigungsfeiern übernehmen.¹⁰ Nach Gerard Groener hat dieser Reorganisationsprozess aber keine tiefgehende Revitalisierung christlicher Gemeinden bewirkt, sondern eher von inhaltlichen Kurskorrekturen abgelenkt. Diese jedoch stehen dringend an, sollen Gemeinden aufgrund ihrer sakramental-liturgischen Binnenfixierung nicht implodieren.¹¹ Spuren der notwendigen Kurskorrektur sind bereits erkennbar, wobei jedoch unterschiedliche Wege eingeschlagen werden: Parallel zum Plädoyer für eine verstärkte Re-Evangelisierung, die eine nach außen gerichtete missionarische Einfärbung seelsorglichen Handelns einfordert, wird der Ruf nach der Selbst-Evangelisierung christlicher Gemeinden immer lauter. Die Rückbesinnung auf die christliche Identität seelsorglichen Handelns lenkt dabei den Blick auf folgende, einander ergänzende Handlungsstrategien:

1. Reintegration diakonaler Aufgabenstellungen in die Gemeindeseelsorge, das bedeutet Verstärkung des optionalen randkirchlichen und gesellschaftspolitischen seelsorglichen Engagements mit entsprechender Öffentlichkeits- und Netzwerktaetigkeit. 2. Ernstnehmen der religiösen Bedürfnisse der Menschen in und außerhalb der Gemeinden, das heißt Intensivierung der erfahrungsnahen mystagogisch-spirituellen Begleitung von Gemeindemitgliedern sowie Schaffung von niedrigschwelligen religiös-rituellen Angeboten, die partielle Gemeindezugehörigkeit ermöglichen. 3. Intensivierung interkonfessioneller und interreligiöser Kooperation, um Gemeinden zu glaubwürdigen Orten gelebter (christlicher) Religiosität zu machen.

Inwieweit diese Entwicklungen eine flächendeckende Kurskorrektur innerhalb der Gemeindeseelsorge auslösen können, wird entscheidend davon abhängen, wie sich die in den Niederlanden extrem fühlbare Spannung zwischen einer Erneuerungsbewegung, die sich dem Zweiten Vatikanischen Konzil verdankt, und entsprechenden Gegenbewegungen, die sich der ebenso notwendigen Kontinuitätssicherung verschrieben haben, austariert werden können. Vieles wird also auch davon abhängen, ob verkrustete Polarisierungen überwunden, ein fruchtbarer Austausch zwischen Kirchenleitung, SeelsorgerInnen, Priesterseminaren, pastoralen Ausbildungs- und Fortbildungsinstituten sowie Praktischen TheologInnen gesucht beziehungsweise ob gemeinsam ekklesiologische Grundlagenarbeit geleistet werden kann.

¹⁰ Zum Beispiel *„De Regenboog“*, eine *parochiefederatie* aus 7 Gemeinden im Bistum Rotterdam, die 13 584 Kirchenmitglieder, acht Kirchengebäude und ein Team von zwei Priestern und zwei Laientheologen umfasst.

¹¹ Vgl. Gerard Groener, (s. Anm. 3), 192/133.

Dass sich gerade die katholische Praktische Theologie gegenüber der Gemeindeseelsorge konzeptionell bisher relativ zurück hielt, könnte daran liegen, dass im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils hauptsächlich Systematische Theologen über pastorale Fragestellungen reflektierten, ohne dabei die Verträglichkeit mit strukturellen Rahmenbedingungen ausreichend bedacht zu haben. Hinzu kommt, dass die Praktische Theologie gerade in den Niederlanden auf eine extrem kurze Geschichte zurückblickt und ihre Konsolidierung als *Empirische Praktische Theologie* theologische Grundfragen eher an den Rand gedrängt hat.

Kategorialseelsorge

Auch in den Niederlanden gibt es, obwohl in einer geringeren Ausdifferenzierung als in anderen europäischen Ländern, Kategorialseelsorge. Ein Teil dieser oftmals landestypischen Spezialseelsorge (Auffangseelsorge, Ausländerseelsorge, Betriebsseelsorge, Seelsorge für Drogenabhängige, Zirkusseelsorge, Jahrmarktseelsorge, Flughafenseelsorge, Medienseelsorge, Seniorenseelsorge, Schifffahrtsseelsorge, Studentenseelsorge, Touristenseelsorge, Wohnwagenseelsorge) wird von den Kirchen finanziert, wobei aufgrund der Finanznot Mischfinanzierungen mit Hilfe von öffentlichen beziehungsweise kirchlichen Stiftungen, Klöstern und Betrieben immer häufiger anzutreffen sind. Insgesamt zeichnet sich ab, dass sich die christlichen Kirchen aus der Kategorialseelsorge zugunsten der Gemeindeseelsorge zurückziehen.

Ein anderer Teil (Militär- und Gefängnisseelsorge) dagegen wird aus staatlichen Mitteln bezahlt. Hinter dieser Vorgehensweise steht die für die Niederlande typische und deshalb gesetzlich verankerte Überzeugung, dass in staatlichen Einrichtungen alle Bürger Recht auf religiös-weltanschauliche Begleitung haben. Empirische Untersuchungen belegen, dass dieses Angebot gewünscht und dementsprechend nachgefragt wird.¹² In logischer Konsequenz heißt dies aber, dass alle gesellschaftlich relevanten Religionen und Weltanschauungen Personal in diese staatlichen Einrichtungen entsenden dürfen. In der Gefängnisseelsorge, in der gegenwärtig 142 Menschen als *geestelijk verzorgers/pastores* Arbeit finden, sind daher weniger als die Hälfte christlichen Ursprungs (35 Katholiken, 33 Protestanten). Die Mehrheit entstammt dem Humanismus (31), dem Islam (32), dem Hinduismus (4), dem Judentum (5) sowie anderen Glaubensgemeinschaften (2). In der Militärseelsorge überwiegen zahlenmäßig dagegen noch diejenigen, die im christlichen Auftrag tätig sind (55 Katholiken, 53 Protestanten). Da Vertreter des Islam im Militär bisher nicht zugelassen sind, verteilen sich der Rest auf Humanisten (38), Hindus (2) und Juden (2). Aufgrund bereits angekündigter staatlicher Einsparungen wird der jetzige Stellenpool künftig jedoch weder haltbar noch ausbaubar sein.

Seelsorge im Gesundheitssektor

Neben der Gemeindeseelsorge ist dies in den Niederlanden der größte Arbeitsmarkt für SeelsorgerInnen. Er umfasst Kli-

¹² Vgl. zum Beispiel *Leo Spruit*, *Geestelijke verzorging in justitiele inrichtingen*. KASKI Beleidsonderzoek, Nijmegen 2003, 148.

niken, Psychiatrische Einrichtungen, Reha-bilitationszentren, Alten- und Pflege-heime sowie Behinderteneinrichtungen. Die Finanzierung erfolgt im Rahmen des öffentlichen Gesundheitssystems, das heißt über Krankenkassenbeiträge. Gesetzlich ga-rantiert dürfen *geestelijk verzorgers* unter-schiedlicher Religionszugehörigkeit und

Weiterführende Literatur:

Gerard Groener, *Ingewijd en toegewijd. Profiel en vorming van de parochiepastor*, Zoetermeer 2003

Weltanschauung Menschen in den ge-nannten Einrichtungen spirituell beglei-ten. Gegenwärtig tun dies noch über 80 % christlich motiviert. Die Zahl der huma-nistisch, islamisch, hinduistisch oder jü-disch ausgerichteten *geestelijk verzorgers* nimmt angesichts der multireligiös und multikulturell gefärbten Gesellschaft je-doch kontinuierlich zu. Die säkulare Ein-richtung selbst legt das religiöse Profil ihrer *geestelijk verzorgers* fest, schreibt Stellen aus und besetzt diese eigenständig, weshalb Kirchen diesbezüglich kein Mit-spracherecht haben.

Obgleich gesetzlich vorgesehen ist, dass *geestelijk verzorgers* professionell aus-gebildet und von ihrer jeweiligen Religi-ons- und Weltanschauungsgemeinschaft gesandt sein sollen, gibt es keine diesbe-zügliche Prüfinstanz. Gerade in Alten- und Pflegeheimen ist deshalb die Tendenz er-kennbar, „billiges“ Personal, das heißt Mit-arbeiterInnen ohne universitäre bezie-hungsweise theologische Ausbildung als

geestelijk verzorgers einzusetzen. Des Wei-teren zeichnet sich ab, dass immer mehr *christelijk geestelijk verzorgers* ohne kirch-liche Sendung arbeiten. Dies hängt damit zusammen, dass LaientheologInnen in manchen Diözesen die notwendige Sen-dung prinzipiell verweigert wird bezie-hungsweise dass letztere diese schlichtweg nicht mehr wollen. Immer mehr Seelsor-gerInnen können oder wollen sich also nicht mehr in der zweitausendjährigen Glaubensgemeinschaft ihrer Kirche behei-maten, weshalb sie ihre Tätigkeit zuneh-mend als Einmann- beziehungsweise Ein-fraubetrieb begreifen. Dass sich hinter dieser Entwicklung ein hochexplosives Konfliktpotenzial verbirgt, ist unüberseh-bar.

Gegenwärtig sind mehr als 800 *geeste-lijk verzorgers* in einem Berufsverband frei-willig zusammengeschlossen. Letzterer hat für alle *geestelijk verzorgers* ein religions-übergreifendes Dach-Konzept entwickelt, in dem Sinngebung und ethische Beratung als Zielsetzung festgeschrieben sind.¹³

Ausblick

In der Praktischen Theologie dagegen dominiert gegenwärtig das Bestreben, die Unterschiede zwischen Religionen/Welt-anschauungen ausdrücklich zu benennen und nach einer übergreifenden Theorie für *geestelijke verzorging* zu suchen.¹⁴

Demnach gilt es, zunächst ein spezifi-sches Konzept für *christelijk geestelijke ver-zorging* zu entwickeln. Im Kontext dieser

¹³ Vgl. die allgemeine Definition von Geestelijke Verzorging, in: Beroepsstandaard voor geesteli-jke verzorger in zorginstellingen. VGVZ-cahiers 2, september 2003, 8; Johan Bouwer, *Van de kaart naar het gebied. Het domein van de geestelijke verzorging*, Kampen 2003.

¹⁴ Vgl. Gerben Heitink, *Pastorale Zorg*, Kampen, 1998, 214.

Bemühung wird der alte Begriff zielzorg neu entdeckt und nach einem multidimensionalen *zielzorg-concept* gefahndet.¹⁵ Ein Konzept, in dem die typisch niederländische Konzeptstärke (*therapeutisch pastoraat*), das heißt die seelsorgliche Ausrichtung auf das Individuum, ebenso Berücksichtigung findet wie der strukturelle, gesellschafts- und sozialpolitische Aspekt von Seelsorge (*diakonisch pastoraat*) und die zu Beginn dieses Artikels angedeutete religiös-spirituelle Sehnsucht postmoderner Niederländer (*mystagogisch pastoraat*).

Ein multidimensionales Konzept und die daraus folgende Alltagspraxis wird meines Erachtens dazu beitragen können, die Glaub-Würdigkeit christlicher Seelsorge und damit die Glaub-Würdigkeit der

Kirchen insgesamt in einem radikal säkularisierten Land wie den Niederlanden voranzutreiben.

Die Autorin: Doris Nauer, geb. 1962, Dr. theol habil. und Dr. med., ist seit 2003 Professorin für Pastoraltheologie/Poimenik an der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg/Niederlande.

Publikationen u.a.: Doris Nauer, *Kirchliche Kirchliche Seelsorgerinnen und Seelsorger im Psychiatrischen Krankenhaus?*, Münster 1999; dies., *Seelsorge im Widerstreit. Ein Kompendium*, Stuttgart, Kohlhammer 2001; dies., Rainer Bucher, Franz Weber (Hg.): *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Stuttgart 2005.

¹⁵ Vgl. Tjeu van Knippenberg, *Tussen naam en identiteit*, Kampen, 1998; Doris Nauer, *Van geestelijke verzorging naar christelijke zielzorg*, Tilburg 2004.

Hadwig Müller

Seelsorge im säkularisierten Frankreich

Befreiende Orientierung an der Gegenwart und am Evangelium

Um „Seelsorge in Bewegung“ wahrzunehmen, ist ein Blick nach Frankreich heute lohnender denn je. Dort wird von einer „Pastoral der Zeugung“¹ gesprochen. Was mit dieser – merkwürdig klingenden – Bezeichnung gemeint ist, wirkt wie eine Befreiung aus den Engführungen einer vornehmlich auf sich selbst bezogenen Kirche.

Bevor ich einen Wandel in der französischen Pastoral zu beschreiben versuche, möchte ich einschränkend vorausschicken, dass ich mich auf die pastorale Praxis einzelner Seelsorgerinnen und Seelsorger und auf pastoraltheologische Überlegungen von Autoren beziehe, die ihrerseits Seelsorge-Erfahrungen mitbringen.²

Außerdem möchte ich noch auf Unterschiede in der Begrifflichkeit hinweisen. Das Wort „pastorale“ steht im Französischen für „Seelsorge“ und „Pastoral“. Seelsorgerinnen und Seelsorger sind im Allgemeinen „Handelnde in der Pastoral“

(„acteurs en pastorale“). Dabei lassen die Überlegungen zu einer „pastorale d'engendrement“ Züge eines pastoralen Handelns erkennen, die den im Begriff „Seelsorge“ enthaltenen Akzenten entsprechen.³

Um die Bewegung einer Pastoral zu beschreiben, die sich in erster Linie im Dienst an den Menschen in einer jeweiligen gesellschaftlichen Situation sieht, sprechen die französischen Texte, die hier die Grundlage bilden, nicht von „mission“, sondern von „décentrement“. Dieses schwer zu übersetzende Wort für eine Bewegung, mit der ein Subjekt, in unserem Fall die Kirche, von sich selbst als Mitte und Ziel des eigenen Handelns weggeht, scheint mir eine eindeutige Pointe in den allzu schillernden Sprachgebrauch der Worte „Mission“ und „missionarisch“⁴ einzuführen; daher schließe ich mich hier gern dieser Terminologie an.

¹ „Pastorale d'engendrement“: Seit meinen ersten Besuchen (1998) in der Diözese Evry höre und lese ich dieses Wort in der französischen Kirche und Theologie immer wieder als Leitmotiv einer entscheidenden Wende in der Pastoral. Hier beziehe ich mich vor allem auf die jüngste Veröffentlichung zu diesem Thema: *Philippe Bacq/Christoph Theobald* (Hg.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Brüssel, Montréal, Paris 2004. Da die Autoren bewusst von den Konnotationen zum Begriff „Zeugung“ ausgehen (z. B. ebd., 16ff), spreche ich von „Pastoral der Zeugung“.

² Außer der oben genannten Veröffentlichung nenne ich: *Lumen Vitae*. Internationale Zeitschrift für Katechese und Pastoral 1 (2004): „La paroisse peut-elle évangéliser?“ (Vgl. meine Rezension in: *Pastoraltheologische Informationen* (PthI) 24 (2004), 125–128.

³ Solche Akzente erkenne ich in den verschiedenen Beiträgen zur „Seelsorge der Zukunft“, PthI 23 (2003).

⁴ Die Unübersichtlichkeit, ja Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Rede von „Mission“ und „missionarischer Pastoral“ war bei dem letztjährigen Symposium der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen in Innsbruck Thema eines Workshops. Vgl. PthI 25 (2004), 33–42.

Orientierung an der Gegenwart

Auf allen Ebenen pastoralen Handelns, in allen seelsorgerlichen Bezügen, in allen theologischen Reflexionen dieser Praxis, von denen ich Kenntnis bekomme, finde ich ihn als Erstes: den aufmerksamen, kritischen, forschenden Blick auf die Gegenwart, der sich in immer neuen konkreten Beschreibungen auswirkt. Jede Analyse wird als Einladung zum Überprüfen, Mitteilen, Fragen, genaueren Beschreiben und damit als Sprungbrett zu weitergehenden Analysen wahrgenommen. Als immer neue Öffnung für die gesellschaftliche Situation hat diese Dynamik in sich schon etwas Anregendes und Befreiendes für Seelsorge-Überlegungen. Zugleich befreit dieses kritische Spiel zwischen dem soziologischen Blick auf die Gegenwart, der theologischen Diagnose und der Vision einer ihr entsprechenden Seelsorge zu einem Weiterdenken, das dem Wandel der gesellschaftlichen Situation, die wir mit dem Wort von der fortschreitenden Säkularisierung meinen, entspricht.

Säkularisierung als jener lange Prozess der Kulturgeschichte im westlichen Europa, in dem sich Institutionen und Sitten von ihren religiösen Grundlagen gelöst haben, schließt Prozesse der Des-Institutionalisierung, Individualisierung, Subjektivierung und Pluralisierung ein.⁵ Diese Tendenzen, in denen sich der abnehmende Einfluss des religiösen Systems auf das

Ganze der Gesellschaft manifestiert, sind auch dabei, innerhalb dieses Systems akzeptiert zu werden, so dass von einer „internen Säkularisierung des Katholizismus“⁶ gesprochen werden kann. Interne Säkularisierung schließt die theologische Lesart der Säkularisierung ein: Das ist eben jener Prozess, der die Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils geprägt und dazu geführt hat, dass sich die Kirche in einer symmetrischen Beziehung zur Gesellschaft wahrnimmt, von der sie viel über die Geschichte der Menschheit lernen kann (GS 44) und die sie in ihrem eigenständigen Anderssein anerkennt. Jüngste soziologische Forschungen in Frankreich gehen jedoch über die eben angesprochene Bestimmung der Säkularisierung hinaus und stellen die These von einer Exkulturation des Katholizismus auf.⁷ Diese besagt, dass der kulturelle „Sockel“ unserer westeuropäischen Gesellschaften, der vom Katholizismus geformt war, wegbricht.

Die entscheidende Frage ist nun, was dieses Wegbrechen des Katholizismus als Grundlage unserer Kultur bedeutet, wenn man es theologisch liest.⁸ Damit stellt sich zugleich die andere Frage: ob wir von der theologischen Lesart der Säkularisierung durch das letzte Konzil lernen können. Das II. Vatikanum „liest“ die kulturellen Veränderungen der Individualisierung und Pluralisierung immer noch unter Bezugnahme auf ein „Absolutes“, das intakt bleibt – ob dies nun die kirchliche Institu-

⁵ Vgl. J.-M. Donegani, Inkultrieren und Vorschlägen des Glaubens in einem Säkularisierungskontext, in: H. Müller (Hg.), Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Ostfildern 2002, 52–63.

⁶ Vgl. Ch. Theobald, C'est aujourd'hui le „moment favorable“. Pour un diagnostic théologique du temps présent, in: Ph. Bacq/Ch. Theobald, Une nouvelle chance pour l'Évangile (s. Anm. 1), 47–72, hier besonders 49.

⁷ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, Catholicisme: la fin d'un monde, Paris 2003.

⁸ Die Brisanz dieser Frage macht der eben angeführte Beitrag von Christoph Theobald deutlich (s. Anm. 1, vgl. besonders 62–65).

tion selber ist oder ihr Selbstbewusstsein als Treuhänderin einer hinterlegten offenbarten Wahrheit oder auch ein vom westlichen Humanismus geprägtes Verständnis vom Menschsein. Die genannten Prozesse werden noch nicht in ihrer weitergehenden Eigendynamik in Betracht gezogen. Noch geht man von einem Katholizismus aus, der die Grundlage westeuropäischer Kultur bildet. Sofern ein solcher Ausgangspunkt auch für neuere Modelle der Pastoral wie die kategoriale Seelsorge oder die Pastoral der Präsenz, des Gesprächs oder der Initiation gilt, verbindet sie dies noch mit der traditionellen „Pastoral der flächendeckenden Versorgung“ der Gläubigen.⁹

Wenn man nun von der These der Exkulturation des Katholizismus ausgeht, so nimmt man im Verhältnis zum Konzil nicht nur eine weit größere Armut der Mittel, sondern auch eine ungleich größer werdende kulturelle Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft wahr. Das bedeutet für Christoph Theobald¹⁰, dass das Prinzip der „pastoralen Qualität“, mit dem das Konzil auf die Herausforderung der Säkularisierung zu antworten suchte, zwar umso mehr gilt, aber zugleich in anderer Weise konkretisiert werden muss. Die Achsen, die das Ganze der Konzilsarbeit bestimmen, die horizontale Achse der Beziehungen der Kirche nach innen und außen und die vertikale Achse der Beziehung zwischen Mensch und Gott, sichern heute nicht mehr die kulturelle Lesbarkeit des christlichen Glaubens. Pastoral als „institutionelles Programm“, strukturiert durch die Rollen und Aufgaben der Kirche nach innen und nach außen, ist für heu-

tige Menschen schwer zu entziffern; das Angelegtsein einer Beziehung zwischen Mensch und Gott kann nicht mit der bisher geltenden Selbstverständlichkeit als Voraussetzung gedacht werden.

Bei der Suche danach, wie dieses Schwinden theologisch zu lesen ist, kann das Konzil nicht als Kompass dienen, es sei denn, man findet – wie Christoph Theobald es tut¹¹ – das letzte Prinzip der Lernanstrengung, der sich die Kirche mit dem Konzil unterwirft, in der Schrift, genauer gesagt, in ihrer Besonderheit, nicht nur den Kirchen, sondern allen Menschen, auch den Nicht-Christen und Nicht-Gläubigen, zu gehören. Die Zuwendung zur Schrift kann diese Wende herbeiführen: von der Aufmerksamkeit für die Kontexte der Hörer des Wortes um ihrer erfolgreichen Belehrung willen hin zu einer Aufmerksamkeit, die bereit ist, in vielfältigen alltäglichen Begegnungen das Wirken des Evangeliums zu entdecken.

Orientierung am Evangelium

Eine bestimmte Art, die Schriften zu lesen, bringt uns, so Christoph Theobald, in die Nähe des Ortes, an dem in unseren Gesellschaften der Glaube entspringt. Ein erster ganz und gar menschlicher Glaube ist der Glaube an das Leben. Heute ist dieser Glaube immer weniger selbstverständlich, aber notwendiger denn je. Die Verunsicherung jeder/jedes Einzelnen nimmt zu, weil nicht nur der Imperativ der Selbstverwirklichung, sondern auch das Bewusstsein der eigenen Zerbrechlichkeit immer beherrschender wird. Dem Leben vertrauen: Das kann zwar niemand an Stelle eines

⁹ Der französische Begriff dafür ist „Pastorale d'encadrement“. Vgl. Ch. Theobald (Anm. 1), 62.

¹⁰ Vgl. Ph. Bacq/Ch. Theobald (s. Anm. 1), 62–64.

¹¹ Vgl. ebd., 64–66.

anderen – aber zugleich wird solches Vertrauen nur möglich durch die Gegenwart eines anderen. Mehr denn je sind wir dafür auf unsere Beziehungen angewiesen.

Viele Evangelienberichte erzählen nun von Begegnungen, bei denen jene, die den Weg Jesu kreuzen, Gelegenheit bekommen, ihren Glauben an das Leben auszusprechen. Sie suchen Jesus, weil sie ein Verlangen nach Heilung für sich selber oder für ihre Nächsten dazu treibt. Oft heißt es in den Evangelienberichten, dass Jesus sich über ihren Glauben wundert, dass ihre vertrauensvolle Suche ihn in seinem Innersten anrührt und erschüttert. Er bestärkt diese Menschen in ihrem Verlangen und entlässt sie geheilt in ihr Leben, ohne nach der Heilung den Glauben an ihn zu fordern und ohne sie einzuladen, sich nun der Gruppe seiner Jünger anzuschließen.¹² Diese Evangelienberichte verweisen ihre Leserinnen/Leser auf Situationen ihres eigenen Lebens, in denen ein unerklärliches Vertrauen ihr Handeln bestimmt hat. Menschen können auf diese Weise entdecken, dass das Evangelium schon in ihnen am Werk war, bevor sie es gelesen oder gehört haben.

Die Figur dieser „Leute“, die Jesu Weg kreuzen und ihm ihre Bitte anvertrauen, die ihn dadurch verändern¹³ und sich von ihm verwandeln lassen, ohne deswegen zu seinen Jüngern oder Aposteln zu zählen, steht im Zentrum der Evangelien. Sie ins Zentrum der christlichen Aufmerksamkeit zu rücken, ist neu. Die Aufmerksamkeit der christlichen Tradition hat sich immer auf die Figur der Jünger und die der Apos-

tel bezogen, in denen die engagierten „Laien“ und der Klerus wiedergefunden wurden. Die Figur derjenigen, die ihren Glauben an das Leben in einer Weise bezeugen, dass Jesus davon erschüttert ist, kann heute besonders wichtig sein, um für die Begegnungen in unserem Alltag sensibel zu werden, in denen ein neues Vertrauen in das Leben geboren wird.

Die „Pastoral der Zeugung“ hat hier ihre grundlegende Bedeutung: Sie dient an erster Stelle dem Ereignis dieses Glaubens an das Leben – den sie nicht hervorbringen, sondern nur empfangen kann; über den sie in Verwunderung geraten kann, dessen sie sich aber nicht bemächtigen wird. „Das Prinzip dieser Geburt nennen wir Zeugung. Wir sprechen von einer ‚Pastoral der Zeugung‘, um gerade die Analogie anklingen zu lassen zwischen dem Zugang zum Menschsein, den ein menschliches Wesen dank derjenigen bekommt, die es gezeugt haben, und dem Zugang zum Glauben dank der Gegenwart eines anderen gläubigen Menschen oder mehrerer Zeugen.“ Damit ist unübersehbar, dass die Pastoral der Zeugung nicht eine Pastoral unter anderen ist. Vielmehr bezeichnet sie „eine Art und Weise, zum Ausgangspunkt von Pastoral überhaupt zurückzugehen, das heißt: zu dem, was die Geburt und das Erwachsenwerden im Glauben möglich macht“¹⁴.

Ein solches „Zurückgehen“, das mit dem Wegbrechen der institutionellen und kulturellen Voraussetzungen erforderlich und auch erst möglich wird, bedeutet Umkehr. Die Frage, die sich stellt, lautet nicht:

¹² Auf diesen Zusammenhang weist *Philippe Bacq* hin: vgl. *Ph. Bacq* (s. Anm. 1), 25; *ders.*, *Relire les évolutions actuelles à la lumière de l'Évangile*, in: *Lumen Vitae* 1 (2004), 17–34.

¹³ Einer der eindrucklichsten Berichte von der Veränderung Jesu durch eine Frau, die von ihm die Heilung ihrer Tochter erbittet, ist sicher die Erzählung von der Syrophönizierin: Mt 15,21–28; Mk 7,24–30.

¹⁴ *Ch. Theobald* (s. Anm. 1), 66. Übersetzung H. M.

Wie kann die Kirche neue Christen wecken? Die Frage, die eine Pastoral der Zeugung bewegt, lautet vielmehr: Was geschieht zwischen Gott und diesen Frauen und Männern, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts leben? Die oder der Verantwortliche der Pastoral wird aufmerksam für die Beziehung, die Gott zu den Menschen herstellt, die sich an ihn wenden. Dieser Akzent bedeutet, dass weniger die Kirche selber als ihr Hören auf Gott und ihr Hören auf die Welt im Zentrum steht.¹⁵

Die Gegenwart: Chance für das Wort

Diese theologische Lesart der weit fortgeschrittenen Säkularisierung zeigt, dass der gegenwärtige Augenblick günstig für eine verstärkte Beschäftigung mit dem Evangelium ist. Die Pastoral im Sinne eines institutionellen Programms, das noch mit dem als kultureller „Sockel“ unserer Gesellschaft wegbrechenden Katholizismus rechnet, verliert damit ihre Plausibilität. Das Evangelium selber jedoch hat eine neue Chance. Mit dem Schwinden eines religiösen Grundmusters zumindest in den westeuropäischen Kulturen lädt die Gegenwart dazu ein, zum Ausgangspunkt von Pastoral überhaupt zurückzugehen: zu dem ganz und gar spezifischen Interesse des Jesus von Nazaret am ursprünglichen Glauben der Menschen, die ihn suchen. Diesem Interesse möchte die „Pastoral der Zeugung“ Rechnung tragen. Sie hätte konkret zur Folge, dass in den alten Pfarrgemeinden und noch mehr in den neuen größeren Pfarreinheiten das Hören des Wortes, die Beschäftigung mit der Schrift zusammen mit anderen, nicht mehr eine Aktivität unter anderen wäre, sondern

zu einem Pol würde, der das Gesamt des Pfarrlebens so stark bestimmen würde wie bisher der Pol der Sakramente.

Wenn die meisten Pfarreien nun auch noch weit davon entfernt sein mögen, der Beschäftigung mit dem Wort der Schrift eine so zentrale Stelle einzuräumen wie den Sakramenten, so gibt es doch pastorale Initiativen, mit mehrjähriger Erfahrung sogar, die von dieser Option her gelesen werden können und zu zeigen vermögen, wie interessant es sein kann, sich auf eine „Pastoral der Zeugung“ einzulassen. Zwei möchte ich beispielhaft vorstellen.

Die erste Initiative ist die einer französischen Ordensfrau, die zusammen mit Spitzenwissenschaftlern einer modernen Technopole auf deren Bitte und Fragen hin eine Antwort in der Gestalt eines Studium Generale in christlicher Bildung und Spiritualität erfunden hat.

Die Technopole Sophia Antipolis an der Côte d'Azur war mit dem Ziel gegründet worden, junge Wissenschaftler aus den Spitzenbranchen der Kommunikationstechnik zusammen zu bringen, um Synergieeffekte für die Forschung zu erzielen. Menschen aus 73 Ländern arbeiten zusammen, oft nur für wenige Jahre; ihr Durchschnittsalter beträgt 30 Jahre. Das Leitmotiv dieser Technopole heißt: „Hier schlägt die Zukunft Wurzeln“.

In dieser von Mobilität und Effizienz bestimmten Umgebung stellt sich umso mehr die Frage, was den Menschen eigentlich ausmacht. Einzelne Forscher ergriffen die Initiative und baten den Bischof um Menschen, die sie bei der Suche nach sich selbst, nach einem spirituellen Grund ihres Lebens begleiten können. Daraufhin ließ sich eine kleine Gruppe von Ordensfrauen in Sophia nieder. Nach einem Jahr,

¹⁵ Vgl. Ph. Bacq, *Vers une pastorale d'engendrement* (s. Anm. 1), 22.

in dem sie vorwiegend Gespräche führte, nahm eine von ihnen, Françoise Sterlin¹⁶, die Herausforderung an, eine Brücke zu bauen zwischen hochspezialisierter Forschung und technischem Wissen auf der einen Seite und einem dünnen Glaubenswissen und hohen spirituellen Erwartung auf der anderen Seite. Gemeinsam mit den Technikern entwickelte sie Bildungsmodule eines theologischen Studium Generale zu präzisen Fragen in einer begrenzten Zeit. Den Abendkursen gaben sie eine klare Struktur mit drei Teilen: Unterricht – Ortswechsel: Stille und Beten mit der Bibel – Engagement.

Zwei Beobachtungen auf dem Hintergrund einer „Pastoral der Zeugung“: Zu den Teilnehmenden gehören Personen in hohen Posten; diese stellen sich aber nicht mit ihrer Stellung oder ihrer wissenschaftlichen Laufbahn vor, sondern formulieren ihre Suche. Der mittlere Teil der Abendkurse – Schweigen und Beten mit der Bibel – ist den Teilnehmenden besonders wichtig. Sie suchen die Einübung ins Schweigen. Die Stille ist für sie etwas Neues und Positives, eine Unterbrechung in ihrem Lebens- und Arbeitsprozess, in dem sie sonst nie anhalten.

Die andere Initiative ist die eines Bischofs, der zusammen mit seiner Diözese auf die Verarmung des Gemeindelebens und der Eucharistiefeier eine Antwort in der Gestalt von Versammlungen gefunden hat, bei denen jene, die der Einladung fol-

gen, zwar seltener, aber dafür mit mehr Zeit zur Eucharistie zusammenkommen.

Die Erzdiözese Sens-Auxerre im nördlichen Burgund könnte dazu verführen, von einer Rückkehr zu einer Zeit der Christenheit zu träumen. Deren Spuren in den alten Steinen sind wesentlich zahlreicher als die Menschen, die sich in den romanischen Kirchen heute versammeln. Aber der Erzbischof George Gilson begrüßt die Unmöglichkeit einer Rückkehr zur Vergangenheit.¹⁷ Geprägt vom II. Vatikanischen Konzil sieht er darin eine Chance, neu darüber nachzudenken, wie sich eine im Glauben versammelte Gemeinde heute in eine säkulare Gesellschaft einschreibt. Er findet die Quelle der Erneuerung der Pfarrgemeinden in der eucharistischen Dimension des christlichen Glaubens.

Die „eucharistischen Gemeinden“ sollen keineswegs an die Stelle der Pfarreien treten, sondern am Ort von zwei oder drei Pfarreien zusammen eine Einladung sein, sich einige Male im Jahr Zeit zu nehmen, um das Geheimnis der Eucharistie zu leben. Fünfmal im Jahr fünf Stunden, so lautet die Formel: „5/5“. Christinnen und Christen, die auf diese Weise zusammenkommen, haben Zeit, vor allem, um miteinander das Hören des Wortes zu vertiefen und um die österliche Feier von Tod und Auferstehung zu begehen. Die Idee des Bischofs wurde in einer Synode angenommen, und nicht wenige Pfarreien ha-

¹⁶ Vgl. F. Sterlin, Gemeinde im Gespräch mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld, in: H. Müller, Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung (s. Anm. 5), 132–134. Als ich um das Porträt einer katholischen Missionarin der Gegenwart gebeten wurde, habe ich Françoise interviewt. Vgl. H. Müller, „Bereit, von jedem Hafen wieder aufzubrechen. Portrait der französischen Ordensfrau und Missionarin Françoise Sterlin“, in: EineWelt (Hg.), Menschen mit einer Mission (Jahrbuch Mission 2003), Hamburg 2003, 144–151.

¹⁷ Im Folgenden beziehe ich mich auf den Artikel von George Gilson: „L'Église dans la lumière de la mission“, in: Lettre aux Communautés, sept–oct 1999, 1–11. Seit Beginn dieses Jahres heißt der neue Erzbischof von Auxerre Yves Patenôtre. Von ihm wird ein Weitergehen auf dem eingeschlagenen Weg erwartet.

ben Erfahrungen mit dieser Initiative gesammelt.

An einer Eucharistie der „5/5“ konnte ich mit einer Gruppe vom Seelsorgeamt Osnabrück teilnehmen. Ein Zusammenhang drängte sich uns auf, der für die Idee

Weiterführende Literatur:

Philippe Bacq/Christoph Theobald (Hg.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Brüssel, Montréal, Paris 2004. Verschiedene Beiträge aus der französischsprachigen systematischen und praktischen Theologie bieten eine hervorragende Grundlage, um die Diskussion einer „pastorale d'engendrement“ mit ihren Konsequenzen für Spiritualität und konkrete Initiativen weiterzuführen und zu vertiefen.

Étienne Grieu, *Nés de Dieu*, Paris (Cerf Cogiatio Fidei N 23) 2003. In seiner Doktorarbeit zur These, dass Christwerden und Subjektwerden untrennbar zusammenhängen, verbindet Grieu eine sensible Auswertung von dreißig Interviews mit den theologischen Ansätzen von Paul Tillich und Karl Rahner sowie mit bibeltheologischen Kommentaren zu ausgewählten Textstellen.

einer „Pastoral der Zeugung“ spricht. Um der Feier der Eucharistie ihre Bedeutung zurückzugeben, wurde dem Wort mehr Zeit gegeben; und von dieser Zeit des Hörens und des Austauschs empfing die Eucharistie neues Leben.

Diese Bemerkungen möchte ich nicht ohne eine Andeutung der Konsequenzen beschließen, die solche Initiativen, die als Praxis einer „Pastoral der Zeugung“ gelesen werden können, für die Identität der Seelsorgerin, des Seelsorgers haben.

An Françoise Sterlin besticht eine große Freiheit. Sie erlebt durchaus auch

Schwierigkeiten von Seiten der Leitung der Ortskirche, aber die Beziehungen zu den Forscherinnen und Forschern, die Spitzenleistungen im Dienst des technischen Fortschritts zu erbringen haben und sich umso mehr ihrer Suche nach dem, was den Menschen ausmacht, bewusst werden, sind ihr wichtiger. Sie würde sagen: „Je ernsthafter und kompetenter die Beziehungen zu den Menschen ist, mit denen wir es im Alltag zu tun haben, desto freier sind wir in der Beziehung zur kirchlichen Hierarchie.“

Alain Raynal, der für die „5/5“ verantwortliche Priester der Erzdiözese Auxerre, stand der mitgefeierten Eucharistie vor und zugleich sichtbar im Dienst der vielen, die mit Freude das Wort ergriffen. Selten wurde so einfach vorgelebt, dass das Leitungsamt der Vielfalt der Charismen dient. Es ist, wie wenn das befreite Wort eine Freude schenkt, für die man gern auf ein Planen- und Bestimmenwollen verzichtet. Diese Freude in ihrem Geschenkcharakter zu hüten ist Alain Raynal wichtig; er wird zu einem unter den vielen in der Versammlung, die sie empfangen.

Orientierung an der Gegenwart und am Evangelium kann befreiend wirken.

Die Autorin: *Hadwig Müller*, geb. 1947, arbeitete als Pastoralreferentin des Erzbistums Freiburg von 1983–1993 in Brasilien. Seit 1997 ist sie zuständig für den Bereich „Missionarische Prozesse in Europa“ im Missionswissenschaftlichen Institut *Missio e.V.*, Aachen. Veröffentlichungen: *Leidenschaft, Stärke der Armen – Stärke Gottes*, Mainz 1998; *Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001*; *Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Ostfildern 2002*; *Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, Ostfildern 2004*.

Kohlhammer Aktuell



Christoph Morgenthaler

Systemische Seelsorge

Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis
3., überarb. und ergänzte Auflage 2002
304 Seiten. 39 Tab. und Grafiken. Kart.
€ 20,-
ISBN 3-17-017680-3

„Insgesamt zeigt Morgenthalers Arbeit sehr eindrücklich, wie theoretische Überlegungen sich in der Praxis bewähren und wie sich Theorie und Praxis fruchtbar durchdringen können. Es ist daher für Studium und Pfarramt gleichermaßen zu empfehlen.“
(Deutsches Pfarrerblatt)

Doris Nauer/Rainer Bucher
Franz Weber

Praktische Theologie

Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven
Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag
2005. 476 Seiten. Kart.
€ 39,80
ISBN 3-17-018813-5

Praktische Theologie heute, Band 74

www.kohlhammer.de



Vor welchen Herausforderungen steht gegenwärtig Praktische Theologie? Auf welche interdisziplinäre Zusammenarbeit ist sie angewiesen? Unter welcher Kriteriologie wagt sie es, innerhalb und außerhalb der Kirchen Position zu beziehen? Die Beiträge dieses Bandes liefern aus unterschiedlicher Sicht Bausteine zur Beantwortung dieser Fragen.

Katharina Henke
Annette Marzinzik-Boness (Hrsg.)

„Aus dem etwas machen, wozu ich gemacht worden bin“

Gestaltseelsorge und
Integrative Pastoralarbeit

Geleitwort von Hilarion Petzold
Ca. 240 Seiten. Kart.
Ca. € 25,-

ISBN 3-17-018814-3

Praktische Theologie heute, Band 75

ERSCHEINT SOMMER 2005

Gestaltseelsorger berichten aus unterschiedlichen Praxisfeldern. Eine Pfarrerin zeigt sich und ihre Arbeit als behinderte Frau; ein Polizeipfarrer arbeitet an Grenzfällen mit Polizisten; ... ein Buch aus der Praxis für die Praxis. In ihm begegnen Ihnen Seelsorger, die es wagen, mit ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte sichtbar zu werden.

W. Kohlhammer GmbH

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

Christoph Jacobs

Mit Leidenschaft für Gott und sein Volk: Berufen zur Seelsorge in Zeiten pastoralen Wandels

♦ Die Seelsorge stellt für die haupt- und ehrenamtlich Tätigen eine große Herausforderung nicht nur hinsichtlich ihrer pastoralen Professionalität dar, sondern vor allem auch im Blick auf ihre Motivation. Gegen den Trend bloß analytischer Kritik und einer Beschreibung zunehmender Belastungen versucht der Paderborner Professor für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie Christoph Jacobs vor allem auch die persönliche Freude am Beruf und am missionarischen Zeugnis für den Glauben als existenzielles Element wider alle „Kirchenmüdigkeit“ aufzuzeigen. Ermutigende Worte zur Aktualisierung der Sendungsaufgabe der Kirche von heute. (Redaktion)

1. Prolog: Umbruchszeiten sind Gnadenzeiten

„Viele Jahre habe ich in der Seelsorge gearbeitet, ohne den Blick von der Arbeit abzuwenden!“, sagte mir vor einiger Zeit ein etwa sechzigjähriger Pfarrer. „Und dann habe ich einmal aufgeschaut – und ich musste mit Erstaunen und Erschrecken feststellen, dass die Welt eine andere geworden war!“

Mehr und mehr Diözesen im deutschsprachigen Raum entscheiden sich für eine Restrukturierung der pastoralen Arbeit. Sie tun dies unter dem Eindruck der sich verändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und dem besonderen Druck der verminderten personellen und finanziellen Ressourcen. Zunächst ging es nur um Strukturanpassung. Doch der Wandel der seelsorglichen Arbeitsbedingungen wirkt sich aus auf die Identität aller seelsorglich Tätigen: der Priester, der PastoralreferentInnen, der Diakone, der Gemein-dereferentInnen und der in den Gemein-

den ehrenamtlich seelsorglich Tätigen. Sie erleben die Konsequenzen in ihrer persönlichen und beruflichen Identität. Selten wird hier Sorge getragen.

Absicht dieses Beitrages ist es, genau dies zu tun: Seelsorgern und Seelsorgerinnen in bewegter Zeit Optionen für das eigene Leben und Handeln zur Verfügung zu stellen. Es geht um das komplexe Ganze der eigenen geistlichen Berufung zur Seelsorge im Kontext der heutigen pastoralen Situation. Eine nochmalige Fixierung auf die Probleme ist überflüssig. Vielmehr ist der Blick zu richten auf Optionen, die Kraft und Orientierung bieten können für die eigene Berufung. Notwendig ist eine Antwort auf die Frage: Was hilft mir leben?

Im Folgenden formuliere ich zwölf Perspektiven oder Optionen: Ich verstehe sie gleichzeitig als Elemente eines ganzheitlichen Lebensprogramms für SeelsorgerInnen von heute wie als „hintergründiges“ geistliches Ausbildungsprogramm für SeelsorgerInnen von morgen.

Der Horizont: Seelsorger und Seelsorgerinnen haben immer deutlicher das ausgesprochene und unausgesprochene Bedürfnis, angesichts einer zunehmend unsicheren pastoralen Zukunft die eigene und die gemeinsame Berufung neu in den Blick zu bekommen. Sie möchten von dort her das seelsorgliche Engagement neu gestalten. Dieses geistliche Anliegen ist sehr ernst zu nehmen.

Was die Deutschen Bischöfe prägnant für die Kirche insgesamt aussprechen, gilt im Besonderen für die SeelsorgerInnen: „Umbruchszeiten sind Gnadenzeiten. Sie bedeuten Abschied und Aufbruch, Trauerarbeit und Lust zur Innovation. Gott selbst ist es, der unsere Verhältnisse gründlich aufmischt, um uns auf Neuland zu locken wie Abraham, wie Mose, wie Bonifatius. Ja, wir haben eine Mission in unserem Land und weltweit. Darin sind wir unvertretbar. Haben wir doch mit dem Evangelium eine Botschaft, für die es in dieser Welt keine bessere Alternative gibt.“¹

2. Die eigene Berufung schätzen...

Die eigene dreifache Berufung ins Menschsein, Christsein und zur Sendung ist der kostbarste Schatz, der uns Menschen als Geschenk in die eigene Hand übereignet wurde.

Daher muss gelten: Vorgängig zu allen Fragen im Problemkreis schwindender Priesterberufungen, der pastoralen Berufungen nicht geweihter Theologen und Theologinnen im kirchlichen Dienst, der Frage nach den Bildungsprozessen für die Kandidaten stehen die Fragen: Wie dringen wir durch all diese nur schwierig zu lösenden Probleme hindurch zu einer neuen

Wertschätzung von Berufung überhaupt? Wie bekommt das SeelsorgerIn-Sein in der heutigen bedrängten Kirchensituation neuen Glanz? Wie erhält das rufende Handeln Gottes neue Aufmerksamkeit im Leben der Kirche? Wie gewinnt die Freude über die eigene Berufung zur Seelsorge neue Kraft?²

Mir ist die Erfahrung kostbar, dass es möglich ist, die Problemtrance der gegenwärtigen pastoralen Situation aufzubrechen, indem die Tiefendynamik der dreifachen Berufung angerührt und ihr Raum gegeben wird. Dabei geschieht etwas Beglückendes: Da leuchten die Augen der SeelsorgerInnen auf. Ich möchte und darf Mensch sein: in allen Anforderungen! Ich halte es für ein Geschenk, in der heutigen Welt ChristIn zu sein! Ich habe in der Tiefe meiner Person Freude an meinem Dienst! Und: Ich wünsche mir Menschen, die mit mir ihre Berufung teilen – ob sie nun als Priester oder als Laien seelsorglich tätig sind!

Die eigene Berufung – in aller Demut gegenüber dem Gott, der beruft – wert zu schätzen und sie zu pflegen, ist nicht eine egoistische Nebensächlichkeit im Alltagsgeschehen des pastoralen Agierens. Sie ist eine besondere Notwendigkeit in Zeiten pastoraler Umwälzungen. Die neutestamentliche Briefliteratur (entstanden in bedrängter Zeit!) ist voll von Aufforderungen, angesichts der Bedrängnisse die Kraft und die Dynamik der eigenen Berufung zum Glauben und zum Dienst an den Menschen nicht aus den Augen zu verlieren.

Dabei tut es auch gut – empirisch belegbar – zu wissen, dass zum Beispiel drei Viertel der Priester hochzufrieden sind mit

¹ Die *Deutschen Bischöfe*, Gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe anlässlich des Bonifatius-Jubiläums. Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn 147 (2004) 9, 127–129.

² Vgl. P. Klasvogt, *Mit Leidenschaft für Gott und sein Volk*, Paderborn 2003.

ihrem Priestersein.³ Und dass die letzte Allensbacher Berufsprestige-Umfrage von 2001 attestiert: Aus der Sicht der Bevölkerung sind die Pfarrer (SeelsorgerInnen?) nach den Ärzten diejenige Berufsgruppe, vor der Menschen am meisten Achtung haben.⁴

Warum sind diese Vergewisserungen wichtig? Es geht um nichts weniger als um den Schutz des eigenen Selbstwertgefühls und der Würde des eigenen Engagements, die auch dann bestehen, wenn innerweltliche Erfolglosigkeit an der Oberfläche das Bild prägt. Es ist etwas Kostbares, für die Seelsorge berufen zu sein!

3. Sich verankern ...

Menschen brauchen Heimat. Der rasante Strukturwandel in der Seelsorge, ja in der ganzen Gesellschaft, lässt das Gefühl der Beheimatung schwinden. Viele diözesane Projekte einer auf große Räume hin angelegten Reorganisation der pastoralen Strukturen, verbunden mit der Reduktion von Personal und Finanzen, beschleunigen die Erfahrung der Seelsorger: „Ich bin in ‚meiner‘ Welt der Pastoral nicht mehr zu Hause!“ Oder sogar: „Dafür bin ich aber nicht angetreten!“

Verfolgt man das Bedürfnis nach Beheimatung bis hin zu seinen existenziellen

Quellen, stößt man auf ein noch fundamentaleres, tieferes Bedürfnis: die Sehnsucht nach umfassender Verankerung des eigenen Lebens.⁵ Es geht um das Kraftzentrum, das die vielgestaltigen und widersprüchlichen Aspekte der eigenen Identität und der Ansprüche der Menschen und Strukturen integriert und ordnet. Dazu gehört auch die Integration der pastoralen Entwicklungen in die eigene seelsorgliche Biografie.

Die Pastoralpsychologie macht im Rückgriff auf humanwissenschaftliche Forschungen darauf aufmerksam, dass die erspürte und reflektierte Verankerung im Leben das entscheidende Kraftzentrum heilsamer Lebensentwicklung darstellt.⁶

Aus der Perspektive des geistlichen Lebens gilt es, alle menschliche Verankerung auf Gott hin zu überschreiten: Nur wer sich tiefgründig in Gott verankert, wird fähig zum Neuaufbruch – ohne Gefahr für die Integrität seiner Person und seines Lebensprojektes. Es geht darum, sich auf Gott auszurichten und zu wählen, dass Gott sein Leben in mir vertiefen kann.⁷

Von der Einsicht in die Notwendigkeit von Heimat und Verankerung bis hin zur alltäglichen Praxis, sich zu beheimaten und zu verankern, ist es ein gar nicht so einfacher Weg. An der Oberfläche scheint es ein Struktur- oder Zeitproblem zu sein.

³ Vgl. C. Jacobs, Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit. Bericht und Ergebnis einer Priesterumfrage im Erzbistum Paderborn, 2000; Berufung. Zur Pastoral der geistlichen Berufe, 38–39; P. M. Zulehner/A. Hennesperger, Sie gehen und werden nicht matt (Jes 40,13). Priester in moderner Kultur, Ostfildern 2001.

⁴ Vgl. Institut für Demoskopie Allensbach, „Ärzte und Pfarrer weiterhin vorn“, Allensbacher Berufsprestige-Skala 2001/14.

⁵ Vgl. I. Kickbusch, Plädoyer für ein neues Denken über Gesundheit: Muster – Chaos – Kontext. Neue Handlungsansätze in der Gesundheitsförderung. Prävention und Gesundheitsförderung. Perspektiven für die psychosoziale Praxis, Köln 1992, 23–33.

⁶ Vgl. C. Jacobs, Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern, Würzburg 2000.

⁷ Vgl. Ignatius von Loyola, Exerzitienbuch, Prinzip und Fundament. Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas, Freiburg 1966.

Meist liegt die Herausforderung aber an anderer Stelle: Es geht um Prioritäten! Ich entscheide mich dafür, der Verankerung meiner Person im Leben selbst und in Gott so viel Energie zu widmen, wie es meiner Einsicht entspricht – auch gegen Widerstand: um meines Heils und meiner Seelsorge willen.

4. Aus der Dynamik der Ressourcen leben ...

Menschen leben aus der Kraft ihrer Ressourcen – nicht von ihren Defiziten.⁸ Defizite sind sehr selten interessant. Und doch hat es sich in der Seelsorge leider eingebürgert, den Defiziten eine ungehörliche Aufmerksamkeit zu widmen („nicht-mehr-Sprache“, „noch-Sprache“). Dies führt zu einem teuren, weil ineffizienten „Reparaturdienstverhalten“ an den Problemstellen.

Seelsorger und Seelsorgerinnen brauchen eine stetige und gelassene Vergewisserung der heilsamen Ressourcen, die von Gott zum Aufbau der Kirche geschenkt werden. Die Bezugnahme auf die Potenziale stellt eine geistliche und psychologisch folgenreiche Entscheidung dar. Sie ist eine Wahl. Die Ressourcenperspektive steuert die Aufmerksamkeit, die Blickrichtung, die Dynamik der Analyse und die Erneuerung des pastoralen Handelns.

Sie nimmt Bezug auf die Kräfte: a) die persönlichen Gnadengaben, b) die gemeinschaftlichen Charismen (Gemeinden, Gemeinschaften, Kirche), c) die Strukturkräfte (das Potenzial der Kirche als Institu-

tion, die Potenziale der Institutionen der Kirche).

Es wird darum gehen, in der Kirche ein Klima zu schaffen, in dem es geradezu erwünscht ist, als SeelsorgerIn die eigenen und fremden Talente kreativ zu nutzen. Diese Option muss bereits in der Ausbildung grundgelegt und nach allen Regeln der Kunst gefördert werden.

Ein Beispiel: Wenn für eine Sitzung in der Seelsorgeeinheit zur Planung der Pastoral zwei Stunden zur Verfügung stehen, sollten in der Regel nicht mehr als 15 Minuten für defizitorientierte, problemzentrierte Analyse und Arbeitsweise verwendet werden. Der Hauptanteil der pastoralen Energie sollte der Entdeckung, der Wachstumsförderung von Charismen gelten. Und vor allem der Entwicklung von Perspektiven und dem Durchspielen von Möglichkeiten und Wegen, wie es gehen könnte.

5. Sich der Gottesfrage stellen

Was viele Seelsorger und Seelsorgerinnen bewegt, ist die Frage nach der Zukunft der Kirche an ihrem Ort, nach der Zukunft der Kirche in unserem Land. Viele verspüren dabei eine Art „Kirchenmüdigkeit“.

Zur Entlastung und Ermutigung: „Es geht nach christlichem Verständnis in der Frage nach der Kirche nicht primär um die Kirche; wenn Christen glauben, dann glauben sie niemals an die Kirche: sie glauben mittels, dank und trotz der Kirche an den, den sie den lebendigen Gott nennen und als den Grund und die Hoffnung ihres Lebens verstehen dürfen.“⁹ Die Kirche ist,

⁸ Vgl. C. Jacobs, Salutogenese. Pastoralpsychologische Perspektiven unserer Sehnsucht nach Gesundheit, Heil und Gelingen, in: A. Grün/ W. Müller (Hg.), Was macht Menschen krank, was macht sie gesund?, Münsterschwarzach 2004, 71–108.

⁹ G. Fuchs, Kirche in Agonie – Ist ihr noch zu helfen?, in: A. Bucher/R. Seitz/R. Donnerberg (Hg.), Aufgang – Untergang – Übergang. Leben in der Zeitenwende (Veröffentlichungen der Salzburger Internationalen Pädagogischen Werktagung), Salzburg 1999, 126–140.

ihrem eigenen Credo gemäß, nicht das Ziel des Glaubens, sie ist Medium, Vermittlerin des Heils, nicht das Heil selbst. Sie ist Sakrament (LG 1).

Die Kirchenkrise ist wesentlich ein Oberflächensymptom: Symptom der tieferen Gotteskrise im westlichen Europa. In Frage steht Gott selbst und alle Daseinsdeutung und Lebensbewältigung, die erst von ihm her möglich wird.¹⁰

Seelsorger und Seelsorgerinnen stehen vor der Herausforderung, durch die Kirchenkrise für sich und für alle existenziell hindurch zu dringen bis in die Dramatik der Gotteskrise. Es geht um mehr als um die Aufrechterhaltung von Pfarreien, um mehr als um die Frage, wie Kommunionkinder auch nach dem Fest der Erstkommunion noch zur Kirche kommen. Es geht um die Zukunft des menschengerechten Lebens für alle, um unsere menschliche Identität, die an ihren eigenen Fliehkräften zu zerbrechen droht. Es geht um die Befreiung aus der lähmenden Lebensangst, aus der Entfremdung und dem Dunkel, für das der Nicht-Glaubende keine Erklärung und schon gar keine Zukunft mehr weiß.

Wenn es um Gott geht und um das Leben der Menschen, dann sind SeelsorgerInnen gefragt. Es gibt für sie keinen Ersatz. Im Angesicht der Gotteskrise werden SeelsorgerInnen zu den Kraftquellen ihrer Berufung vorstoßen können. Sie könnten exemplarisch und tatkräftig darin vorangehen, „den humanisierenden Mehrwert des Evangeliums, den Reichtum dieser christlichen Überlieferungen in ihrer christlichen Vermittlungsgestalt neu zu entdecken und ihren Glanz und ihre Ausstrahlungskraft zu würdigen“.¹¹

6. Abschied nehmen, das Vergangene würdigen ...

Kein Zweifel: Die Umstellung der Pastoral auf neue Räume, neue Bezugspersonen und veränderte Formen pastoralen Handelns bedeutet auch Trauerarbeit an der überlieferten Gestalt der Seelsorge. Abschied bleibt Abschied! Abschied tut weh! In meiner Arbeit mit SeelsorgerInnen ist mir deutlich geworden, wie sehr ihre Lähmung angesichts des Wandels, ihre Frustration, ihr Ärger auf „die da oben“ oder über „die Fernstehenden“, das Sparen-Müssen usw. etwas zu tun haben mit den Prozessen, die jeder aus der individuellen Trauerarbeit kennt.

Dieser Abschied von lieb gewordenen Kirchengestalten und Glaubensgestalten muss ernst genommen, gewürdigt, begangen, ja vielleicht sogar „gefeiert“ werden – auch in der eigenen Biografie von SeelsorgerInnen.

Eine befreiende geistliche Deutung unserer Trauersituation könnte das archetypische Bild der alten „lunaren Ekklesiologie“ sein: Wie der Mond das Licht der Sonne widerspiegelt, so reflektiert die Kirche das Licht der Botschaft Christi und strahlt sie in die Nacht der Menschheit hinein. Nun ist der Mond aber nicht immer nur Vollmond. Er ist deswegen Mond, weil er zyklische Wachstums- und Sterbeprozesse kennt. So ist es auch mit der Sozialgestalt der Kirche. Auch sie kennt Sterbeprozesse, Phasen der Nicht-Attraktivität bis hin zur Null-Phase. Doch die Kirche weiß in österlicher Hoffnungsgewissheit, „daß gerade durch solche Sterbeprozesse hindurch sich doch neu eine Kirchengestalt herausentwickelt, herausgebirt, die

¹⁰ Vgl. E. Biser, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegrenzung mit dem Unglauben*, Freiburg 2004.

¹¹ G. Fuchs, *Kirche in Agonie* (s. Anm. 9), 126–140.

zeitgemäß (nicht modisch!) wiederum attraktiver, lebensermutigender, hoffnungstiftender, sinnvermittelnder ist“¹².

7. Bedrängnis und Leid tragen ...

Wer sich in der Seelsorge engagiert, braucht eine alte, in Zukunft wieder moderne (!) Kompetenz: die „Kunst des Leidens“¹³, denn er hat in besonderer Weise Teil an den lastenden Erfahrungen des Menschseins. Zum einen, weil ihm Bedrängnis und Leiden in der Gestalt leidender Menschen und leidvoller Strukturen begegnen. Zum anderen, weil die Seelsorge selbst als Lebensprojekt und als Projekt der Kirche in Bedrängnis ist. Eine „Pastoral der Blütenträume“ ist zur Zeit nicht das Hauptkennzeichen der Pastoral – und war es vermutlich eher selten. Nicht wenigen in der Seelsorge Tätigen fällt es sehr schwer, dies angesichts ihrer Selbstverwirklichungswünsche zu akzeptieren.

SeelsorgerInnen werden aufgrund des diakonischen Auftrags in die Anteilnahme am Leiden gerufen. Dadurch werden sie sogar in besonderer Weise in Bedrängnis geführt und gesandt. Seelsorge ist daher nicht primär Selbstverwirklichung und „Job“, sondern – häufig in Ohnmacht – Dienst an den Bedürftigen und Beladenen dieser Welt. Dazu gehört auch der Dienst an den Modernisierungsverlierern der Kirche, innerhalb, am Rand und außerhalb, unter den Gläubigen allgemein wie auch unter den seelsorglich Tätigen. Sie bedürfen der besonderen Zuwendung.

Hilfreich ist die Deutung des Paulus: „Darum werden wir nicht müde; wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert.

Denn die kleine Last unserer gegenwärtigen Not schafft uns in maßlosem Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit, uns, die wir nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblicken; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig“ (2 Kor 4,16–18).

Hier ist ein Missverständnis auszuschießen und zu akzentuieren: Natürlich beschreibt das häufig zitierte Schlagwort „Seelsorgerleben = Opferleben“ nicht den wesentlichen Kern der seelsorglichen Motivation. Umgekehrt aber ist klar: SeelsorgerInnen tragen den Schatz des Glaubens in zerbrechlichen Gefäßen (vgl. 2 Kor 4,7). Sie machen sich nichts vor, rechnen mit Schwierigkeiten, mit Ausweglosigkeiten, mit Ohnmacht. Sie rechnen sogar mit der Notwendigkeit, für ihr Lebensprojekt spürbare Opfer bringen zu müssen. Dadurch können sie transparent werden auf jenen Gott, der seine Kraft in der Schwachheit vollendet (2 Kor 12,9).

8. Wandel gestalten lernen ...

Selbst wenn die zentralen Aufgaben der Seelsorge in ihrem Kern überhaupt nicht in Frage stehen: Es geht in Zukunft um mehr als um marginale Korrekturen seelsorglicher Abläufe. Die pastoralen Formen der Verkündigung des Glaubens und seine strukturellen Wachstumshilfen sind auf dem Boden heutiger Möglichkeiten vermutlich in vielen Aspekten neu zu entwerfen. Neue Strukturen erfordern neue Kompetenzen bei Priestern und Laien in der Seelsorge. Dabei wird eines mehr und mehr klar: Es kann für niemanden ein Ziel

¹² Ebd., 129f.

¹³ Vgl. H. E. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek 1979.

sein, den Wandel über sich hereinbrechen zu lassen!

Wir erleben im Gegensatz zu früher eine Situation zunehmender „pastoraler Armut“. Es ist sinnvoll, sich bewusst gefühlsmäßig und durch kognitive und lebenspraktische Selbstbeschränkung (Askese!) darauf einzulassen. Destruktiv wäre es, sich unnötig an vergangenen Schlaraffenländern der Pastoral zu messen und Illusionen über die Zukunft nachzuhängen.

Dann wird es möglich, die Armut der Mittel geistlich als pastorale Stärke zu begreifen. Wir werden in Zukunft weniger Mittel haben: weniger Machtmittel, weniger Finanzmittel, weniger pastorale Gestaltungsmittel, weniger Personalmittel usw. Diese „pastorale Verwundbarkeit“ könnte die Chance bieten für einen Neuanfang, der überzeugender ist als die früher scheinbar so erfolgreiche zivilreligiöse Gestalt unserer Seelsorge.

Es geht aber nicht nur darum, zu überleben, sondern in Freude in der Seelsorge zu leben. Dazu gehören drei belastbare Kompetenzbereiche: spirituelle Kompetenz, soziale Kompetenz und systemische Kompetenz. Dies kann in gewisser Weise gelernt und geübt werden.

Der Persönlichkeit der Seelsorgerinnen und Seelsorger wird dabei in den nächsten Jahren eine noch größere Bedeutung zukommen als früher. Wandel wird gesteuert über Schlüsselpersonen, über Modelle. Es wird SeelsorgerInnen brauchen, die als „Führungskräfte mit großen Stiefeln vorangehen“¹⁴; die Selbstvertrauen besitzen, nicht dauernd auf Anweisungen warten, sich überdurchschnittlich schnell in Neues hineinfinden und Relevantes von nicht Relevantem unterscheiden können.

Dabei gilt es, der Tatsache ins Auge zu sehen, dass das Reservoir des seelsorglichen Personals (hauptamtlich und ehrenamtlich) nicht nur zahlenmäßig geringer wird. Im Vergleich zu früher werden – gemessen an den Aufgaben und den gestiegenen Anforderungen – weniger qualifizierte Kräfte zur Verfügung stehen. Bildungsanstrengungen sind gefordert, aber sie kommen an Grenzen. Auf einem niedrigeren Gesamtniveau wird der Anteil derjenigen zunehmen, deren pastorale Qualifikationen nicht in dem Bereich liegen, in denen traditionell Stärken erwartet werden.

Aus meiner Sicht brauchen wir – ohne geistlich kurzschlüssig zu sein – eine Kairologie im Sinne des Paulus. Er relativiert die Leistungsparadigmen auch für die Seelsorge: Seht auf eure Berufung, Brüder und Schwestern! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht Vornehme, nicht viele Hochkompetente, nicht viele „Leiterpersönlichkeiten“. Denn das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen (vgl. 1 Kor 1,26f).

9. Theologisch handeln ...

In säkularen Institutionen wird der Unternehmenswandel beziehungsweise der Wandel sozialer Systeme in der Regel von zwei Schlüsselfaktoren ausgelöst und vorangetrieben: Personal und Finanzen. Manchmal hat man den Eindruck, als seien Personalmangel (häufig fatal reduziert auf Priestermangel) und Geldmangel (der als Argument zum Beispiel wiederum

¹⁴ Vgl. K. Lisem, „Man braucht einen, der mit großen Stiefeln vorangeht“. Welche Faktoren auf der Karriereleiter nach oben führen. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.03.05.

zur theologisch und pastoral fragwürdigen Marginalisierung des Laienpersonals erhalten muss) auch in der Kirche die Schlüsselfaktoren einer „kirchlichen Altbausanierung“¹⁵.

Wenn man Zeuge davon wird, worum sich die Gespräche und pastoralen Anstrengungen von SeelsorgerInnen vor Ort bis hinein in die obersten Leitungsebenen von Diözesen und Ordensgemeinschaften drehen, gewinnt man den Eindruck: Es geht in der Pastoral um Downsizing auf ein niedrigeres Betriebsniveau¹⁶ unter Anwendung des Rasenmäherprinzips. Dies ist nicht im Sinne des Selbstverständnisses der Kirche.

Fortschritt wäre eine Rückkehr zum theologischen Selbstverständnis und zum theologischen Programm der Kirche. Es geht um eine Entscheidung: Die Priorisierung der theologischen Argumentation und der theologischen Handlungstheorie und der daraus (!) abgeleiteten Handlungsstrategien gegenüber den „eingekauften“ Modellen und Strategien. Theologie ist als vorgeordneter und entscheidender Schlüsselfaktor des vor uns liegenden pastoralen Aufbruchs einzubringen. Dazu braucht es eine Zuschärfung der Kompetenzen auf Seiten der Seelsorgerinnen und Seelsorger (bis hinein in die höchsten Ebenen der Leitung).

Was bedeutet das konkret?

Zunächst einmal braucht es die Entscheidung der SeelsorgerInnen, sich zu ihrer eigenen Profession neu zu bekennen und diese durchzubuchstabieren in den Alltag. Ihre theologische Ausbildung prädestiniert sie zu einer theologisch-spiritu-

ellen Deutung der pastoralen Situation aufgrund der Glaubens- und Kirchengeschichte des Volkes Gottes. Ich bin sicher, dass diese Deutung im Sinne des Exils, des Exodus, der Diaspora, der Bundestheologie, des Karsamstags, des Aufbruchs in das Gelobte Land, der Visionen der Offenbarung des Johannes mehr Akzeptanz finden und vor allem mehr verwandelnde Kräfte erzeugen wird als Sparpläne und Restrukturierungsmaßnahmen.

Dafür müssen zu allererst Zeit und Energie freigesetzt werden. Es braucht den Mut, Einschnitte theologisch begründet aktiv zu planen, bevor sie als Kapitulation gefordert werden. Für theologisch qualifizierte Seelsorge braucht es Reflexion, Meditation, Kreativität und Muße.

Ganz dringlich ist der Aufbau einer individuellen und gemeinschaftlichen geistlichen Kompetenz zur „Unterscheidung der Geister“. Die geistliche Kompetenz der Entscheidung, welche Wege richtig sind, gilt es zu trainieren. So wächst die Intuition für pastorale Zukunft. Lange hat es an praktischem Know-How von geistlichen Vorgehensweisen gemangelt, die mehr waren als autoritäre Vorgabe oder spiritualisierende Verantwortungsdiffusion. Inzwischen gibt es aber gut entwickelte „Szenarien von gemeinschaftlicher Entscheidungsfindung aus dem Glauben“¹⁷, die sich für den Einsatz zur Zukunftsgestaltung in der Pastoral anbieten.

10. Die eigene Mission stark machen ...

Der anstehende und sich auch schon im Kleinen vollziehende Aufbruch in eine

¹⁵ Vgl. P. M. Zulehner, Kirche umbauen – nicht totsparen, Ostfildern 2004, 18ff.

¹⁶ Ebd. 34ff.

¹⁷ Informationen: mailto:christoph_jacobs@compuserve.com

neue Kirchengestalt wird zurzeit am deutlichsten greifbar in der Revitalisierung des missionarischen Grundauftrages der Kirche.

Es geht dabei nicht um ein Mehr an Aktivität, um ein Mehr an eingestreuten missionarischen Einzelinterventionen. Eine missionarische Pastoral hängt eng mit einem neu aufbrechenden missionarischen Selbstverständnis und einer sich neu entwickelnden missionarischen Kompetenz der Seelsorger zusammen.

Für die SeelsorgerInnen bedeutet dies eine Neubesinnung: 1. die persönliche Bereitschaft zum missionarischen Zeugnis; 2. den Mut zu einem eigenen unverwechselbaren Profil; 3. die Entscheidung für die Alltagspraxis von *Communio* und *Missio*.¹⁸

Wenn man SeelsorgerInnen fragt: „What's your mission?“ – „Was ist deine persönliche Mission für die Welt, für die Menschen, für die Kirche?“ – dann bekommt man zurzeit nur selten eine Antwort, die sich von allgemeinen Fertigbauteilen überkommener Pastoralkonzepte überzeugend und kreativ absetzt. Doch: Wer ohne persönliches christliches Profil in der Pastoral tätig ist, wird als Seelsorger für Menschen von heute mehr als uninteressant. Wenn SeelsorgerInnen neu beginnen, sich zu fragen: „Wofür stehe ich?“, „Durch welche Facetten in ‚meiner‘ Pastoral bringe ich Menschen von heute dazu, vor Gott zu geraten?“, dann würde eine neue „mystagogische Mission“ um sich greifen.

Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche braucht es auch eine Akzentverschiebung im Selbstverständnis aller pastoralen Berufe. In den letzten Jahren ist im Horizont der Amtsfrage das Selbstverständnis als Leitungs- und Durchführungsverantwortliche der Pastoral übernormal in den Vordergrund gerückt. In Zukunft braucht jeder in der Seelsorge Tätige verstärkt das Selbstverständnis des Missionars und der Missionarin im Sinne der Zeugenschaft für das Evangelium und der Gemeindegründungskompetenz.¹⁹

Darüber hinaus wird evident, dass das hohe Maß der Individualisierung im realen seelsorgerlichen Leben die seelsorgliche Existenz und das Sich-Wohlfühlen behindert. Es braucht Kurskorrekturen in Richtung gemeinschaftlichen Lebens und vereinten Handelns. Nötig wird der Aufbau einer neuen Gemeinschaftsfähigkeit und der Verzicht auf manche private Vorlieben zugunsten der Stärke, die sich aus Gemeinschaft und Synergie ergibt.

Und noch etwas: Wer eine missionarische „GottesPastoral“²⁰ erschnt und plant, die mehr ist als ein Downsizing des Bestehenden, wird im Glauben lernen, dem Heiligen Geist persönlich etwas zuzutrauen: im eigenen Leben, im theologischen Denken, im pastoralen Handeln. Dabei gilt es, dem Wirken des Geistes niemals begrenzte Erwartungen entgegenzusetzen.²¹ Der Heilige Geist, der die Kirche im Wandel der Zeiten und in den Wandel führt, ist absolut verlässlich.

¹⁸ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein. Die Deutschen Bischöfe, Bonn 2000, 5f.

¹⁹ Vgl. P. M. Zulehner, Kirche umbauen – nicht totsparen (s. Anm. 15), 81ff.

²⁰ P. M. Zulehner/J. Brandner, „Meine Seele dürstet nach dir“ (Ps 63). GottesPastoral, Ostfildern 2002.

²¹ Vgl. H. Mühlen, Neu mit Gott. Grundkurs christlichen Lebens, Freiburg 2000.

11. Für sich selbst sorgen ...

Ein entscheidendes Moment allen Engagements in der Pastoral ist die Sorge der Hirten und Hirtinnen für sich selbst.²² Das absolute Gutsein des Hirten ist eine eschatologische Größe, die nur Christus als dem wahren Hirten und Seelsorger zukommt. Es geht darum, in der Seelsorge nicht perfekt, sondern „genügend gut“ zu sein.

Die „Kunst der Selbstsorge“ ist eine häufig vernachlässigte Voraussetzung für eine bleibende Freude an der eigenen Tätigkeit und das Vermeiden von Burnout und beruflicher Deformation.²³ Damit ist weitaus mehr als das gemeint, was überlastete SeelsorgerInnen zum Ausdruck bringen, wenn sie unter Belastung stöhnen und ausrufen: „Ich muss jetzt endlich mal an mich denken und für mich selbst sorgen!“

Ich plädiere ausdrücklich für die Selbstsorge als integralen Bestandteil der Pastoral, nicht als ein beliebiges, manchmal sogar im Übermaß gelebtes Segment. Wer Engagement und Arbeitsaufwand nach Zeit abrechnet und mit Freizeit gegenrechnet, versteht falsch, was mit der Kunst der Selbstsorge gemeint ist. Die Burnoutforschung hat entlastend und provozierend zugleich aufgezeigt: Es gibt keinen Zusammenhang zwischen Arbeitszeit beziehungsweise Arbeitsmenge und Burnout!²⁴

Selbstsorge ist eine Existenzkunst.²⁵ Sie ist die Kunst der Selbstliebe, die nach dem Willen Gottes gelebt werden muss, um Liebe verkündigen und an andere verschenken zu können. Bernhard von Clairvaux kritisiert scharf spirituell leere Leitungskräfte und seelsorgliche Aktivisten der Kirche und ermutigt zur Sorge für das eigene Leben: „Lerne auch du, nur aus der Fülle auszugießen, und habe nicht den Wunsch, freigebiger als Gott zu sein. Ich möchte nicht reich werden, wenn du dabei leer wirst. Wenn du nämlich mit dir selber schlecht umgehst, wem bist du dann gut? Wenn du kannst, hilf mir aus deiner Fülle; wenn nicht, schone dich.“²⁶

12. Leidenschaftlich leben ...

Seelsorge heißt für mich zuallerst: Leidenschaft für Gott und sein Volk! Die Lust an Gott und das Engagement für die Menschen sind das unverzichtbare Fundament und die unversiegbare Kraftquelle für das Gelingen des Lebensprojektes und die Dynamik im seelsorglichen Engagement. Wer keine Leidenschaft besitzt, wird zum „ewigen Buchhalter“²⁷. Die Sache Gottes und die Menschen von heute verdienen SeelsorgerInnen mit Leidenschaft, mit Faszination für die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Sie verdienen HirtInnen mit dem „Brennen im Herzen“ (vgl. Lk 24), mit Interesse am Leben und Heil der anderen, mit der Erfahrung, so engagiert in der

²² Vgl. H. M. Stenger, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder*, Innsbruck 2000.

²³ Vgl. B. Gussone/G. Schiepek, *Die „Sorge um sich“. Burnout-Prävention und Lebenskunst in helfenden Berufen*, Tübingen 2000.

²⁴ Vgl. C. Maslach/ M. P. Leiter, *Die Wahrheit über Burnout. Stress am Arbeitsplatz und was Sie dagegen tun können*, Wien 2001.

²⁵ Vgl. C. Jacobs, *Salutogenese* (s. Anm. 15), 71–108.

²⁶ Bernhard von Clairvaux, 18. Predigt zum Hohenlied.

²⁷ Vgl. Liesem (s. Anm. 14).

Verkündigung gewesen zu sein, dass man/frau nicht mehr Zeit zum Essen fand. Ein Alptraum wären SeelsorgerInnen als Beamte und Beamtinnen einer Pastoralbürokratie, einer Pastoraltechnokratie und einer Liturgieanstalt, denen es um das Funktionieren des Pastoralbetriebs geht und um das zweifelhafte Gefühl, auch angemessen abgesichert und gewürdigt zu werden.

Mit Blick auf die Ausbildungs- und Bildungsprozesse plädiere ich in aller Deutlichkeit für ein Modell, das der „Formation der Leidenschaft für Gott und sein Volk“ höchste Priorität verleiht. Es ginge darum, im Selbstverständnis von SeelsorgerInnen an prominenter Stelle wieder jene Wirklichkeit zu aktivieren, die im Evangelium und in der spirituellen Tradition als Lebensfreude der Hingabe bezeichnet wird. Warum?

Zuallererst, weil Hingabe größte Lebenserfüllung ist: jene Dynamik aus Freude am Leben und Investition des Lebens, die in Jesus Christus für alle SeelsorgerInnen zum Modell geworden ist. „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe (...). Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird. Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,9ff).

Und dann, weil auch die Humanwissenschaften wieder neu entdecken, dass nur die Selbstüberschreitung zum Lebensglück führt. Anders gesagt: Nur wer über die Konzentration auf das eigene Glück hinaus wächst, kommt zu dem, was in der eigenen Sehnsucht nach erfahrener Leben-

digkeit und Erfüllung im Leben angelegt ist. Schärfer formuliert: Sich-Durchschonen ist „out“, „Selbsttranszendenz“ und Hingabe, sogar „Opfer“ sind „in“. So entsteht wahres Glück.²⁸

13. Aufbrechen, Neuland betreten, fruchtbar werden ...

Eine ganz große Sehnsucht, vielleicht *die* große Sehnsucht der Seelsorgerinnen und Seelsorger in ihrem Engagement für Gott und sein Volk ist die Fruchtbarkeit. Doch in der gegenwärtigen Schrumpfungsphase der Kirche haben sie offensichtlich eher Teil an der Dürre, an dem Nicht-Erfolg pastoraler Anstrengung.

Zugemutet, vielleicht sogar geschenkt wird ihnen damit die spirituell bedeutsame Erfahrung der Nicht-Machbarkeit des Reiches Gottes. Die Leistungsperspektive versagt angesichts der Gnade, die Machbarkeitsperspektive wird machtlos angesichts dessen, was unverdient entgegen kommt. Seelsorgliche Konzepte werden nicht gemacht, sondern empfangen.

Der Herr sendet SeelsorgerInnen aus, um Frucht zu bringen, Frucht, die bleibt (vgl. Joh 15). Das Reich Gottes wird in der Bibel immer wieder in Bildern der Fruchtbarkeit beschrieben.

Der Prozess des Fruchtbar-Werdens hat sehr viel mit Vertrauen zu tun, mit dem Zurücklassen des Alten in der Erwartung des Unvorstellbar-Neuen, mit der Hoffnung auf den Segen, mit dem Sich-Einlassen auf den Weg in ein unbekanntes Land, mit dem Zug in die Wüste.

Bringt man Seelsorgerinnen und Seelsorger in Kontakt mit den alten Geschichten des Aufbruchs, zum Beispiel der Abraham-Geschichte, der Mose-Geschichte,

²⁸ Vgl. C. Jacobs, Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit (s. Anm. 3), 38f.

dem Auszug aus Ägypten, dem Aufbruch des Paulus, so entwickelt sich eine überraschende Dynamik: Menschen, die zuvor noch in Kirchenproblemen gefangen oder mit sich selbst beschäftigt waren, beginnen, aufs Neue fasziniert zu werden von ihrem Gott, der Zukunft, Segen und Fruchtbarkeit verheißt. Sie erinnern sich ihrer ersten Liebe, ihrer Berufungserfahrungen, ihrer Primizsprüche. Sie erzählen Geschichten der großen Wagnisse, die sie in ihrem Leben eingegangen sind. Und sie staunen, was ihnen mit ihrem Gott möglich war.

Fruchtbarkeit hat etwas zu tun mit dem Glauben an den Gott, der auch im scheinbar unfruchtbaren Alter noch Kinder der Zukunft schenken kann. Das Beispiel der kinderlosen und zukunftslosen Stammeltern Sara und Abraham (Gen 18) könnte Seelsorgerinnen und Seelsorger lehren, dass auch heute noch eine neue zukunftsfruchtige „Kirchenschwangerschaft“²⁹ möglich ist.

14. Epilog: Auf die Kraft des Fragments vertrauen ...

„Dann geht schnell zu seinen Jüngern und sagt ihnen: Er ist von den Toten auferstanden. Er geht euch voraus nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen“ (Mt 28,7).

Diese Osterbotschaft ist mir wichtig: Der Herr geht euch voraus! Zwar gilt es, im Alltag der Seelsorge den Karfreitag an sich geschehen zu lassen und den Kar Samstag auszuhalten.³⁰ Aber es gibt bereits

jetzt so viele Aufbruchsbewegungen und Auferstehungssituationen, so viel Wiedergeburt aus dem Glauben, so viel Neuanfang.

Weiterführende Literatur:

H. M. Stenger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck 2000. In einer Synthese von humanwissenschaftlichem und theologischem Gedankengut soll eine lebensnahe Spiritualität mit entsprechendem Engagement gefördert werden. Biblisch fundiert werden Überlegungen zur seelsorglichen Basiskompetenz mit Blick auf die Zukunftsfähigkeit der Kirche, die sich als Wegbereiterin des Reiches Gottes versteht, vorgelegt.

P. M. Zulehner, Kirche umbauen – nicht totsparen, Ostfildern 2004. Die gegenwärtige Krise der Pastoral wird als Chance für den Aufbruch in eine neue Kirchengestalt begriffen. Neben einer visionären „Anstiftung zum Kirchenumbau“ werden ermutigend und motivierend die Konsequenzen struktureller Veränderungen für die Identität der Priester und Laien im Dienst der Kirche bedacht.

Freilich: Die ganze Zukunft der Seelsorge ist uns im Fragment gegeben.³¹ Im Fragmentcharakter unserer Seelsorge haben wir als SeelsorgerInnen eine Gewähr für das Echte. Wir lernen aus den Bruchstellen unseres Engagements, aus den Scherben des Scheiterns wie aus den Mosaiksteinen des Gelingens, in welche Richtung uns Gott auf den Weg bringt.

²⁹ Vgl. *P. M. Zulehner*, Kirche umbauen – nicht totsparen (s. Anm. 15), 125f.

³⁰ Vgl. *G. Fuchs*, „Das Sakrament der Niederlage“. Karsamstagliche Lebenspraxis, in: *Lebendige Seelsorge* 45 (1994), 296–301.

³¹ Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Freiburg 1963/1990.

Seelsorgerinnen und Seelsorger besitzen in ihrem Sein und Tun die Erlaubnis zum Fragment.³² Vermutlich haben wir noch zu begreifen, wie entlastend eine solche (im Kern eucharistische) Spiritualität des Fragmentes sein kann: In jedem Fragment seelsorglicher Hingabe steckt das Ganze, so wie in jedem Stückchen gebrochenen Brotes Jesus Christus als Lebendiger ganz empfangen wird.

„Der Herr geht euch voraus“: Wir werden als SeelsorgerInnen gerufen in eine österliche Bewegung, in einen österlichen Exodus. Wenn wir uns lösen aus der Fixierung auf die Scherben, dann wird auch an uns SeelsorgerInnen das Wunder des Lebens geschehen. Wenn wir uns aufmachen, aufbrechen, dann werden wir ihn sehen.

Der Autor: Prof. Dr. Christoph Jacobs ist Pastoraltheologe und -psychologe am Priesterseminar Paderborn. Als Priester und Klinischer Psychologe widmet er sich neben der Tätigkeit in Ausbildung, Fortbildung und Begleitung schwerpunktmäßig Fragestellungen der Persönlichkeitsentwicklung, Belastungsverarbeitung und Organisationsentwicklung sowie der Geistlichen Begleitung. Publikationen (u.a.): *Theologiestudenten im Priesterseminar. Eine Längsschnittstudie*, Göttingen 1994; *Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastungen bei Seelsorgern*, Würzburg 2000; *Salutogenese. Ein Programm für ein heilsames Leben*, in: A. Grün/W. Müller (Hg.), *Was macht Menschen krank, was macht sie gesund?* Münsterschwarzach 2005, 71–108.

³² Vgl. I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf 1990.

**„Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen,
um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen.“**

(Mk 10,45)



Christian Wessely

Gekommen, um zu dienen

Der Diakonat aus fundamental-
theologisch-ekklesiologischer Sicht

382 Seiten, kartoniert

€ (D) 39,90/sFr 69,40

ISBN 3-7917-1926-2

Lange Zeit waren Diakoninnen und Diakone selbstverständlicher Bestandteil kirchlicher Tradition, bis sie nacheinander wieder verschwanden – die Diakoninnen ersatzlos, die Diakone für tausend Jahre reduziert auf ein reines Durchgangsstadium zum Priesteramt. Vor diesem Hintergrund spannt der Autor einen Bogen zwischen der Tradition der frühen Gemeinden und der heutigen Praxis. Er macht deutlich, dass die Existenzweise der Kirche als Gemeinschaft eine dienende, also diakonale sein muss.

Das Buch will nicht nur theoretisches Wissen vermitteln, sondern soll auch Handreichung für diejenigen sein, die aus persönlichem Interesse Informationen zu den Rahmenbedingungen diakonaler Existenz und deren praktischer Umsetzung suchen.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Sebastian Schneider

Konkurrenz oder Kooperation?

Zum Verhältnis von hauptamtlicher und ehrenamtlicher Seelsorge

♦ Die Zahl der hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist im deutschen Sprachbereich – teilweise dramatisch – rückläufig. Das gilt – aus unterschiedlichen Gründen – sowohl für Ordinierte wie für Laien. Mit Recht kann daher von der oft zitierten „Stunde der Ehrenamtlichen“ gesprochen werden. Aber können sie wirklich die Hauptamtlichen „ersetzen“? Sebastian Schneider, Leiter der „Arbeitsstelle Gemeindeentwicklung“ in Österreich, zeigt die Bedingungen und das Profil heutiger Ehrenamtlichkeit, skizziert daraus Chancen und Grenzen und bietet so eine hilfreiche Reflexionsbasis für ein sensibles Miteinander im Gemeinde-Alltag. (Redaktion)

1. Der Kontext der Reflexion

Nachdem ich fünf Jahre in der Pfarre gewohnt hatte, wurde ich gefragt, ob ich für den Pfarrgemeinderat kandidiere. Ich dachte mir, die Mitarbeit im Pfarrgemeinderat könnte meine Zugehörigkeit zum Ort fördern, da es in der ländlich strukturierten Pfarre als Zugezogener nicht so leicht ist, Kontakte zu knüpfen, die über das nette Grüßen hinausgehen. Andererseits war es mir auch wichtig, für meine beruflichen Anforderungen Basiserfahrungen im Bereich der Pfarrgemeinde zu sammeln. Ich wurde wider Erwarten gewählt, wollte in der ersten Sitzung eine Frau für die Leitung des Gremiums gewinnen, aber ich wurde als Mann – der dörflichen Tradition entsprechend – zum Obmann gewählt. Ich übe die Rolle ganz gern und auch mit einem gewissen Spaß aus. Es ist natürlich so, dass ich bei bestimmten Anlässen, zum Beispiel bei der Feier der

Ehejubilare, das Wort ergreife und die anderen Mitglieder des Gremiums für organisatorische Aufgaben wie Herrichten und Zusammenräumen zuständig sind. In unserer Pfarre ist es nun selbstverständlich, dass wir bei Festen zusammen helfen, der Pfarrer greift genauso zu Schaufel und Besen. Da er als Priester für drei Gemeinden zuständig ist, kann er natürlich nicht bei jedem Fest ganz dabei sein. Er drückt aber Anerkennung und Wertschätzung aus.

Einen weiteren Hintergrund bilden die Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Weiterbildungskonzept des „Pastoralseminars“¹, dem es als Fortbildungsinstrument seit seiner Entstehung um 1990 das Hauptanliegen ist, Frauen und Männer in ihrer Kompetenz zu stärken, sie in ihrer Eigenständigkeit und Freiheit im Glauben zu fördern. Dieser pastorale Grundkurs zur Förderung der persönlichen, spirituellen und sozialen Reife hat nach wie vor die

¹ Vgl. eine kurze Beschreibung des Grundkurses in: Franz Weber/Josef Marketz/Sebastian Schneider (Hrsg.), *Das Leben entfalten. Ein pastoraler Grundkurs in der Gemeinde*, Innsbruck 1999, 160–163.

Absicht, die Berufung aus Taufe und Firmung ernst zu nehmen und die Gläubigen in ihrem Subjektsein zu unterstützen. Inzwischen wurden in vielen österreichischen Diözesen Frauen und Männer in einschlägigen Kursen weitergebildet, wodurch seelsorgliche Fähigkeiten geweckt worden sind, die zum Teil erst ihren Ort im Zueinander mit den Hauptamtlichen finden müssen.

Die Rede von der Berufung durch Taufe und Firmung ist für die Reflexion der Hauptamtlichen im Verhältnis zu den Ehrenamtlichen sehr entscheidend, weil durch diese Bestimmung des Laien im Zweiten Vatikanum² eine Identitätskrise bei den Priestern ausgelöst wurde, die durch die Kompetenzerweiterung der Laien – bei Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen – einem gewissen Höhepunkt zustrebt. Wie können die verschiedenen Kompetenzen im Zueinander gesehen und genutzt werden? Wie kann die Wertschätzung der verschiedenen Formen des Engagements gefördert werden? Wodurch gelingt das Zueinander von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen optimal? Auf welche Konfliktfelder soll geachtet werden?

2. Ehrenamtlichkeit hat sich verändert

Ehrenamt verstehe ich hier als „selbstgewähltes, kompetentes, unbezahltes, strukturiertes, öffentlich akzeptiertes Engagement zugunsten anderer“³. Die Motive für das Ehrenamt liegen in der besonderen Qualität der Beziehungen zu Kontaktpersonen, in der Beteiligung am Auf-

bau und Ausbau einer humanen, gerechten und sozialen Gesellschaft, im Gefühl, „gebraucht“ zu werden, in der persönlichen Überzeugung, sich als Christ zu einem bestimmten Dienst berufen zu fühlen, im Wunsch nach Gemeinschaft und danach, die freie Zeit nützlich auszufüllen, aber abseits von ökonomischen, sozialen und moralischen Zwängen. Die Motivlage ist natürlich bei den einzelnen unterschiedlich ausgeprägt. Tendenziell ist festzustellen, dass sich das Selbstbewusstsein der Ehrenamtlichen in Kirche und Gesellschaft intensiviert. Die Grenzen zwischen Laien und Experten werden zunehmend undeutlicher. Das Pflichtgefühl nimmt ab, dafür sind neben dem Nutzen für andere die Möglichkeiten zu Selbsterfahrung, Selbstthematisierung und Selbstentfaltung entscheidend. Das nachgeordnete Ehrenamt ist eindeutig im Schwinden. Es herrscht eine Tendenz vor, sich immer weniger ein- oder unterzuordnen, sich dafür mehr punktuell und in freien Initiativen und Projekten einzusetzen.

Hauptamtliche sind in diesem Kontext Frauen und Männer, Priester wie Laien, die in einem Dienstnehmerverhältnis im Rahmen der Institution Kirche oder in der Schule (Religionsunterricht) stehen.⁴

2.1 Freiwillig und begrenzt

Die Freiwilligkeit ist ein wesentlicher Faktor. Mit ihr ist auch die Begrenzung des Engagements gegeben. Für Hauptamtliche ist es wichtig, diese zu akzeptieren. Projektorientiertes Engagement sichert eher die Freiwilligkeit und die Abgrenzung. Ehren-

² Vgl. LG 33.

³ Herbert Haslinger, *Praktische Theologie. Durchführungen*, Mainz 2000, 316f.

⁴ Zu bedenken gilt es, dass es in den Pfarren nicht wenige gibt, die sich als Hauptamtliche der Kirche in ihrer Gemeinde ehrenamtlich engagieren. Sie bilden eine besondere Gruppe, da sie durch die Kirche als Dienstgeberin doch in einer anderen Abhängigkeit stehen.

amtliche möchten selbst bestimmen, was sie wollen, was sie probieren, was ihren Fähigkeiten entspricht, auch in Ergänzung zum übrigen beruflichen Umfeld. Männer und Frauen wollen nicht ausgenutzt werden. Sie wollen die Kontrolle über ihr Engagement selbst behalten, also selbst bestimmen, was sie tun.⁵ „Statt Unterordnung dominiert das Prinzip der Selbstbestimmung.“⁶ Hauptamtliche können für sich nicht diesen Grad an Selbstbestimmung beanspruchen. Sie stehen im Dienst der Institution, der sie durch die Anstellung verpflichtet sind. Dieser Unterschied muss sehr bewusst wahrgenommen werden. Ehrenamtliche entscheiden sich und treffen eine Wahl. Ihnen ist wichtig, dass das Engagement ins Lebenskonzept passt: zum Beispiel um Zugehörigkeit zu einem Wohnort zu gewinnen, geht man in den Chor; um eventuell wieder einen Berufseinstieg zu finden, leitet mann/frau eine Eltern-Kind-Gruppe. Um die eigenen Fähigkeiten zu fördern und durch sie auch Wertschätzung zu erlangen, sind manche motiviert, ihre musikalischen Talente im Gottesdienst einzubringen. Die eigene Betroffenheit wird häufig zum Ansatzpunkt für das Engagement. Das Ehrenamt erlaubt im Unterschied zum Hauptamt eine

stärkere biografisch-persönliche Prägung.⁷

Freiwilligkeit zu akzeptieren heißt auch, die beiden grundsätzlichen Motivationsstränge der Orientierung an den Personen und der Orientierung an den Themen, Aufgaben und Zielen anzunehmen. Die Diözese will zur Abdeckung der verschiedenen Aufgaben in den Pfarren die Orientierung an den Aufgaben und Zielen, damit die Basisversorgung an Seelsorge in den Grundaufträgen Diakonie, Liturgie, Verkündigung und Gemeinschaft gesichert werden kann.⁸ Dem steht aber die freiwillige Entscheidung entsprechend den Bedürfnissen der einzelnen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gegenüber, die sich nicht unbedingt mit den Absichten der Diözese decken müssen. Hauptamtliche versuchen die beiden Zielrichtungen miteinander ins Spiel zu bringen, indem die Ehrenamtlichen im Rahmen von gezielten Fortbildungen für neue Funktionen ausgebildet werden. Die Orientierung an Personen als Motivation für das ehrenamtliche Engagement wird schwieriger, wenn der Priester als Pfarrer mehr oder weniger ausfällt. Entscheidend sind dann andere Gläubige, die auch Motivationsfaktoren sind, beziehungsweise andere Motive, die sich stärker auf die Sache beziehen.

⁵ So ist es mir zum Beispiel kein Problem, nach einem Fest die Tischtücher zum Waschen und Bügeln mitzunehmen, aber ich will nicht, dass dies einfach zur Gewohnheit wird. Ich will selbst einschätzen, wofür ich Zeit und Energie habe.

⁶ Herbert Haslinger, *Praktische Theologie* (s. Anm. 3), 315.

⁷ So konnte mich zum Beispiel der Pastoralassistent meiner Pfarrgemeinde nicht überreden, im Rahmen der Bibelausstellung einen fachlichen Vortrag oder Abend zu gestalten. Dafür organisierte ich eine Verkostung von biblischen Speisen – bereitet von Männern aus dem Pfarrverband. Ein gewisser Spaß war gesichert, die Anerkennung war zudem ebenfalls gegeben, da die biblischen Speisen mit Genuss verzehrt wurden. Das Engagement im Rahmen eines solchen Abends war also selbst gewählt, ich habe nicht von anderen definierte Aufgaben übernommen. Die Bibelausstellung wurde dadurch ein kooperatives Projekt und nicht nur eine delegierte Veranstaltung des Hauptamtlichen.

⁸ So ist zum Beispiel in der Diözese Linz ein Modell unter dem Titel „Leitung durch ein Seelsorgeteam“ erarbeitet worden, in dem Ehrenamtliche zusammen mit einem Priester die Verantwortung für einen gemeindlichen Grundauftrag übernehmen. Nähere Informationen im Pastoralamt der Diözese Linz, Kapuzinerstr. 84, 4020 Linz.

2.2 Ergänzend, nicht ersetzend

Ehrenamtliche wollen sich selbst bestimmt und kompetent einbringen. Für Hauptamtliche heißt dies, dass sie alle Charismen fördern und integrieren sollen. Aktivitäten sollen in der Gemeinde entsprechend den Ressourcen entstehen. Die Orientierung an den Charismen ist die Voraussetzung für eine gelingende Kooperation. Widerstand wird spürbar, wenn Aufgaben Leuten aufgedrängt werden. Frauen und Männer wollen nicht Helfer und Helferinnen oder der verlängerte Arm von Hauptamtlichen sein. Man will Mitarbeiterin oder Mitarbeiter Gottes und nicht des Pfarrers sein.⁹ Entscheidend ist also der Bezugspunkt der Mitarbeit. Wenn die Arme der Hauptamtlichen immer kürzer werden, versteht es sich von selbst, dass die Versuchung sehr groß ist, die Ehrenamtlichen als Ersatz zu sehen – was diese aber nicht sein wollen.

Damit Ehrenamtliche ihre Kompetenz ins Spiel bringen können, muss die Mitsprache und Mitbestimmung abgesichert werden. In den kirchlichen Räten herrscht de facto das Problem der Asymmetrie, da rechtlich nur beraten, aber nicht entschieden werden kann. Letztlich herrscht also eine große Abhängigkeit vom Pfarrer vor. Durchbrochen wird die Abhängigkeit durch die Arbeit in Projekten, die auch außerhalb der Gremien entwickelt werden. Die Verantwortlichkeit wird für ein bestimmtes Projekt klar delegiert. Das Projekt ist begrenzt. Dadurch fällt die Bedrohung aus, dass ein(e) Projektverant-

wortliche(r) zuviel Raum in der Gesamtorganisation einnimmt. Konkurrenz wird dadurch tendenziell vermieden. Es entstehen also durch ehrenamtliche Initiativen auch innovative Projekte in Eigenverantwortung außerhalb der Pfarrgemeinde innerhalb neuer Organisationsstrukturen von Vereinen, wie beispielsweise die Hospizarbeit oder Frauentreffs. Kreative Projekte sind somit kein Ersatz für bisherige seelsorgliche Aufgaben, sondern eine Ergänzung.¹⁰

Die Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse stellt eine Grenze der Manipulierbarkeit durch die Institution dar. Hauptamtliche müssen um diese Grundbedürfnisse wissen. Sie selbst sollen als Angestellte in ihren Funktionen diese Grundbedürfnisse auch zurückstellen können. Schwierigkeiten sind vorprogrammiert, wenn Ehrenamtliche für Aufgaben herangezogen werden, die Hauptamtliche nicht machen wollen. Ehrenamtliche wollen kein Ersatz sein. Sie wollen nicht „zu Objekten einer vorgegebenen Rollendefinition“¹¹ werden.

Konkurrenzsituationen entstehen, wenn zur Aufrechterhaltung des Pfarrbetriebes Ehrenamtliche Aufgaben übernehmen, die traditionellerweise dem Pfarrer zugesprochen wurden. Die Konkurrenzsituation übt auch Druck aus. Es kann zum Beispiel zur Bewertung zwischen dem Wortgottesdienst der ehrenamtlichen Wortgottesdienstleiterin und der Eucharistiefeier des Aushilfspriesters kommen. Ehrenamtliche Arbeit will also Ergänzung für hauptamtliche Funktionen sein. Wenn

⁹ Vgl.: „Denn wir sind Gottes Mitarbeiter“, 1 Kor 3,9a.

¹⁰ Entgegen den Bedenken, dass Ehrenamtliche nur zur Einsparung von Arbeitsplätzen dienen, ist festzustellen, dass in verschiedenen Bereichen, in denen Frauen früher ehrenamtlich tätig waren, es auch zur Herausbildung von neuen Berufen in sozialen und pastoralen Bereichen gekommen ist.

¹¹ Herbert Haslinger, *Praktische Theologie* (s. Anm. 3), 317.

sie zu stark in bisher vom Priester ausgeübten Funktionen hineingeht, wird sie von den bisherigen Hauptamtlichen als Bedrohung erlebt. Priester wehren sich, seelsorgliche, personenbezogene Aufgaben an Laien abzutreten. Diese Abwehrreaktion zeigt sich in einer neuen Form des Klerikalismus, auch in Anzeichen von Regression, Depressivität und Zynismus.¹²

2.3 Gestützt und geschätzt

Für das lustvolle Gelingen des ehrenamtlichen Engagements sind bestimmte Sicherheiten entscheidend. In kleinen Gemeinden brauchen die Gläubigen seitens der Institution Kirche die Sicherheit, dass die Gemeinde nicht in ihrer Struktur aufgelöst wird. Dies hängt vor allem mit dem Grundbedürfnis nach Zugehörigkeit zusammen. Es geht also darum, dieses Zugehörigkeitsgefühl im Rahmen des ehrenamtlichen Engagements zu fördern. Natürlich kann dies auch in besonderer Weise über die bisherigen Pfarrgrenzen hinaus wachsen. So kann zum Beispiel über Arbeitsschwerpunkte eine Verbindung zu Personen entstehen, die sich in anderen Pfarren in denselben Bereichen engagieren. Die Offenheit für eine regionale Vernetzung ist stärker, wenn die Sicherheit bezüglich der eigenen Gemeinde gegeben ist. Kooperation zwischen Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen ist eher dann erfolgreich, wenn es den Hauptamtlichen gelingt, diese Sicherheit zu vermitteln, indem die Eigenständigkeit der jeweiligen Gemeinde respektiert wird.

Ist ein Priester für mehrere Pfarren zuständig, kann er das Grundbedürfnis nach

Zugehörigkeit nicht in gleicher Weise in jeder Pfarre befriedigen. So können Konkurrenzverhältnisse zwischen den Pfarren wachsen. Wem wendet er sich mehr zu? Verteilt er die Energie, die Zuwendung, die Aufmerksamkeit gerecht? Die Zugehörigkeit untereinander wird wichtiger. Diese gilt es zu stützen. Für regional tätige Personen ist es notwendig, die Ehrenamtlichen unaufdringlich zu fördern. Es ist nicht möglich, sich in gleicher Weise auf alle Gruppen einzulassen. Priestern für mehrere Pfarren und Hauptamtlichen in der Region stellt sich dann die Frage, wo und wie sie ihrem Grundbedürfnis nach Zugehörigkeit nachgehen. Belebende Konkurrenz kann entstehen, indem sich Ehrenamtliche als die Traditionssicherer vor Ort verstehen und die Hauptamtlichen innovatives Gedankengut in das Leben der Pfarre einbringen.

Hauptamtliche sollen also Ehrenamtliche nicht versorgen, sich aber um sie sorgen. Dabei ist wichtig, Kompetenzen anzuerkennen und zu regeln. Klare Rahmenbedingungen und Aufgabenbeschreibungen fördern die Zufriedenheit. Auf diese zu achten wird noch entscheidender, wenn durch Umstrukturierungen in der Seelsorge Stabilität und Sicherheit verloren gehen.

Werden durch Begleitung der Ehrenamtlichen und Förderung der Qualifikationen die Einzelnen gestärkt, ist Entfaltung möglich. Allerdings ist auf die Gefahr der Abhängigkeit der Ehrenamtlichen von den Hauptamtlichen zu achten. Es könnte das „Handlungsmuster des Marionettentheaters“¹³ entstehen. Kooperation braucht also die Voraussetzung, dass in

¹² Vgl. *Clemens Stoppel*, Wider die Ausdünnung und Zerrissenheit. Die Aufgabe des Priesters heute aus der Perspektive der Ausbildung, in: *George Augustin/Johannes Kreidler* (Hrsg.), *Den Himmel offen halten. Priester sein heute*, Freiburg 2003, 23–27.

¹³ *Herbert Haslinger*, *Praktische Theologie* (s. Anm. 3), 319.

beiden Tätigkeitsformen spezifische Qualitäten und Kompetenzen vorhanden sind, die nicht von der jeweils anderen Gruppe ersetzt werden können und gegenseitig auch geschätzt und anerkannt werden. Zeichen der Anerkennung und Wertschätzung sind entscheidend für die Motivation. Hauptamtliche stehen für die Institution, in deren Namen Dank ausgesprochen wird. In der Anerkennungskultur kommt zum Ausdruck, ob Ehrenamtliche als Partner oder Konkurrenten gesehen werden. Daraus wird ersichtlich, dass es für Hauptamtliche sehr wichtig ist, sich ihre Einstellung gegenüber Ehrenamtlichen zu vergegenwärtigen.

Ein mögliches Konfliktfeld zeigt sich in der Problematik der Messbarkeit von ehrenamtlicher Tätigkeit. Für die Aufwertung des Ehrenamtes ist es gut, wenn der wirtschaftliche Nutzen errechnet wird. Aber es ist schwierig, wenn ehrenamtliche Tätigkeit gegenüber Hauptamtlichen aufgerechnet wird. Ein entscheidender Faktor der ehrenamtlichen Tätigkeit ist nämlich die Freiheit vom ökonomischen Leistungsdruck, dem die Hauptamtlichen grundsätzlich unterstellt sind. Ehrenamtliche fragen sich schon, was der Gewinn für sie und für die anderen oder für die Organisation ist, aber nicht, wieviel die Zeit kostet. Trotzdem ist die Erwartung da, dass zum Beispiel in Sitzungen professionell mit den Ehrenamtlichen umgegangen wird, weil man in den verbindlichen Aufgaben im Rahmen eines Ehrenamtes die Zeit nicht einfach vergeuden will.

Wenn „Gemeinde als Raum der Subjektwerdung des Einzelnen“¹⁴ gesehen wird,

ist genau zu bedenken, was dies im Hinblick auf die Ehrenamtlichen bedeutet. Wie können Hauptamtliche diesen Raum sichern? Nach wie vor leben die Gläubigen in der Spannung, Glaubensleben in Eigenverantwortung gestalten zu sollen und gleichzeitig der eigenen Geschichte der Abhängigkeit in der Kirche treu zu bleiben. Im Herzen sind also viele ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter noch priesterzentriert, auch wenn sie von sich sagen, dass sie selbst Subjekt der Seelsorge sind. Hauptamtliche sollen um diese Ambivalenz bei den Ehrenamtlichen wissen. Hier gilt es zu betonen, dass gerade die ehrenamtliche Tätigkeit von Frauen sichtbar gemacht werden muss. Es ist darauf zu achten, dass ehrenamtliche Seelsorgerinnen neben den Angeboten zu Aus- und Weiterbildung auch Information und Zugang zur Arbeitsstruktur erhalten.¹⁵

3. Chancen für Hauptamtliche

Für Hauptamtliche, die regional tätig sind, entstehen neue Aufgaben in der Unterstützung der Identität der kleinen Gemeinde. Es ist wichtig, Ehrenamtliche zu begleiten, sie in ihrer Rolle zu stützen, spirituelle Quellen zu erschließen, Zugang zu Arbeitshilfen zu schaffen. Eine Chance für den persönlichen Gewinn der Ehrenamtlichen ist das Vernetzen untereinander, weil dadurch ein Lernen voneinander möglich wird. Hauptamtliche auf regionaler Ebene können also Projekte initiieren und dann die lokal vorhandenen Kräfte wirken lassen. Im Sinne des Paulus können sie auf Besuch in den Gemeinden sein, diese un-

¹⁴ Klemens Schaupp, *Der Pfarrgemeinderat. Eine qualitative Interview-Analyse zum Thema „Biographie und Institution“*, Innsbruck 1989, 301.

¹⁵ Vgl. Gertrud Casel, *Partizipation – auch in der Kirche. Seelsorgerinnen im Ehrenamt*, in: Sabine Pemsel-Maier (Hrsg.), *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*, Ostfildern 2001, 118–138.

terstützen, auch zu Angeboten, die für „religiöse Virtuosen“ auf regionaler Ebene durchführbar sind, einladen. Sie können die nötige Grundversorgung der Pfarre mit dem „geistlichen Luxusangebot“ verknüpfen. Geistliche Wahlverwandtschaften werden dadurch ermöglicht. Wenn allerdings durch Aktionen seitens der Hauptamtlichen die Identität der jeweiligen Gemeinde gefährdet erscheint, wird der Widerstand wachsen, und die Konkurrenz wird nur Energie kosten.

Qualifizierte Ehrenamtliche stellen eine Herausforderung für die Hauptamtlichen dar. Für sie ist es daher umso wichtiger, auf die ständige berufliche Qualifizierung zu achten, um durch ausreichende Kompetenz Konkurrenz zu vermeiden.

4. Seelsorge der Ehrenamtlichen als Aufmerksamkeit

Im Umfeld von Haupt- und Ehrenamt wird Seelsorge häufig mit den verschiedenen strukturierten Aktivitäten und Diensten in der Gemeinde in Verbindung gebracht. Wenn sich Getaufte und Gefirmte als Subjekte der Seelsorge verstehen, ordnen sie sich aber nicht mehr nur in die vorgegebenen Bahnen und Funktionen einer Pfarre ein. Gläubige finden neue Formen der Begleitung untereinander und der Sorge um die Menschen in ihrem Umfeld. Im Kontext der Ehrenamtlichkeit könnte man Seelsorge verstehen als Zeit der Aufmerksamkeit füreinander, für die Lebens- und Glaubenserfahrungen im Teilen von Schicksalen, Hoffnungen, Sorgen, Nöten und Freuden.¹⁶ Menschen nehmen an der Geschichte der anderen in ihrer Gemeinde teil. Sie lassen sich vom Leben der anderen betreffen, überwinden dabei auch

Sprachlosigkeit, verhelfen anderen zur Sprache über ihr eigenes Leben. Zeit der Aufmerksamkeit füreinander im Blick auf das Lebensumfeld kann befreien, heilen, trösten, aufbauen und ermutigen. Diese Zeit braucht es innerhalb aller ehrenamtlichen Aktivitäten, ansonst werden diese zum Selbstzweck und letztlich inhaltsleer. In dieser Aufmerksamkeit füreinander liegt die diakonische Dimension der Seelsorge von Ehrenamtlichen, die von Hauptamtlichen grundsätzlich auch gefordert wird, in dieser Intensität im Bezug auf die Vielzahl von Gemeinden und Gläubigen aber nicht möglich ist.

Um von Seelsorge im Kontext von Ehrenamt sprechen zu können, braucht es auch die Zeit der Aufmerksamkeit für die Botschaft Jesu, um sich von ihr herausfordern zu lassen. Es kann Aufgabe von Hauptamtlichen sein, immer wieder zu dieser Auseinandersetzung anzuregen, zum einen in der Liturgie in der Deutung des Wortes Gottes, aber auch in anderen Zusammenhängen, zum Beispiel auf regionaler Ebene in Weiterbildungsangeboten, Bibelrunden und spirituellen Angeboten. Lebensdeutung aus der Schrift soll also ermöglicht werden. Als Seelsorge gilt auch, eine Zeit des Atemholens in Anspruch nehmen zu können. Gerade in den von Aktionismus geprägten Gemeinden ist die Sehnsucht groß, Zeit für sich selbst zu haben, um Kraft für den eigenen Alltag zu tanken. Für Hauptamtliche ist daher wichtig, derartige Freiräume anzuregen und anzuerkennen, wenn Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter solche Zeiten für sich in Anspruch nehmen wollen. Es gilt also darauf zu achten, dass Ehrenamtliche nicht nur ihre Aufgabe „erledigen“, sondern in diesem Zusammenhang auch einen Ge-

¹⁶ Vgl. GS 2.

winn haben, indem sie Aufmerksamkeit untereinander erfahren, mit der Botschaft Jesu konfrontiert werden und Zeit und Kraft für sich und ihr Leben gewinnen können.¹⁷

Durch die Ehrenamtlichen wird ein viel größeres Spektrum der unterschiedlichen Lebenswirklichkeit der Menschen von heute in die Seelsorge mit einbezogen. Die Chance besteht also darin, „dass die Pluralität und Dynamik der Lebenswirklichkeiten der Menschen als inhaltliche Pluralität und Dynamik kirchlicher Praxis zur Wirkung kommt“¹⁸. Dies ist für die Relevanz des seelsorglichen Handelns sehr entscheidend. In der garantierten Freiheit, die in der unbezahlten Tätigkeit besteht, ist auch Unabhängigkeit gewährleistet, die einen Freiraum für Kritik und Widerspruch ermöglicht. Dies ist gerade für die

prophetische Dimension der Kirche von großer Bedeutung.

Weiterführende Literatur:

Sebastian Schneider, Für eine Pastoral der Aufmerksamkeit. Der Beitrag des Pastoralseminars für eine subjektfördernde Seelsorge, Würzburg 2000. *Franz Weber/Josef Marketz/ Sebastian Schneider* (Hrsg.), Das Leben entfalten. Ein pastoraler Grundkurs in der Gemeinde, Innsbruck 1999.

Der Autor: *Sebastian Schneider*, 1959, Leiter der Arbeitsstelle Gemeindeentwicklung in Österreich; Gemeindeberater; in der Erzdiözese Salzburg als Abteilungsleiter (Liturgie und Verkündigung) im Seelsorgeamt für verschiedene Projekte zuständig, verheiratet.

¹⁷ Zu einer Pastoral der Aufmerksamkeit vgl.: *Sebastian Schneider*, Für eine Pastoral der Aufmerksamkeit. Der Beitrag des Pastoralseminars für eine subjektfördernde Seelsorge, Würzburg 2000, 266–275.

¹⁸ *Herbert Haslinger*, Praktische Theologie (s. Anm. 3), 318f.

Rainer Kampling

„...Sorgt euch nicht um eure Seelen!“ (Mt 6,25)

Auf dem Weg zur Selbstwerdung – Gemeindewerden in frühchristlicher Zeit

♦ Wenn man fragt, wie es mit der Seelsorge in Zukunft weiter gehen soll, legt sich ein Gang zu den Quellen, eine Befragung der ntl. Berichte über die Entwicklung der urchristlichen Gemeinden nahe. Gerade dort, so meint man, ist Gemeinde im idealen Sinn verwirklicht. Doch dieses Bild von der Urkirche stimmt nicht. R. Kampling, Professor für Biblische Theologie, Schwerpunkt: Neues Testament in Berlin, entwirft dagegen in seinem Beitrag ein lebendiges Bild von den bunt zusammen gesetzten urchristlichen Gemeinden, die ihrerseits um ihre Identität ringen und die zahlreichen Probleme zu lösen versuchen. Dass ihr Bemühen aber ganz besonders von der Freude des Christseins getragen und schließlich auch von Erfolg gekrönt war, kann für unser heutiges Ringen ein Mut machendes Beispiel sein. (Redaktion)

Vorbemerkungen

Fraglos erwarten Christinnen und Christen von der Bibel in ihrer Gesamtheit und vom Neuen Testament im Besonderen Anregungen, Hilfen und Antworten auf ihre eigene Situation heute. Die Ausrichtung an denen, die vor langer Zeit sich aufmachten, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (Mt 6,33), verspricht eine ursprüngliche Erfahrung, wie sie heutigentags nicht mehr möglich scheint. In der Vergegenwärtigung der Vergangenheit soll und kann eine Dynamik zuwachsen, die das jeweilige Jetzt mit seinen Krisen und Verwerfungen bestehen lässt.¹ Wer kennt nicht den Vers, der wie eine Idealnorm über jeder gemeindlichen christlichen Existenz steht: „Sie blieben aber be-

ständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet“ (Apg 2,42).

Ohne jeden Zweifel ist diese Erwartung und Anfrage gerechtfertigt. Das Neue Testament ist die *norma normans* christlichen Glaubens und christlicher Praxis, mithin der christlichen Existenz. Und dass man sich von ihm in schweren Zeiten Trost und Rat erwartet, ist mehr als verständlich. Denn auch darin erweist das Neue Testament seinen bleibenden Wert. Eine religiöse Schrift, die nicht zu trösten und raten vermag, hat den Namen nicht verdient.

Und dennoch gilt es einen Moment innezuhalten. Denn der Rückbezug auf die Schrift geschieht nicht voraussetzungslos, und er birgt, seiner Intention gänzlich ent-

¹ Vgl. Exemplarisch: H. Pompe, Der erste Atem der Kirche. Urchristliche Hausgemeinden – Herausforderung für die Zukunft, Neukirchen-Vluyn 1996; T. Popp, Hier finde ich Freunde. Ein Gemeinde-Modell nach dem Johannesevangelium, Neukirchen-Vluyn 2004.

gegenlaufend, die Tücke der Entmutigung in sich. Die Orientierung am Neuen Testament vollzieht sich als nachheriger oder gleichzeitiger Akt des Fürwahrhaltens und Glaubens. Allemal kann sich die Besinnung auf Gewesenes, Vergangenes und Stattgehabtes dem Menschen jeder Epoche als hilfreich erweisen. Im Eingedenken anderer vermag ihm das, was ihm aufgegeben ist, in neuer Perspektive erscheinen. Dennoch wird sie oder er sich des Trennenden bewusst sein, das zwischen der Vergangenheit und dem Gegenwärtigen steht. Das Alte, der Anfang, sie sind ja nicht durch das Altsein schon als würdig und nützlich erwiesen. Ohne das problematische Kriterium des Fortschritts zu strapazieren, ist es doch augenfällig, dass kaum jemand das Vergangene in seiner Gesamtheit als restituierenswert erachtet. Es mag angehen, dass mancher Verluste mit Wehmut gedacht wird, aber das Tun der Altvordenen als Maßstab eigenen Handelns zu nehmen, würde kaum in einem gesellschaftlichen Diskurs Bestand haben. Christinnen und Christen verhalten sich jedoch genau in diesem Sinne. Sie sprechen Menschen einer lang vergangenen Zeit eine gegenwärtige exemplarische Kompetenz zu, weil sie deren Praxis als maßsetzend glauben.

Denn darum ist es hier zu tun: Es geht bei der Berufung auf den Anfang nicht um eine empirisch begründbare Handlung, sondern um einen Akt des Glaubens, der um die exklusive Bedeutung dieses Anfangs weiß. Schon dem Wort „Urchristentum“ eignet ein besonderer Klang; es erinnert das ganz Anfängliche.² Aber indem

sich dieser Akt vollzieht, geschieht etwas Erstaunliches, nämlich die Überwindung des Trennenden durch das Evangelium. Angesichts des gemeinsamen Glaubens an das Evangelium Jesu Christi werden die Jahrtausende ausgehalten und das Gemeinsame bei ihnen und bei einem selbst gesucht und gefunden.

Damit ereignet sich Gemeinschaft und Begegnung. Sie beide bewahren die Rückfrage an die ersten Christinnen und Christen vor einem naiven Biblizismus. Denn im Innwerden dessen, was verbindet, kann auch das, was zu tun ist, in der Freiheit des Evangeliums, aus der die Vergangenen und die Gegenwärtigen lebten und leben, getan werden. Es kann nie um eine buchstäbliche Nachahmung desselben Tuns gehen, sondern darum, dasselbe Evangelium zum Leben und ins Leben zu bringen. Deswegen hat die Frage nach der Seelsorge im Neuen Testament ihre Berechtigung, obwohl das Neue Testament weder die Dichotomie von Leib und Seele kennt noch einen eigentlichen Begriff für das Gemeinthe.³

Auch aus diesem Grund ist es unerlässlich, auf die Glaubensdimension hinzuweisen; und zwar nicht nur, um die Schwierigkeit zu bedenken, das Kriterium der Maßgeblichkeit in den Diskurs mit den der christlichen Überlieferung Unkundigen einzubringen, sondern auch, um sich nicht von den früh Vorgegangenen ein solches Bild zu machen, dass jegliche eigene Bemühung daneben klein erscheint.

Die Menschen des 1. Jahrhunderts, die an Christus glaubten, waren keine Giganten und Helden des Glaubens. Sie waren

² Sehr informativ zum ganzen Komplex: S. Alkier, *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin* (BHT 83), Tübingen 1993.

³ Daher kann Mt 6,25 auch so übersetzt werden, wie es in der Überschrift geschah; vgl. zum Ganzen: T. Bonhoeffer, *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*, München 1985; ders., *Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33 (1990) 7–21.

Suchende und solche, die sich von Gott finden ließen. Sie waren uns vielleicht ähnlicher, als man manchmal denkt. Wenn man den 1. Korintherbrief liest, wird man rasch gewahr, dass es auch dort Neid, Eitelkeiten und Zwist wegen menschlicher Unzulänglichkeit gab. In anderen Gemeinden sah es nicht ganz anders aus. Und schon der Autor des Hebräerbriefes meinte, seine Mitchristen mahnen zu müssen: „Darum richtet wieder auf die lässigen Hände und die müden Knie“ (Hebr 12,12). Er hat damit wohl einen Topos in die christliche Erbauungssprache eingebracht, der die Jahrhunderte überdauerte. Aber dennoch gilt eben auch, dass es diesen Menschen durch den Glauben an das Evangelium gelang, ein Kontinuum christlichen Lebens zu begründen, das alle umfasst, die an das Evangelium glauben.

Die Rückfrage an die Zeit des Anfangs ergibt nur dann Sinn, wenn sie zu einer gegenwärtigen Praxis ermutigt, die im Wissen um alles Unzureichende doch die Hoffnung nicht lässt. Dann kann man den „Zauber des Anfangs“⁴ wirklich erleben.

Die Wahrnehmung

Die Vorstellung, die urchristlichen Gemeinden seien organisch von einer Kleingruppe zu einer Großkirche gewachsen, ist wohl eher eine Kopfgeburt der Exegese des 19. Jahrhunderts, als dass sie die historische Wirklichkeit trifft.

Die frühe Kirche hat zahlreiche Brüche und Sprünge in ihrer Entwicklung erlebt. Zurückblickend kann man sich fraglos darüber wundern, wie aus einer klei-

nen Schar jüdischer Frauen und Männer eine so große Institution wurde. Der Weg vom Kreuz in Jerusalem zum Thron in Konstantinopel war historisch gesehen völlig unberechenbar, unvorhersehbar und für Generationen von denen, die an Jesus als Christus glaubten, auch unvorstellbar.

Dennoch kann man im Rückblick feststellen, dass jene, die Christen genannt wurden, trotz äußerer Bedrohung durch staatliche Macht und innerer Zerrissenheit – als ein Erbe des Judentums des 2. Tempels hatte das Christentum die Neigung zum Sektierertum erworben – sich in die Welt und ihre Geschichte einfügten, und zwar in einem solchen Maße, dass sie die Zeit neu nach dem Gekreuzigten benannten und die Geschichte prägten. Wie es dazu kam, ist historisch immer noch schwierig zu erklären. Sicher kann man nur darin sein, dass alle monokausalen Erklärungen ausgedient haben, sei es die von der Sklavenreligion marxistischer Denkart oder das Defizitmodell, nach dem das Christentum in genau die Lücke stieß, welche die antiken Religionen wegen angeblich mangelnder Religiosität offen ließen. Es gab vielmehr eine Vielzahl von Gründen, Ereignissen und Personen, die an diesem Prozess beteiligt waren.⁵

Dass aber das Evangelium in diesen Prozessen, Entwicklungen und Zeugnissen bewahrt wurde, darf man theologisch auf das Wirken des Pneumas zurückführen, nicht jedoch auf den zahlenmäßigen „Erfolg“, da dieser Begriff biblischem und damit theologischem Denken völlig fremd ist und in einer Kirche, die an den Gekreuzigten glaubt, keinen Ort hat.

⁴ Vgl. die schönen Meditationen von: H.-J. Klauck, *Vom Zauber des Anfangs. Biblische Besinnungen* (Franziskanische Impulse 3), Werl 1999.

⁵ Vgl. dazu: C. Marksches, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Kirchenhistorische und systematisch-theologische Antworten* (ThLZ.F 13), Leipzig 2004.

Von all diesen Geschehnissen, welche die Kirche und ihr Gesicht grundstürzend verändern sollten, war am Anfang des Werdens christlicher Existenz noch nichts zu ahnen. Hier ging es zunächst darum, eine Praxis zu finden, die dem Evangelium gerecht wurde. Zu dieser Praxis gehörte es desgleichen, Organisationsformen zu erproben, in denen die Praxis des gemeinsamen Glaubens gelebt werden konnte.⁶ Wenn auch die Entscheidung zur Annahme des Evangeliums und zur Taufe ein individueller Akt war, so war doch von vornherein klar, dass dieser in eine Gemeinschaft derer führte, die den gleichen Entschluss für sich bereits getroffen hatten. Hier kam ganz unvermittelt der biblische Gedanke der Gemeinsamkeit vor Gott, in die man sich stellte, zum Ausdruck.

Dabei ist zu bedenken, dass diese Menschen aus traditionellen religiösen Kontexten kamen, sei es dem der paganen Religionen, sei es dem des Judentums. Sie alle hatten je verschiedene religiöse Erfahrungen gemacht, die ihnen jedoch im Vergleich zum Evangelium defizitär erschienen. Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, dass die Annahme des Evangeliums für sie die Alternative des Besseren und Anderen war, was ihnen in dieser Weise in der vorgängigen religiösen Praxis mangelte. Selbst wenn man annehmen darf, dass ein Beitritt zur Gemeinde keinesfalls alle überkommenen Praktiken so-

gleich beendete⁷, so hat Paulus mit seinem Rückblick auf sein Leben vor dem Evangelium durchaus eine allgemeingültige Einschätzung formuliert, nach der das Neue das Gewesene für den Getauften entwertet: „Ja, ich achte es noch alles für Schaden gegen die überschwängliche Erkenntnis Christi Jesu, meines HERRN, um welches willen ich alles habe für Schaden gerechnet, und achte es für Kot, auf dass ich Christum gewinne“ (Phil 3,8).

Die aus den Völkern in der Gemeinde⁸

Die im Neuen Testament aufgenommene Kritik an den „Heiden“ wird man nicht als Schilderung des Tatsächlichen verstehen dürfen. Denn es handelt sich nicht um eine Selbstwahrnehmung, sondern um eine Beurteilung dessen, was man aus eigenen guten Gründen verlassen hatte. Die einmal getroffene Entscheidung wurde je neu legitimiert und bestätigt, indem man sich dessen negativ erinnerte, was man aufgegeben hatte. Das Gewesene mußte negativ sein, damit das Neue das stets Bessere blieb. Einen objektiven Blick auf das andere, dem man einst selbst zugehörte, kann man in den Texten einer kleinen gesellschaftlichen Minderheit kaum erwarten. Bemerkenswerterweise ist die Kritik an heidnischen Praktiken äußerst stereotyp (1 Thess 4,5; 1 Kor 5,1; Röm

⁶ Vgl. M. Ebner, Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen, in: *Diakonia* 31 (2000) 60–66.199–204.

⁷ Vgl. N. Walter, Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, in: *ders.*, *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT 98), hg. v. W. Kraus/F. Wilk, Tübingen 1997, 95–117.

⁸ Vgl. E. Ebel, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, Tübingen (WUNT 2. Reihe 178), Tübingen 2004; M. Ebner, Christentum in griechisch-römischer Umwelt, in: H. Frankemölle (Hg.), *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments. Entdeckungsreise in das Neue Testament*, Freiburg 2000, 84–95; M. Reiser, Hat Paulus Heiden bekehrt?, in: *BZ NF* 39 (1995) 76–91; D. Zeller, Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusbegriffs, Stuttgart 1999.

1,26f). So findet sich kein Hinweis auf die gesellschaftlich tolerierte Praxis der Kindsaussetzung, die zeitweilig wie eine postnatale Geburtenkontrolle betrieben wurde, wohl aber auf sexuelle Zügellosigkeit. Falls die heidnische Gesellschaft wirklich der Beschreibung des Paulus entsprochen hätte: „Verleumder, Gottesverächter, Frevler, hoffärtig, ruhmredig, Schädliche, den Eltern ungehorsam, Unvernünftige, Treulose, Lieblose, unversöhnlich, unbarmherzig“ (Röm 1,31–32), dann wäre es mehr als erstaunlich, dass sie länger als einen Tag überdauert hätte. Diese pauschalen Anwürfe sind nicht auf Empirie beruhende Angaben, sie sind nicht einmal in erster Linie Ausdruck einer Religionspolemik. Sie dienen vorrangig dazu, die Gruppenidentität und Gruppenstabilität zu unterbauen, indem sie den *point of view* zum Interpretament der Außenwelt machen.

Vernehmlich wird das im 1. Petrusbrief „Denn es ist genug, dass wir die vergangene Zeit des Lebens zugebracht haben nach heidnischem Willen, da wir wandelten in Unzucht, Lüsten, Trunkenheit, Fresserei, Sauferei und greulichen Abgöttereien. Das befremdet sie, dass ihr nicht mit ihnen lauft in dasselbe wüste, unordentliche Wesen, und sie lästern.“ (4,3f). Hier wird ein Widerspruch der Erfahrung formuliert. Obwohl sie nun als zur Gemeinde Gehörende sich von den ihnen negativ erscheinenden Praktiken losgesagt hatten, erfuhren sie dafür außerhalb der Gemeinde nicht etwa Anerkennung, sondern Ablehnung und soziale Diskriminierung. Der Abgrenzung folgte als Antwort eine Ausgrenzung. Diese konnte das gesamte Ge-

füge des einzelnen umfassen, denn eine Teilnahme an familiären oder städtischen Feiern war wegen deren religiöser Implikationen und der Verehrung der Gottheiten verunmöglicht. Religiöse Riten und Rituale gehörten zum Alltag des antiken Menschen.⁹ Hinter den Beschreibungen des 1 Petr kann sich schlicht ein Symposium verbergen, das solche Feierlichkeiten begleitete. Der familiäre Raum war besonders Konflikt beladen. Es nimmt nicht wunder, dass Paulus sich mit der Frage auseinandersetzen muss, wie Ehepartner miteinander leben sollen, deren einer Teil nicht das Evangelium angenommen hat (1 Kor 7,12–16).

Die Gemeinde hatte kompensatorisch zu wirken, um über den Verlust der früheren sozialen und familiären Bindungen und den daraus erwachsenen Problemen hinwegzuhelfen. Als sprachliches Indiz für diese Problembewältigung kann die Familienmetaphorik gelten, welche die Gemeindesprache prägte. Den Verlust von realen Brüdern und Schwestern glichen die neuen Brüder und Schwestern aus; die wahre Familie war die *familia dei*.¹⁰

Sofern man in diesem Kontext von Seelsorge sprechen wollte, so könnte man damit zunächst die gegenseitige Stärkung der Identität als Christin oder Christ und die Angebote, die sozialen und familiären Probleme zu überwinden, bezeichnen. Die gemeindliche Praxis in Wort und Tat zielte nicht im geringen Maße darauf ab, Menschen je neu die Einsicht und das Erlebnis zu vermitteln, dass ihr Entschluss richtig, gut und lebenswert war.

⁹ Vgl. W. A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993; E. W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1997.

¹⁰ Vgl. H. Moxnes (Hg.), *Constructing early Christian families. Family as social reality and metaphor*, London 1997.

Die aus Israel in der Gemeinde¹¹

Für Jüdinnen und Juden, die glaubten, dass Jesus von Nazaret als Messias das Heil Gottes für Israel bedeutete, war dieser Gedanke nicht etwas ihrem Glauben Fremdes, sondern entsprach der Hoffnung auf den mitseienden Gott, wie es der Evangelist Lukas so schön formuliert hat: „Er denkt der Barmherzigkeit und hilft seinem Diener Israel wieder auf, wie er geredet hat unsern Vätern, Abraham und seinem Samen ewiglich.“ (Lk 1,54f) Sie mussten sich nicht erst wie die aus den Völkern bekehren „zu Gott von den Abgöttern, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott.“ (1 Thess 1,9).

Selbst in den Gemeinden, in denen ihre Zahl gering war, hatten sie wahrscheinlich aufgrund ihrer Schriftkompetenz eine bedeutende Rolle inne. Sie hatten, insbesondere wenn sie aus der Diaspora kamen, ein funktionierendes Gemeindeleben kennen gelernt, zu dem der Gottesdienst, die Lehre und das Lernen und diakonische Einrichtungen, wie etwa die Armenfürsorge, gehörte.¹² Diese Formen gemeindlichen Lebens wurden modifiziert in die andere, sich auf den Glauben nach Jesus Christus gründende Gruppe transformiert.

Allerdings muss man hier auf ein religionshistorisches Problem verweisen. Es ist mit Sicherheit davon auszugehen, dass diese Jüdinnen und Juden keineswegs da-

ran dachten, sie gehörten einer anderen neuen Religion an. Für sie setzte sich in Jesus Christus die Geschichte Gottes mit Israel fort. Die Bezeichnungen Judentum und Christentum sind nach den Ereignissen definiert worden; in der Zeit des 1. Jhdt. entwickeln sich diese zwei Religionen erst und der Verlauf zieht sich mit Brechungen bis ins 4. Jhdt. hin.

Eine längere Zeit muss eine gleichzeitige Zugehörigkeit zur Synagoge und Gemeinde vielen noch als möglich erschienen sein. Dennoch war diese Situation ein schwieriges Konstrukt. Man muss sich vergegenwärtigen, dass eine relativ verschwindend kleine Gruppe ein Deutungsmonopol auf die Schrift erhob und sie auf und von Jesus Christus her las. Damit fand man sich aber notwendigerweise im Dissens zu den übrigen Gruppen im Judentum. Der theologische Legitimationsdruck war damit sehr stark. Der vermeintliche Antijudaismus im Neuen Testament, den man eher als religiöse Polemik verstehen sollte¹³, erklärt sich aus dieser Situation. Die Erfahrung, dass Jesus als Messias für Israel geglaubt wurde, der Großteil von Israel diesen Glauben aber nicht teilte, während ehemalige Heiden das Evangelium annahmen, war ein zentrales Problem zunächst der messianischen Juden, später dann der ganzen Kirche. Paulus hat diese theologische Fragestellung in Röm 9–11 zu beantworten versucht, und zwar aus der

¹¹ Vgl. C. Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 27), Göttingen 2002; R. Kampling, *Vom Reformjudentum zum Christentum*, in: H. Frankemölle (Hg.) *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments*, Freiburg 2000, 121–131; E. W. Stegemann, *Zwischen Juden und Heiden, aber „mehr“ als Juden und Heiden? Neutestamentliche Anmerkungen zur Identitätsproblematik des frühen Christentums*, in: *Kul* 9 (1994) 53–69.

¹² Vgl. S. Fine, *This holy place. On the sanctity of the synagogue during the Greco-Roman period*, Notre Dame 1997.

¹³ Vgl. R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“, *Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus*, Paderborn 2003.

Schrift heraus. Die Schrift ist das eigentliche Medium der Vergegenwärtigung des neuen Seins in Christus. Durch sie wurde Seelsorge im innergemeindlichen Diskurs praktiziert, da so der Glaube an Christus als in den Worten Gottes verankert erwiesen werden konnte.

Die Schrift zu lesen und mit ihr zu leben ist das Vermächtnis der Jüdinnen und Juden, die das Evangelium annahmen, es reflektierten und weiter trugen. Ohne sie und ohne die Schrift wäre Kirche nicht Kirche Gottes.

Allerdings zahlten diese aus Israel einen hohen Preis: Durch den Glauben an das Evangelium isolierten sie sich weitgehend von ihrem traditionellen jüdischen Kontext, und zwar sowohl in sozialer als auch in religiöser Hinsicht. Auch hier erfolgte ein Prozess von Abgrenzung und Ausgrenzung.

Außen und Innen – Verneinung und Bejahung

Auch wenn es vielleicht wie eine exegetische Gebetsmühle klingt, so bleibt es doch notwendig, immer wieder zu betonen, dass die Situationen der urchristlichen Gemeinden grundverschieden von denen der Gegenwart sind. Sie befanden sich in einem Zustand der Selbstdefinition und Selbstfindung, und zwar in jeglicher

Hinsicht. Sie waren eine verschwindend kleine Minderheit, zwar mit großem Glauben und großer Hoffnung, aber auch mit gewaltigen Problemen. Sie hatten hohe ethische Erwartungen an sich und andere; das Scheitern war ihnen nicht fremd, und sie mussten erfahren, dass der Enthusiasmus leicht erlöschen konnte (Mk 4,15–20). Dieses Insistieren auf den geschichtlichen Kontexten ist deswegen so dringlich, damit nicht etwa historische oder sozialgeschichtliche Gegebenheiten in den Rang verbindlicher Aussagen des Evangeliums aufsteigen.

Nur durch die besondere Situation ist die teilweise radikale Absage an die Außenwelt zu erklären. Sie gehörte zu dem, was man hinter sich gelassen hatte, obwohl man noch darin lebte. Ihr Ende war besiegelt; die Welt der Sünde stand bereits im Zeichen des Untergangs. Eine Änderung ihres Verhaltens wurde nicht erwartet. Daher kann man die Gemeinden auch nicht mit dem Begriff „Kontrastgesellschaft“¹⁴ kennzeichnen, da sie keine gesellschaftliche Veränderung anstrebte.¹⁵ Sie lebten nach ihrem Verständnis nicht in einer Gegenwelt, sondern in einer Ungleichzeitigkeit zur Weltzeit, die ihr Eschaton noch erleben musste. Die Teilnahmslosigkeit und Mitleidlosigkeit des Verfassers der Offb gegenüber der Welt und ihrer Vernichtung ist wahrscheinlich sehr radikal, er sprach

¹⁴ Vgl. ders., Kontrastgesellschaft – Zur Brauchbarkeit eines Begriffs für die neutestamentliche Wissenschaft, in: *Biblische Notizen* 52 (1990) 13–18.

¹⁵ Wenn auch die Intention der frühen Gemeinden nicht auf Veränderung abzielte, so bedeutet das nicht, dass von ihnen keine gesellschaftlichen Impulse ausgingen. Auf lange Sicht trugen sie sehr wohl zu einem Wertewandel bei; wie diffizil allerdings das ganze Problemfeld ist, zeigt sich nicht zuletzt an der Frage der Stellung der Frauen, deren anfängliche emanzipatorische Errungenschaften zurückgedrängt wurden; vgl. L. Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994; S. Bieberstein u.a., *Prophetinnen, Apostelinnen, Diakoninnen. Frauen in den paulinischen Gemeinden* (Werkstatt Bibel 5), Stuttgart 2003; M. Gielen, *Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 6 (2002) 182–191.

auch über innergemeindliche Gegner kaum anders¹⁶, aber seine Schrift ist doch ein Indiz für eine gewisse Grundhaltung, die aus der Separation erfolgte.

Paulus musste sich offensichtlich mit einer Position in Korinth auseinandersetzen, die einen völligen Rückzug der Gemeindemitglieder aus den gesellschaftlichen Kontexten forderte, während er selbst einen eingeschränkten Kontakt befürwortet (1 Kor 5,11–13). Berichte darüber, dass Christen dieser Zeit sich auch für Menschen außerhalb der Gemeinde karitativ eingesetzt hätten, sind nicht überliefert. Freilich hieße das wohl auch viel von einer kleinen Gruppe zu verlangen, die an ihren Sorgen mehr als genug hatte. Paulus gibt treffend in einem Satz Anspruch und Wirklichkeit wieder: „Als wir denn nun Zeit haben, so lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen.“ (Gal 6,10).

„Läßt man die negative Konnotation des Begriffes außer acht, die er in der Religionssoziologie nicht besitzt, wird man die frühchristlichen Gemeinden als typische Vertreter einer Sektenmentalität bestimmen können. Ihre Identität stützte sich auf die Erfahrung eines nur ihnen zunächst einmal nachvollziehbaren Glaubens in bewußter Abgrenzung von denen draußen. Damit ist kein negatives Urteil gefällt, sondern es wird konstatiert, daß für den Selbstfindungsprozess der frühen

Christen eine gewisse Abschottung nach außen zwingend notwendig war, wenn sie sich nicht in den reinen Konflikten mit der Umwelt verlieren wollten.“¹⁷

Diesem Nein zur Welt und ihren Strukturen stand aber ein zweifaches Ja gegenüber. Denn bei aller Negation der Außenwelt waren die frühen Christen von einer erstaunlichen Offenheit gegenüber Menschen, die sich für das Evangelium interessierten. Ihnen galt eine uneingeschränkte Bejahung. Die Christen hatten ganz offensichtlich ein hohes Integrationspotenzial, wenn es darum ging, verschiedensten Menschen ein neues sinnhaftes Leben zu erschließen und zu ermöglichen.

Das frühe Christentum war weder genderspezifisch, noch schichtenspezifisch, noch ethnosppezifisch.¹⁸ Es war für alle offen, die sich dem Evangelium anvertrauten. Das war die Verheißung an die, die kamen, dass nämlich in der Gemeinde tatsächlich ein anderes Leben gelebt werden konnte, das die Grenzen und Einschränkungen, die draußen herrschten, negierte.¹⁹ Das Neue, das durch das Evangelium in die Wirklichkeit getreten war, sollte und konnte in den Gemeinden erfahren werden, und zwar im Hier und Jetzt. Die Praxis sollte ganz der neuen Existenz entsprechen: „Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum.“ (Gal 3,26). Gewiss konnte dieser Prozess nicht ohne Proble-

¹⁶ Vgl. R. Kampling, Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs? Auf der Suche nach der Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannesoffenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001, 121–150.

¹⁷ J. Schreiner/R. Kampling, Der Nächste, der Fremde, der Feind – NT (Die Neue Echter Bibel, Themen: Bd. 3), Würzburg 2000, 100.

¹⁸ Vgl. M. Blum, „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; ...“ (Gal 3,28). Zur sozialen Welt des frühen Christentums, in: A. Hölscher/R. Kampling (Hg.), Glauben in Welt, Berlin 1999, 29–54.

¹⁹ Vgl. G. Theißen, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.

me geschehen, aber die Gemeinden sind daran nicht zerbrochen.²⁰

Das zweite Ja galt der Gemeinde und ihrem Leben selbst. Wenn Seelsorge „Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit“²¹ meint, dann gab es gewiss in den frühen Gemeinden eine aktive Seelsorge. Es ging dabei eben nicht nur um religiöse Belange, sondern um die Wohlfahrt in allen Dingen. Auf Vorbilder aus dem Synagogenverband zurückgreifend, entwickelte man eine erstaunlich funktionierende Struktur der gegenseitigen Hilfeleistung in allen möglichen Not- und Lebenslagen. Die Armenfürsorge, die Krankenbetreuung und die Integration sozial Deklassierter waren zweifelsohne Leistungen, die auch Außenstehenden auffielen. Die geschwisterliche Praxis wurde von allen je nach ihren Fähigkeiten, ihren Charismen, geübt. Die Charismen waren aber keineswegs etwa Grund für eine Hierarchie.

Das Charisma ist nicht selbst erworben, sondern immer Geschenk, das sich der ungeschuldeten Gnade Gottes verdankt.²² Daher kann ein bestimmtes Charisma für einen Gläubigen nicht der Grund sein, sich über andere zu erheben, wie es offensichtlich in Korinth der Fall war. Denn jedes Mitglied der Gemeinde hat, da es die Gnade Gottes erfahren hat, „sein eigenes Charisma von Gott, der eine so, der andere so“ (1 Kor 7,7). Das Charisma ist Teil der christlichen Existenz; es mag je verschieden ausgeprägt sein, aber es darf

nicht zu Abstufungen in der Gemeinde führen, dies widerspräche dem Grundsatz: „Es sind verschiedene Charismen, aber nur ein Geist“ (1 Kor 12,4). Die Funktion dieser Gnadengaben ist es nicht, demjenigen zu nützen, dem sie zuteil werden, sondern der Gemeinde, und zwar zu ihrer Erbauung (1 Kor 14,12.26).

Durch dieses Korrektiv erhalten die Charismen ihre Norm: Sie sind gerechtfertigt und glaubwürdig, wenn sie der Gemeinde als Ganzer von Nutzen sind. Paulus verdeutlicht diesen Aspekt durch das Bild vom Leib Christi (1 Kor 12,14–26)²³. Er wahrt damit die Priorität der Einheit der Gemeinde vor der individuellen religiösen Erfahrung. Das enthusiastische Element wird nicht entwertet, sondern in den Vollzug des Gemeindelebens eingebunden. Wenn man denn so will, könnte man von einer Normalisierung des Außergewöhnlichen sprechen: Es hat seinen Wert, aber nicht weil es außergewöhnlich ist, sondern weil es in den Dienst der Gemeinde tritt. Zweifelsohne gab es bestimmte festumrissene Funktionen in den Gemeinden. So zählt Paulus zu den Charismen (1 Kor 12,28–30) auch Apostel, Propheten und Lehrer, die in der Gemeinde tätig sind und eine gewichtige Aufgabe für die Mitglieder übernommen haben. Es ist durchaus denkbar, dass ihnen aufgrund ihrer Fähigkeiten faktisch leitende Bedeutung zukam und ihr Wort in der Gemeindever-

²⁰ Vgl. M. Ebner, Wenn alle „ein einziger“ sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2–16, in: E. Klinger u.a. (Hg.), *Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen*, Würzburg 2000, 159–183.

²¹ Vgl. S. Knobloch, Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit, in: H. Haslinger u.a. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 35–46.

²² Vgl. M. Tigges, „Aus dem Geist leben“. Die Bedeutung der unterschiedlichen Charismen für den Aufbau der Gemeinde, in: *Lebendiges Zeugnis* 57 (2002) 22–28.

²³ Vgl. dazu: M. Walter, *Gemeinde als Leib Christi: Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „apostolischen Vätern“* (Novum Testamentum et orbis antiquus 49), Freiburg 2001.

sammlung besonderes Gewicht hatte. Aber ihre Autorität war grundsätzlich eine ihnen von der Gemeinde zugestandene. Das Gemeindemodell ist folglich nicht hierarchisch, sondern partnerschaftlich, da jeder mit seinen Fähigkeiten gleichberechtigt an und in der Gemeinde arbeitet. Die Freiheit und auch die Mündigkeit, die Gott in Jesus Christus den Menschen geschenkt hat, mußten auch im Gemeindeleben ihren Ausdruck finden: im gleichberechtigten brüderlichen und schwesterlichen Miteinander. Dieses Verhalten wurde zu einem *status confessionis*: „So jemand spricht: „Ich liebe Gott“, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?“ (1 Joh 4,20).

Es geht mithin immer auch um die theologische Begründung der neuen Existenz. Denn sie ist die Antwort auf das von Gott in seinem Sohn geschenkte Heil. Eine soziologische Beschreibung der urchristlichen Gemeinden wäre dann verfehlt, wenn sie von der identitätsstiftenden Selbstinterpretation absähe. Denn auf diesem theo- und christozentrischen Verständnis baut die kirchliche Praxis auf und findet dort ihre Norm. Das Gemeindeleben ist somit stete Vergenwärtigung des Heils, welche die Hoffnung, insbesondere auf die baldige Parusie des Herrn, stärkt und nicht als vergeblich erscheinen lässt. Die andere Praxis, die durch die Taufe begründet wurde, ist die „in Christus“. Es ist eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15), die denen, die in ihr leben, die Freundlichkeit Gottes erfahrbar macht.

„Freuet euch in dem HERRN allewege! Und abermals sage ich: Freuet euch!“ (Phil 4,4)

Von einem Signum der Kirche

Zu den großen Worten des Neuen Testaments gehört Freude. Das Wort begegnet immer wieder in den Texten und insbesondere auch im Zusammenhang des gemeindlichen Lebens. Es meint mehr als einen Affekt. Es ist vielmehr eine Haltung, die der christlichen Existenz wesensmäßig zu eigen ist, da sie Antwort auf das Evangelium selbst ist. Sie enträt jeglicher Leichtigkeit, sondern ist vielmehr Hilfe in allen Krisen und aller Not.²⁴

Weiterführende Literatur:

Christoph Marksches, Zwischen den Welten wandern: Strukturen des antiken Christentums, 2. Aufl., Frankfurt 2001. Wer immer glaubt, wissenschaftliche Theologie könne kein Lesevergnügen sein, wird hier eines Besseren belehrt.

Bibel und Kirche 56 (2001) Heft 4: Gemeindestrukturen im Neuen Testament. In gewohnt qualitätvoller Weise wird in diesem Heft der gesamte Themenkomplex vorgestellt. Besonders hilfreich ist die Biblische Bücherschau: Biblisch-exegetische Literatur zu „Gemeindestrukturen“.

Bisweilen erscheint es so, als sei gegenwärtig diese Freude beschränkt worden auf bestimmte liturgische Zeiten und Feiern. Dabei wird dann tatsächlich übersehen, dass nach biblischen Zeugnis diese

²⁴ Vgl. R. Kampling, Art.: Freude, in: Lexikon für Theologie und Kirche IV, Freiburg ³1995, 130–131; ders., Freude bei Paulus, in: Trierer Theologische Zeitschrift 101 (1992) 69–79; Die Freude Mariens, in: Ders./A. Lob-Hüdepohl (Hg.), Blick auf das Andere. Stationen theologischer Erfahrung, Berlin 1994, 11–37.

Freude alltäglich war, weil sie den Alltag bestehen half. Es ist die Freude, die dem Menschen zuteil wird, weil sich Gott seiner angenommen hat. Sie hat ihren Grund und Anhalt in Gott, aber auch in der Gemeinde und der Erfahrung des Miteinanders vor Gott. Denn es ist keineswegs eine Freude, die sich nur durch Hoffnung auf Zukünftiges nährt, sondern sie wird im Jetzt gelebt.

Näherhin kann man sagen, dass es für die frühen Christen unvorstellbar war, es könne Kirche ohne dieses Erleben der Freude geben. Für sie war es eine Grunddimension ihrer Wesenheit. Vielleicht erscheint es als eine Zumutung der Schrift, von einer Freude zu sprechen, die letztlich darin besteht, dass man Christ ist. Aber dies war den frühen Christen ganz offensichtlich genug.

Der Autor: Rainer Kampling, geb. 1953, studierte Kath. Theologie, Klassische Philologie und Judaistik in Münster (Dr. theol. 1983, Habilitation 1991) und ist seit 1992 Professor für Biblische Theologie/Neues Testament an der Freien Universität Berlin. Von seinen zahlreichen Publikationen seien genannt: *Im Angesicht Israels: Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel* (SBB 47), Stuttgart 2002; ders. (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“: zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999; ders. (Hg.), *Sara lacht... Eine Erzmutter und ihre Geschichte*, Paderborn 2004, sowie: Zusammen mit J. Schreiner, *Der Nächste, der Fremde, der Feind* (Die Neue Echter Bibel, Themen: Bd. 3), Würzburg 2000. Homepage: www.fu-berlin.de/kaththeo/dozent/kampling.htm

Karl Kardinal Lehmann

Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung

Vierzig Jahre Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“¹

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine vielfache Öffnung über die Römisch-Katholische Kirche hinaus vollzogen. Man kann im Blick auf die verabschiedeten Beschlüsse von drei besonders ausgeprägten Bewegungen dieser Öffnung sprechen: Zuwendung zu den Quellen des christlichen Glaubens, Begegnung mit den nichtkatholischen Christen und Aufnahme des Dialogs mit der „Welt“. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute war der letzte Beschluss dieser Kirchenversammlung. Sie war und ist das umfangreichste Dokument, das je ein Konzil verabschiedet hat. In der Fragestellung und Methode ist sie ungewohnt und neu, sodass die Beratung und Formulierung besonders schwierig war. Die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ hat wohl auch am meisten Kritik von allen Konzilstexten erfahren, schon in der Aula des Konzils und erst recht in der Zeit nach 1965. Nicht wenige haben dieses Dokument, das unter

großem Zeitdruck erarbeitet und verabschiedet wurde, verantwortlich gemacht für die tiefgreifende „Krise“, die das Leben der Kirche in der Folgezeit erschüttert hat.

Allein schon diese unterschiedlichen Wertungen sind Grund genug, um sich nach 40 Jahren diesem Dokument näher zuzuwenden. Im Folgenden soll dies in vier Schritten geschehen:

- I. Das Werden der Pastoralkonstitution
- II. Innere Risse im Grundgefüge von „*Gaudium et spes*“
- III. Die nachkonziliare „Krise“ in der Weltzuwendung
- IV. Neuinterpretation unter veränderten Vorzeichen

Der Text der Konstitution muss dabei im Wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden², wenngleich in den ersten beiden Abschnitten grundlegende Inhalte zur Sprache kommen.

¹ Dieser Beitrag basiert auf dem Festvortrag anlässlich der Thomas-Akademie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz am 25. Januar 2005.

² Maßgebend ist der definitive Text in: AAS 58 (1966), 1025–1115. Das Werden des Textes ist in lateinischer Sprache hervorragend dokumentiert in *F. Gil Hellin* (Hg.), *Concilii Vaticani II Synopsis: Gaudium et spes = Studi sul Concilio Vaticano II*, Band 4, Città del Vaticano 2003 (Schemata, Relationes, Orationes ac Animadversiones Patrum), 1658 pp.; der lateinisch-deutsche Text mit ausführlichem Kommentar: vgl. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Band III, Freiburg i.Br. 1968, 241–592 (vor allem *Ch. Moeller*). Eine revidierte, freilich zunächst private Übersetzung erschien in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. von *P. Hünemann*, Freiburg i. Br. 2004, 592–749 (zahlreiche Register).

I. Das Werden der Pastoral-konstitution

Das Entstehen der Pastoralkonstitution hängt engstens mit der Geschichte des Konzils selbst zusammen³. Dieses Dokument war von der Vorbereitungskommission nicht geplant, obgleich diese 70 so genannte „Schemata“ erarbeitet hatte. Dieser Beschluss war der einzige Entwurf, den Papst Johannes XXIII. ausdrücklich gewünscht hatte⁴. Es ist darum nicht verwunderlich, dass die Arbeit an diesem Text nur langsam in Gang kam. Als am Ende der ersten Sitzungsperiode im Dezember 1962 die 70 Entwürfe auf 17 reduziert wurden, hieß das letzte Vorhaben „über die wirksame Präsenz der Kirche in der Welt“⁵. Darum hatte es lange den Namen „Schema XVII“⁶.

Das Vorhaben gehörte zu den Grundaufgaben des Konzils. Bald zeigte sich eine fundamentale Korrelation zwischen der Meditation der Kirche über ihr eigenes Wesen und ihrer Öffnung auf die Fragen und Nöte der gegenwärtigen Welt hin. So

war schon zu einem frühen Zeitpunkt offenbar geworden, dass die beiden großen Themen „Ecclesia ad intra“ und „Ecclesia ad extra“ – so schon im ersten Programm von Kardinal Suenens – einander wie Brennpunkte einer Ellipse fordern und brauchen⁷.

Das genannte Spannungsverhältnis war nicht ohne Probleme, aber es war typisch für die Situation: Man musste von einer Kirche ausgehen, die sich in den Kämpfen und Schwierigkeiten der Neuzeit durch Verteidigungsstellung und Rückzug einigermaßen unversehrt bewahrt hatte, dafür aber die lebendige Begegnung mit der jeweiligen zeitgenössischen Kultur und den gesellschaftlichen Fragen eher eingebüßt hatte. Der neuzeitliche Katholizismus war eine feste Burg geworden, die im Inneren der Kirche den wahren Glauben und eine organisatorische Schlagkraft bewahrte, dennoch aber von den großen kontroversen Lebensproblemen der Moderne sich eher abgeschnitten empfinden musste⁸. Im Grunde kann man fast alle großen Herausforderungen zwischen Glauben

³ Vgl. außer der in Anm. 1 genannten Literatur bes. G. Alberigo (Hg.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 Bände, Bologna 1995–2001; in deutscher Sprache erschienen bis 2004 drei Bände: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz 1996ff; O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Neuausgabe, Würzburg 2001, 311–350; *Gaudium et spes. Thirty years later = Laity today* 39 (1996), Vatican City 1996; P. Doni u.a., *La costituzione conciliare Gaudium et spes vent'anni dopo*, Roma 1988 (Gregoriana).

⁴ Dazu *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Band III., 245ff.

⁵ Vgl. den Überblick bei F. Gil Hellin (s. Anm. 2), XXXI–XXXIV.

⁶ Überhaupt spiegelt die Bezeichnung dieses Beschlusses ein Stück weit seine innere Geschichte. Kardinal Suenens hatte im Auftrag der am Anfang besonders wichtigen Koordinierungskommission dazu ein Programm mit zentralen Themen vorgelegt: Würde der menschlichen Berufung, Rang der menschlichen Person und ihrer personalen Rechte, Ehe und Familie, Kultur und Fortschritt, soziale und ökonomische Fragen der Völkergemeinschaft, Frieden in der Welt. Als Papst Paul VI. im Herbst 1963 die zweite Sitzungsperiode eröffnete, stellte er die Notwendigkeit eines Brückenschlags von der Kirche zur Welt als besonders dringlich heraus, ohne freilich auf das noch sehr vage Vorhaben auch nur mit einem Wort einzugehen.

⁷ Vgl. *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Band III, 247.

⁸ Vgl. ganz generell F. X. Kaufmann/A. Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn 1996; P. Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn 1998.

und Kultur, Kirche und Gesellschaft in der Neuzeit als elementare Konfliktsituationen zwischen Bewahrung der Identität und Dialogfähigkeit mit der Welt beschreiben, angefangen vom Galilei-Konflikt bis zu den erbitterten Kämpfen um das Heimatrecht der kritischen Methode in der Theologie während der Modernismus-Krise zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

So hatten sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in immer neuen Schüben viele Konflikte angestaut: Verhältnis zur Demokratie, Gewährung von Religionsfreiheit, Antwort auf soziale Fragen, neue philosophische Probleme, Rolle des mündigen Laien, Naturwissenschaften und Theologie, Einschätzung der Technik und Verhältnis zur modernen Zivilisation. Wenn zwischen den verschiedenen Bereichen nicht mehr unmittelbare Feindschaft herrschte, so bestimmten Unwissenheit, Gleichgültigkeit und Misstrauen das Verhältnis. Es war eigentlich ganz unkatholisch, dass ein Dualismus zwischen einer sich sorgsam abschließenden Kirche und einer sich selbst überlassenen Welt die Grundfigur des Verhältnisses bestimmte. Hans Urs von Balthasar hat schon viele Jahre vor dem Konzil von einer „Schleifung der Bastionen“ (Einsiedeln 1952) gesprochen und damit zehn Jahre zuvor genau das Hauptproblem des geplanten Konzilsdokumentes getroffen.

Die Idee, das Ganze der aktuellen Fragen christlicher Orientierung in der Welt von heute in einem großen und neuen Entwurf zusammenzufassen, erwies sich von Anfang an als ein ungewöhnlich gewagtes Unternehmen. Einer fast narzisstischen Binnenorientierung sollte missionarische Öffnung entgegengesetzt werden. Statt autoritärer Verfügung setzte man auf Dialog. An die Stelle des Pochens auf eigene Rechte und Privilegien trat Dienst. So-

ziale Zweckmäßigkeit sollte eingegrenzt werden durch den Vorrang des Personalen. Ein abstrakter Naturbegriff sollte nicht mehr vorherrschend sein, sondern der unbefangene Blick auf die konkrete Wirklichkeit des Menschen und der Geschichte. Besonders heikle Diskussionsthemen waren das Verhältnis der Kirche zum technischen Fortschritt und die Beziehung der christlichen Hoffnung zur fortschreitenden Umgestaltung der Welt. In diesen Themen sammelte sich in einer bestimmten zeitgeschichtlichen Situation die Frage nach der Versöhnung von Christentum und Modernität. Dabei traten die Fragen der Armut in der so genannten Dritten Welt und der Friedenssicherung für die Menschheit in den Vordergrund. Von der Kirche her musste die Beziehung zur zeitgenössischen Kultur und zu den modernen Wissenschaften neu formuliert werden.

Der Vorbereitungsprozess dieses Entwurfs war jedoch aus sehr vielen Gründen ungewöhnlich schwierig. Die Probleme erwuchsen zunächst dem Zweifel, ob denn ein ökumenisches Konzil, das ja in der Tradition der Kirche gewöhnlich nur über dringend aufzugebene Sachverhalte des Glaubens beziehungsweise der Lehre und der Kirchendisziplin entscheidet, sich mit sehr umstrittenen gesellschaftlichen, politisch relevanten und kulturellen Fragen beschäftigen dürfte, und dies notwendigerweise mit lehramtlicher Autorität. Es gab kaum Modelle für ein solches Dokument. Am ehesten kann man den gewandelten Stil der neueren Enzykliken der Päpste Johannes XXIII. „*Pacem in terris*“ (1963) und Paul VI. „*Ecclesiam suam*“ (1964) zum Vergleich heranziehen. Man konnte überhaupt schon die Vorfrage stellen, woher denn das Lehramt die Kriterien aus den Quellen kirchlichen Sprechens nehmen soll, um in kontroversen und

konflikthaltigen Auseinandersetzungen der heutigen Welt bindende Orientierungen zu geben. Zur Lösung solcher Fragen war auch die theologische Wissenschaft nicht gerade ausreichend vorbereitet. Einerseits war eine verhältnismäßig abstrakte und geschichtsenthobene Betrachtung der menschlichen „Natur“ vorherrschend, andererseits verlangte nicht nur die biblische Denkweise mit neuen Ergebnissen Berücksichtigung, sondern auch empirische Daten drängten sich in den Vordergrund. So entstand ein gewisses Ringen um die Integration von dogmatischen Überlegungen und empirischen Erkenntnisweisen. Die moraltheologischen Themen standen gewissermaßen zwischen diesen Spannungen. Auch auf einem anderen Gebiet tat man sich trotz besten Willens schwer: Man redete zwar über zentrale Belange der modernen Welt, aber ziemlich spät zog man wenige ernsthaft kompetente Laien zur Beratung der Entwürfe heran.

Diese Aporien zeigten sich bereits von Anfang an. Die Gemischte Kommission aus den jeweils selbstständigen Kommissionen für die Glaubens- und Sittenlehre und für das Laienapostolat war zunächst mit 60 Mitgliedern viel zu groß. Die meisten und wichtigsten Mitglieder der Theologischen Kommission waren in den ersten Konzilsperioden durch die intensive Arbeit an den Konstitutionen „Lumen gentium“ und „Dei Verbum“ sowie am Ökumenismus-Dekret „Unitatis redintegratio“ so in Anspruch genommen, dass die gleichzeitige Sorge um diese besonders schwierige Aufgabe zurücktrat. Man tut auch den großen Theologen des Konzils kein Unrecht an, wenn man einerseits auf

eine gewisse Ermüdungserscheinung aufmerksam macht und andererseits ein gewisses Misstrauen feststellt, das von Anfang an gegenüber der theologisch etwas weniger tiefen Orientierung jener Mitglieder und auch Verfasser bestand, die wissenschaftlich eher empirisch ausgerichtet waren. Gerade die deutschsprachige Theologie, die mit den französischen Fachleuten in der Erarbeitung der großen dogmatischen Texte federführend war, hatte zwar eine korrektive Funktion im Blick auf die einzelnen Textstufen, war aber viel weniger produktiv beteiligt. Die Front zwischen „Progressiven“ und „Konservativen“ (Integralisten, Kurialen) galt nicht mehr in der bisherigen Konstellation. Die Gruppe der Fortschrittlichen begann sich selbst zu differenzieren. Neue Fronten, die erst in der Zeit nach dem Konzil sich vollends formieren sollten, traten langsam in Erscheinung.⁹

Alle diese Schwierigkeiten konnten nicht verhindern, dass im Ganzen nach vielen Textstufen ein überraschend guter und differenzierter Gesamttext zu Stande kam. Die Überarbeitungen waren jeweils sehr einschneidend. Die verschiedenen Stationen der Erarbeitung des Textes sind mit den Namen Mechelen, Rom, Zürich und Ariccia verbunden. In der Zwischenzeit hieß das Dokument „Schema XIII“, denn die Zahl der Beschlüsse musste nochmals reduziert werden. Im April 1965 tauchte zum ersten Mal der Begriff „Pastoralkonstitution“ auf, der in der wichtigen Anmerkung 1 des Vorwortes erläutert wird. Von der fast unermesslichen Arbeitslast kann man sich ein Bild machen, wenn man allein an die 20.000 Abänderungsanträge denkt, die in der letzten Phase der

⁹ Ein gewisser Gegensatz zwischen der deutschen und der französischen Theologie – allerdings nicht auf der obersten Stufe – wurde sichtbar.

Überarbeitung des Textes bewältigt werden mussten.

Schon damals waren einzelne einflussreiche Konzilsväter erbitterte Gegner gerade dieser Konstitution. Ein Vorspiel der späteren Traditionalisten-Bewegung zeigte sich am Horizont, das man freilich nicht so ernst nahm. Die feierliche Schlussabstimmung ergab am 7. Dezember 1965 – einen Tag vor der feierlichen Schlussitzung des Konzils – 2309 Ja- gegen 75 Nein-Stimmen.¹⁰ Vielleicht kann man als Synthese einige Sätze aus dem IV. Kapitel des ersten Teils anführen: „Zugleich ist sie (die Kirche) der festen Überzeugung, dass sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann“ (Art. 40). Von besonderer Wirkung erwies sich das Prooemium des Beschlusses mit den Titelworten: „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“ (Art. 1).

II. Innere Risse im Grundgefüge von „Gaudium et spes“

Trotz mancher Schwierigkeiten und vieler Hindernisse kam das Vorhaben der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute überraschend gut zum Ziel. Der Text hatte gerade in der allerletzten Phase noch gewonnen. Die Presse und

das Interesse auch einer kirchlich sonst wenig interessierten Öffentlichkeit haben die Aufmerksamkeit sehr auf diesen letzten Text gelenkt.

Von besonderem Gewicht ist zweifellos die Tatsache, dass eine dualistische Frontstellung von Kirche und Welt weitgehend überwunden wird und dass im ersten Hauptteil eine knappe, aber an Aussagen reiche christliche Anthropologie (I. Kapitel) versucht wird. Auch sonst sind zweifellos entscheidende Durchbrüche gelungen, die sich vor allem auf die Wertung der irdischen Dinge in ihrer relativen Eigengesetzlichkeit, auf die Zuordnung der technischen Welt zum Leben des Menschen, auf die Lehre von Ehe und Familie sowie auf Aussagen über Krieg und Frieden beziehen. Einzelne Passagen, zum Beispiel über das Verständnis und die Auseinandersetzung mit dem Atheismus, sind auch heute noch längst nicht abgegolten. Hinzufügen lässt sich noch die Betonung von Kultur und Wissenschaft und ihr Verhältnis zur Kirche. In der Pastoralkonstitution liegen auch die Wurzeln für die bis heute immer wichtiger werdende Verteidigung der Würde und der Rechte des Menschen.

An diesen und vielen anderen Aussagen hat auch die Kirche von heute einen bleibenden Auftrag, der keineswegs erfüllt ist. Man kann sogar mit sehr guten Gründen die These vertreten, dass die wirkliche Aufnahme der Pastoralkonstitution noch gar nicht begonnen hat. Eine weitere Reihe von mehr methodischen Erkenntnissen und Problemen ist durch die Pastoralkonstitution wenn nicht zufriedenstellend gelöst, so doch gleichsam offiziell als Aufgabe markiert worden. Dies gilt zunächst

¹⁰ Das fast 90 Seiten umfassende Dokument enthielt 93 Artikel, ein Vorwort und eine Einführung sowie zwei Hauptteile mit jeweils vier beziehungsweise fünf Abschnitten und ein Schlusswort.

für das Verständnis der „Zeichen der Zeit“ und für Kriterien ihrer Beurteilung. Schon Papst Johannes XXIII. hatte bei der Einberufung des Konzils im Jahre 1961 dieses Stichwort gebraucht und damit zum Ausdruck gebracht, dass für die Kirche nicht eine bestimmte Epoche allein maßgebend ist, sondern dass jede Zeit im Lichte des Evangeliums nach den Spuren des Geistes Gottes erforscht werden muss. Allein schon solche Formulierungen zeigen, dass die vieldeutigen „Zeichen der Zeit“ nur durch das Einüben in die Unterscheidung der Geister für Glauben und Kirche fruchtbar gemacht werden können. Eine weitere wichtige Weichenstellung ist die Tatsache, dass die Pastoralkonstitution methodisch „von unten“ ansetzt und damit Erfahrungen ins Spiel bringt, die sich nicht nur auf die empirisch wahrnehmbare Realität beschränken. Damit war die freilich vom Konzil nicht zu lösende Aufgabe gestellt, sozialwissenschaftliche Erkenntnisweisen mit normativen Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens zu vermitteln. Selbst wenn dieses Vorhaben nicht genügend geglückt ist, so wird doch damit ein nicht ausreichend eingelöstes Erfordernis festgehalten. Schließlich ist bis heute die Frage einer umfassenden Integration eines erneuerten Naturrechtsdenkens und biblischer Denkformen wenig ernsthaft weiterverfolgt worden, ganz abgesehen von der Vermittlung mit empirisch gewonnenen wissenschaftlichen Einsichten.

Diese grundsätzliche Bewertung der Pastoralkonstitution muss auch dann aufrechterhalten werden, wenn man ihre Grenzen aufzeigt. Sie sind schon durch den Prozess ihrer Entstehung offenkundig. Die Arbeit litt an der Überlastung vieler

Kommissionsmitglieder durch andere Aufgaben; die Vorbereitung war darum weder zeitlich noch sachlich kontinuierlich; man darf auch nicht vergessen, dass kaum Vorarbeiten verfügbar waren; sprachliche Probleme bei der notwendigen Übersetzung in das Latein erschwerten die Beratungen auf allen Ebenen; es gab keine anregenden und vergleichbaren Muster aus der bisherigen lehramtlichen Praxis. Es war nicht leicht, die Zustimmung der Bischöfe zu gewinnen für eine ausführliche Erörterung zahlreicher zeitgebundener und geschichtlich-gesellschaftlich bedingter, wandelbarer Probleme¹¹. Schließlich überschritt der Umfang des Dokumentes vermutlich die Grenze, die einem Gremium von zweieinhalbtausend Bischöfen arbeitstechnisch möglich ist. Von einer gewissen Müdigkeit und Überlastung vieler und gerade wichtiger Theologen war schon die Rede. Diese objektiven und strukturellen Mängel haben sich selbstverständlich mannigfach im Dokument niedergeschlagen. Man möchte gerne jenen an der Erarbeitung wesentlich beteiligten Bischöfen (beispielsweise M. G. McGrath) Recht geben, die glaubten, ein weiteres Jahr der Beratung wäre im Blick auf eine Ausreifung des Textes, zur Ausfeilung einzelner Formulierungen und zur Verstärkung der Kohärenz des Ganzen notwendig gewesen.

Der Zeitdruck machte sich auch in der nicht ausreichend gelungenen Verbindung mit den anderen Konzilsdokumenten bemerkbar. Vermutlich ist gerade dadurch der notwendige Gesamtkontext der Pastoralkonstitution zu wenig erschlossen worden. So fällt auf, dass die Dimension von Gebet und Gottesdienst und damit auch der Anschluss an die wichtige Liturgiekon-

¹¹ Vgl. dazu K. Rahner, Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 613–636.

stitution fast ganz ausfällt. (Es findet sich nur ein Hinweis auf „Sacrosanctum Concilium“.) Die Verklammerung mit der benachbarten und eng zusammengehörigen Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ ist bei näherem Zusehen außerordentlich schwach. Die Zahl der 20 Zitate in der Pastoralkonstitution (davon allein die Hälfte im IV. Kapitel des ersten Hauptteils) darf darüber nicht hinwegtäuschen, denn – schon quantitativ gesehen – enthält die um mehr als die Hälfte kürzere Verlautbarung über die Missionstätigkeit der Kirche 50 Zeugnisse aus der Kirchenkonstitution. Viel gravierender ist jedoch der Umstand, dass zwei theologisch hochbedeutsame Dokumente des Konzils überhaupt nicht erwähnt werden, nämlich die Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ und das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“. Wären die Einsichten dieser Beschlüsse freilich nicht nur dem Buchstaben, sondern dem Geist nach zum Tragen gekommen, so wären die Voraussetzungen für die Sendung der Kirche in die Welt deutlicher geworden und damit auch die Anforderungen an jede christliche Weltverantwortung: Nur eine von ihrer Mitte her erneuerte und gestärkte Kirche kann eine intensivere Sendung in die Welt hinein wagen.¹²

Natürlich hätte die Integration mit den genannten Texten allein das Sachproblem einer Öffnung der Kirche auf die moderne Welt hin nicht schlechthin lösen können. Dafür sind noch ganz andere Anstrengungen notwendig. Gerade an diesen Bemühungen setzte aber schon vor Kon-

zilsende innerhalb der im Konzil zuständigen Fachleute harte Kritik ein. Es ist nicht zufällig, dass diese sich vornehmlich auf die Stellungnahme zum technischen Fortschritt und überhaupt zur modernen Zivilisation richtet. Man hat eine zu harmlose Identifizierung von technischem Fortschritt und „christlichem Fortschritt“ entdecken wollen. Der Prozess der Umgestaltung der Welt durch den Menschen und die Erwartung des Reiches Gottes werden eng miteinander verbunden. An diesem empfindlichen Punkt musste die Öffnung zur Welt hin eine Bewährungsprobe bestehen.

Ich bin der Meinung, dass man hier die Pastoralkonstitution gerechter beurteilen muss, als es gelegentlich geschieht. Sie weist doch mehr auf die Brüchigkeit der menschlichen Existenz, die Zweideutigkeit des „Fortschritts“ und die Macht der Sünde hin, als vielleicht von früheren Entwürfen her manchem Konzilstheologen in Erinnerung ist. Es gibt durchaus genügend Sperren gegen eine Interpretation im Sinne eines optimistischen Fortschrittsglaubens. Dennoch kann man nicht leugnen, dass eine bestimmte Euphorie des Aufbruchs, die spurenweise auch in den Eröffnungsreden der Päpste zu den jeweiligen Sitzungsperioden zum Ausdruck kommt, und auch Reste einer manchmal etwas naiv wirkenden Fortschrittsgläubigkeit viele Aussagen prägen. Dies war einerseits ein Zeichen neuer Hoffnung, die nicht heute desavouiert werden darf, aber es war irgendwie auch ein Tribut an den Geist der Zeit, wie man aus dem größeren

¹² Vom Modell „Offenbarung und Geschichte“, wie es die Offenbarungskonstitution darbietet, hätten sich manche Aussagen über die Einheit von Welt- und Heilsgeschichte in „Gaudium et spes“ differenzieren lassen. Die von Anfang an historisch zwar verständliche, aber sachlich fragwürdige Bestimmung einer Kirche „nach innen“ und einer Kirche „nach außen“ hätte durch eine stärkere Verzahnung gerade mit der Kirchenkonstitution positiv überwunden werden können.

Abstand von 40 Jahren deutlicher sehen kann.

Andererseits kann man nicht bezweifeln, dass durch die französischen Hauptverfasser des Textes im Zusammenhang einer wohl zu wenig reflektierten Begeisterung für Teilhard de Chardin eine theologische Komponente zur Deutung des technischen Fortschritts hinzukam und sich eng damit verbunden hat: Der fortschreitende Humanisierungsprozess der Welt entspricht der geschichtlich sich entfaltenden Idee des kosmischen Christus. So wurden bei den Aussagen über das Verhältnis von Wohl und Heil, Fortschritt und ewigem Leben, Geschichte und Ewigkeit, Immanenz und Transzendenz die konvergierenden und identifizierenden Aussagen vorherrschend, während die Momente der Differenz eher zurücktraten. Es gelang offensichtlich nicht recht, gleichzeitig mit aller Deutlichkeit auch die Schattenseiten des Fortschritts und die bleibende Zweideutigkeit mancher Entwicklungen beim Namen zu nennen. Dieser Zug ist von der Intention der Pastoralkonstitution her verständlich, denn man wollte die Ressentiments gegen die technische Zivilisation abbauen. Es fehlte jedoch offensichtlich die Kraft, dieses Ja zur Welt so zur Sprache zu bringen, dass man auch unbefangen und nüchtern die Ambivalenz sowie den Rückschritt im Fortschritt festhielt.

In diesem Sinne hat sich der Zeitdruck, unter dem die Ausarbeitung stand, nachteilig bemerkbar gemacht. Eine tiefere Reflexion auf die eigene Kraft der christlichen Erlösung und des Christusgeheimnisses hätte vor einer etwas voreiligen Versöhnung zwischen Christentum und Moderne bewahren und eine gelegentlich durchschimmernde Verklärung des Tech-

nischen verhindern können. Es ist übrigens – was hier zu weit führen würde – aufschlussreich, dass gerade die Beobachter der nicht-katholischen Kirchen vor solchen Gefahren klar warnten¹³. Eine differenzierte Theologie des Kreuzes sucht man vergeblich.

III. Die nachkonziliare „Krise“ in der Weltzuwendung

Diese Risse im Gefüge der Pastoralkonstitution kann man nicht leugnen. Aber man sollte sie auch nicht negativ überbewerten. Alles kommt darauf an, in diesen Problemen Anzeigen für die weitere Arbeit im Sinne ihrer Lösung zu erblicken. Es wäre fatal, wollte man aus den später wahrgenommenen Mängeln der Pastoralkonstitution die Intention des Vorhabens selbst in Frage stellen. Eine solche Sicht schließt nicht aus, sondern fordert geradezu auf, den Rezeptionsprozess von „*Gaudium et spes*“ kritisch zu verfolgen. Man kann heute die Texte von 1965 nicht mehr naiv lesen, sondern muss sie durch die Wirkungsgeschichte hindurch in ihrer komplexen ursprünglichen Intention und Struktur zu verstehen suchen.

Dabei muss zuerst die „Dynamik“ angesprochen werden, die man oft in das Konzil und seine Dokumente hineingelesen hat. Das ganze Konzil wird von den einen als eine progressive Befreiung von den Mächten des „Traditionalismus“ verstanden und kommt über das Ökumenismuskonkordat und die Erklärungen über die Religionsfreiheit und die nichtchristlichen Religionen erst zu seiner vollen Entfaltung. Die außerordentliche Aussage des Konzils, die ja aus dem Rahmen konziliarer Verlautbarungen und lehramtlichen Spre-

¹³ Vgl. zum Beispiel E. Schlink, *Nach dem Konzil*, München 1966, 135–164.

chens herausfällt, erscheint als das wahre Ziel dieser Kirchenversammlung. Andere dynamische Faktoren (Öffnung, „Aggiornamento“, Dialog) und bestimmte Zielsetzungen des Konzils (keine Verurteilungen, pastorale Absicht), die zunächst selbstverständlich richtig sind, gelten als flankierende Perspektiven einer solchen Deutung des Textes. Es ist dann auch verständlich, dass die Aussagen der Pastoralkonstitution selbst – in ihrer Mehrschichtigkeit, ihren Absicherungen und Vorbehalten – als „Buchstabe“ wenig gelesen und studiert werden; sie erscheinen eher als Richtungsanzeiger im Sinne der beharrlichen Fortsetzung des nun einmal eingeschlagenen Weges. So hat man zwei Dinge unterlassen, die künftig mehr die Rezeption bestimmen müssen, nämlich einmal die Rückbindung an die zentralen Dokumente des Konzils zu erkennen und „*Gaudium et spes*“ mit allen Nebentönen und Vorbehalten, die zu der Pastoralkonstitution gehören, zu lesen.

Aber eine sicher einseitige Aufnahme der Pastoralkonstitution – nicht ohne Zusammenhang mit deren eigenen Schattenseiten – kann noch nicht das begründen, was man später die „Krise der Weltzuwendung“ genannt hat. Ein Text allein schafft solche Veränderungen nicht von sich aus. Jetzt erst zeigt sich, was in der Kirche alles angestaut war. In der modernen Welt haben sich Fermente der Kultur und des gesellschaftlichen Lebens entwickelt, die nun wie ein Wirbelwind durch die geöffneten Türen der Kirche eingedrungen sind. Diese hatte sich so auf Verteidigung und Abwehr eingestellt, dass sie praktisch unfähig war, diese Öffnung zur Welt hin mit der notwendigen Unterscheidung der Geister durchzuführen. Das Getto forderte seinen Preis, indem nämlich in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt

wenig echte Widerstandskräfte lebendig waren. So resultierte aus der notwendigen Öffnung nicht selten eine ungewollte Anpassung.

Vieles war in der Kirche angesammelt, wie zum Beispiel die Probleme der Arbeiterbewegung, des Kolonialismus, der historischen und biblischen Kritik, des Modernismus, des Marxismus, der Religionskritik, neuerer philosophischer Fragen. Nicht selten wurden die damit entstandenen Konflikte auf dem Weg der Verwaltung und der Disziplinierung „erledigt“, ohne dass man sich mit offenem Visier den Sachfragen stellte. Diese wurden eher verdrängt, schwelten aber im Inneren der Kirche weiter. Man hat diesen oft verborgenen Gärungsprozess und die Explosivität dieser ungelösten Fragen wahrscheinlich unterschätzt, weil man viel zu sehr auf die monolithische Geschlossenheit des Katholizismus, seine äußeren Erfolge in der Defensive und die formale Autorität des Amtes vertraute. Als aber nun die Schleusen hochgezogen worden sind, flutete das Wasser mächtig herein. Das Eis war geschmolzen, doch das kam eher dem Einbruch eines überstürzten Tauwetters gleich. Zeitgeschichtler haben immer wieder darauf hingewiesen, dass viele spätere Bewegungen der sechziger und siebziger Jahre sich schon in den fünfziger Jahren angekündigt haben (spontane Gruppenbildung, ökumenische Begegnung, philosophische Problemstellungen, liturgische Reformen, Vorrang des Individuums und der Autonomie, Betonung existenzieller Haltungen gegenüber abstrakten Normen und Institutionen usw.). In diesen Ereignissen war auch in der Tat – wenn auch nie in reiner Form – zuviel Wahres und Notwendiges, als dass man ihnen nicht offen begegnete und sich damit mutig auseinandersetzten musste. Jetzt, als man den Dialog

mit der Welt begann, zeigte sie ihre ganze Faszination und fesselte manchen, der bisher kein reales Verhältnis zu ihr gewinnen konnte. Nur so ist es verständlich, dass über Nacht hartgesottene Integralisten plötzlich modern und eng erzogene Konservative fortschrittlich geworden sind.

Man muss freilich nach den Gründen fragen. Eine wesentliche Ursache für die schwierige Rezeption ist vor allem der außerordentlich einschneidende Umbruch des Jahres 1968. Die Studentenrevolte in Paris erwies sich als ein Faktum von weltweiter Bedeutung, das mit einigen zeitlichen Verschiebungen in Tokio, Rom, Frankfurt und auch in Warschau auftrat. Hier kam etwas zum Vorschein, was wenige Jahre zuvor noch nicht so deutlich zu spüren war. Es ging dabei vor allem um Kritik an jeglicher Institution, an allem, was sich den Menschen auferlegt beziehungsweise aufzwingen will, ohne dass sie einen Einfluss darauf nehmen können. Aber es ist nicht nur Kritik und Zerstörung, sondern hinter diesen Formen der Ablehnung und der Verweigerung, in dieser etablierten Welt mitzuspielen, steht ein weitgefächertes Bündel von Bedürfnissen: Aussteigen aus jeglicher Sklaverei, dafür Gewinn uneingeschränkter Freiheit, Befreiung von der Last der Geschichte und der Autorität, dafür Suche nach unverkürzter Identität; Vernichtung alter Herrschaftsstrukturen, dafür Existenz in einem Prozess wachsender Emanzipation; Auseinandersetzung mit den Interessen der Großmächte (Stichwort: Vietnam, Biafra, Ende des Prager Frühlings). Die „Welt“ war plötzlich sehr anders geworden. Sie hatte nicht mehr den Glanz beinahe unaufhalt-

samen technischen Fortschritts und immer mehr wachsender Freiheit, sondern sie wurde als ein Ensemble zu verändernder Verhältnisse empfunden, deren Wahrheit und Gerechtigkeit man nun leidenschaftlich in militantem Protest bestreitet.

Im Grunde ist dieser kulturelle Umbruch trotz aller Rede von einer „Tendenzwende“ – wenigstens in der Öffentlichkeit unseres Lebens – noch mächtig. Die Kirche selbst musste sehr bald weniger von außen, sondern von innen her erfahren, dass mit ihr nicht anders verfahren würde als mit den übrigen etablierten Institutionen. Hatte man in „*Gaudium et spes*“ noch den Eindruck, hier würde eine fast zeitenthobene und von den letzten Stürmen kaum bedrohte Kirche sich helfend zur Welt hin öffnen, so gab es nun inmitten der Kirche einen ganz unerwarteten Widerhall des großen kulturellen Umbruchs. Es ist wohl nicht zufällig, dass genau in dieser Zeit von jenen Theologen, die an hervorragender Stelle das Konzil mitgestaltet haben, das Wort „Krise“ geradezu zum Buchtitel gemacht wird.¹⁴ H. de Lubac beklagt¹⁵, dass die Konstitution „*Gaudium et spes*“ eben keine generelle Öffnung zur Welt hin empfehle, wie manche annehmen. „Doch erleben wir jetzt nicht, dass ganz im Gegenteil aufgrund einer massiven Täuschung diese ‚Öffnung‘ zum Vergessen des Heiles, zur Entfremdung vom Evangelium, zur Verwerfung des Kreuzes Christi führt, zu einem Weg in den Säkularismus, zu einem Sich-gehen-Lassen in Glaube und Sitten, kurz zu einer Auflösung ins Weltliche, einer Abdankung, ja einem Identitätsverlust, das heißt zum Verrat unserer Pflicht der Welt gegenüber?“¹⁶

¹⁴ Vgl. H. de Lubac, *L'Eglise dans la crise actuelle*, Paris 1969, deutsch: *Krise zum Heil*, Berlin 1970; Y. Congar, *Au milieu des orages*, Paris 1969.

¹⁵ Ebd., 29 der deutschen Ausgabe.

¹⁶ Ebd. 29. – Vgl. zur Analyse K. Lehmann, *Neuer Mut zum Kirchesein*, Freiburg i.Br. 1982 u.ö.

Die weitere Entwicklung ist bekannt. Durch eine vielfach lähmende Polarisierung verliert die Kirche in vielen Ländern ihre Kraft zur Weltverantwortung.¹⁷ Da sie in dieser entscheidenden Zeit gesellschaftlicher und kultureller Veränderungen außerordentlich intensiv mit der Reform von Strukturen und Ämtern in ihrem eigenen Bereich beschäftigt ist, verliert sie nochmals Chancen ihres Weltauftrags. Wenigstens dürfte dies für Mitteleuropa gelten. Dass jedes Pauschalurteil hier schwierig ist, zeigt die ganz andersartige Entwicklung in den Ländern Lateinamerikas, wo man sich aufgrund der Anstöße durch das Konzil und besonders im Anschluss an „*Gaudium et spes*“ an eine eigenständige Umsetzung dieser Impulse im Kontext dieses Subkontinents machte. (vgl. Medellín 1968) Vielleicht ist die Umwandlung der lateinamerikanischen Kirchen das nachhaltigste Ereignis, das von „*Gaudium et spes*“ seinen Ausgang genommen hat. Der Konflikt wurde weltweit im Jahre 1968 noch durch die Enzyklika „*Humanae vitae*“ verschärft: Gerade dieses delicate Problem der Gestaltung von Ehe und Familie hatte die Pastoralkonstitution dem Papst und einer von ihm einberufenen Kommission zur Klärung überlassen.

Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, die Metamorphosen des Weltverständnisses in der Theologie dieser Zeit zu beschreiben. Diese Wandlungen haben viele Etappen, die zwar selten – was auch wiederum bezeichnend ist – mit der von „*Gaudium et spes*“ aufgeworfenen Problematik direkt in Zusammenhang stehen, aber letztlich ohne den konziliaren Auf-

bruch nicht verständlich sind. Wenn man wenigstens schlagwortartig diese Veränderungen ansprechen darf, so lassen sich folgende Kennzeichnungen skizzieren: Die konziliare Aussage von der relativen Eigenständigkeit¹⁸ der weltlichen Sachbereiche wird in einer theologischen Deutung der Säkularisierung radikalisiert. Durch die oft totale Freigabe der „weltlichen Welt“ entsteht ein meist gleichgültiges Nebeneinander von Kirche und Welt. Mit dieser Tendenz verbindet sich oft eine emphatische Hervorhebung des Zukunftsaspektes der Geschichte. „Welt“ wird nämlich immer mehr zu einer ausschließlich geschichtlich verfassten Größe, die durch den „Hominisierungsprozess, das aktive Handeln des Menschen und die Befreiung von den Mächten der bisherigen Geschichte gekennzeichnet wird. Von da aus war es kein sehr weiter Schritt, die säkularisierte Welt als menschliche Geschichte unter den Programmen der Emanzipation oder gar der Revolution zu betrachten. Die Beziehungslosigkeit zwischen Glauben und Welt, die sich durch eine weitgehende Freigabe der Welt ergab, wich einer anderen Konstellation. Im Lichte der eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition (zum Beispiel Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung) erscheint die „Welt“ einmal in ihrer Vorläufigkeit, was ihre Umgestaltung erleichtert, und andererseits in ihrer Distanz zu dem, was sein soll. Die Verheißungen der Offenbarung sind also unter den konkreten geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart kritisch befreiende Imperative, die den Widerspruch zur bestehenden Welt verdeutlichen. Wirklich-

¹⁷ Vgl. dazu auch die Erklärung der Kommission 8 „Pastorale Grundfragen“ des ZdK „Mehr Weltverantwortung in der christlichen Gemeinde“ vom 1. Oktober 1981, in: Berichte und Dokumente 48,3–22 (vgl. ebd., mein Referat: 23–28).

¹⁸ Vgl. dazu A. Losinger, „*Iusta autonomia*“. Studien zu einem Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils = Abhandlungen zur Sozialethik 28, Paderborn 1989.

keit wird nun nicht mehr betrachtend und vorstellend verstanden, sondern kann nur in aktiver Weltverwandlung realisiert werden. Darum ist die christliche Eschatologie produktiv, schöpferisch und in aktiver Erwartung. Die Zukunft ist das wahre Konstitutiv der Geschichte.

So wurde die „politische Theologie“ eines neuen Stils geboren. Diese selbst hat wiederum immer neue Akzentuierungen erfahren, die im Rahmen dieses Versuchs nicht besprochen werden können. Zwei Stichworte müssen genügen. Einmal wird die ganz zukunftsorientierte politische Theologie korrigiert durch die Figur der „Erinnerung“, welche sich auf solche Überlieferungen stützt, die bisher unterdrückt wurden und das Unabgeholte, Gefährliche und Herausfordernde bisher nicht erfüllter Hoffnungen wachrufen. So wird versucht, die drohende Gefahr einer nur abstrakt zukünftigen Welt durch die Dimensionen der Herkunft und der Geschichte nach hinten zu ergänzen. Der andere Gesichtspunkt besteht in einer Radikalisierung der apokalyptischen Dimension des christlichen Glaubens. Apokalyptik bringt Zeit- und Handlungsdruck in die Nachfolge Jesu Christi und steht quer zu einem evolutiv gestimmten Denken, das letztlich erwartungslos ist und zur Passivität verführt. Mit Hilfe einer Erneuerung dieser Nachfolge zwischen Mystik und Politik kann die bürgerliche Religion verwandelt werden in ihre ursprüngliche Gestalt. Dies gelingt jedoch nicht zuerst in den etablierten Großkirchen, sondern vielleicht in den erneuerten Orden oder in modernen Basisgemeinden.

Damit sind wir bei den Fragen des gegenwärtigen Weltverständnisses. Es ist durchaus konsequent, wenn dieses in an-

derer Richtung wiederum Korrekturen verlangt. Das Weltverständnis, wie es eben besprochen wurde und auch in der Pastoralkonstitution anklingt, hat kaum Platz gelassen für die Schöpfung außerhalb des Menschen und für den Kosmos im Ganzen. Welt war wesentlich Geschichte. Jetzt verlangt die verdrängte und manipulierte Natur ihr Recht. Der Weltbegriff auch von „Gaudium et spes“ und der nachkonziliaren Theologie erwies sich als ziemlich unfähig, die Wirklichkeit der Welt als Kreatürlichkeit zu begreifen. So ist der Zugang zur ökologischen Thematik zunächst schwierig. Weil auch hier ein gewaltiges Defizit entstanden ist, gibt es wenig Impulse im Blick auf die Herausforderungen der Ökologie. Die Bewahrung der nicht-menschlichen Schöpfung und der Lebensbedingungen des Menschen hatte im System und in den Wandlungen dieser Weltauffassungen kaum einen Platz¹⁹.

Das Panorama der Wandlungen zeigt nach hinten wiederum die von der Pastoralkonstitution nicht mehr bewältigten Aufgaben. Es war wohl auch nicht in ihrem Pflichtenkreis, die erwähnten Dimensionen des Weltbegriffs aufzuarbeiten und einzeln zu entfalten. Aber sie selbst hat in der Tat nur einige Perspektiven hervorgehoben und so indirekt und unbeabsichtigt einseitige Tendenzen begünstigt, die dann immer wieder nach einer sukzessiven Korrektur riefen. Die Theologie selbst hat freilich nur knappe Programmentwürfe zu einem umfassenden Weltbegriff geliefert, die meist nur von kurzzeitigen Trends bestimmt waren und sich relativ diskontinuierlich ablösten. Eine umfassende Bestimmung des Weltbegriffs und erst recht der Kirche-Welt-Beziehung blieb auf der Strecke.

¹⁹ Vgl. K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i.Br. 1993, 137–169.

IV. Neuinterpretation unter veränderten Vorzeichen

Am Ende sollen wenigstens thesenhaft einige Perspektiven aufgezeigt werden, die aufgrund der inzwischen eingetretenen Wandlungen notwendig sind bei der künftigen Rezeption der Pastoralkonstitution. Es ist dabei unvermeidlich, dass man einerseits in einem erneuten Anlauf die Intention dieses Dokumentes und den Text selbst unter den gegenwärtigen Bedingungen interpretiert, und dass man andererseits im Sinne eines Korrektivs jene Dimensionen zur Geltung bringt, die bisher zu kurz kamen.

1. Die in „Gaudium et spes“ zur Sprache gebrachten Intentionen und ihre Schwierigkeiten im verabschiedeten Text müssen positiv aufgenommen und als Problemanzeigen einer theologischen Arbeit begriffen werden, die heute nicht minder wichtig ist als vor 40 Jahren. Darum ist jede blasierte Kritik und jedes gleichgültige Übergehen der Pastoralkonstitution ebenso zu vermeiden wie ein Fixieren des Konzilstextes.
2. Die künftige Rezeption muss gerade die Schichten und Dimensionen des Konzilstextes hervorheben, die bis jetzt sich als querliegend zum zeitgenössischen Bewusstsein erwiesen haben und darum weitgehend verdrängt worden sind. Im Blick auf die Rezeption muss eine Wiederbeschäftigung mit der Pastoralkonstitution diesen Text gegen den Strich bürsten, das heißt gerade die widerborstigen und bisher nicht integrierten Gesichtspunkte zur Geltung bringen.

3. Unter diesen Voraussetzungen fängt die wahre Rezeption dieses Dokumentes erst an. Viele Impulse sind unausgeschöpft. Es ist ein offenes Dokument, das vom Konzil bewusst in einer vorläufigen und unabgeschlossenen Form angenommen worden ist. Um der Dringlichkeit der vielen Probleme willen hat man manche Unausgeglichheiten in Kauf genommen. So verpflichtet das Aufzeigen der Fragen und Nöte auch die heutige und künftige Kirche. Das Ethos des Textes ist in diesem Sinne wichtiger als seine Lösungen. So fordert „Gaudium et spes“ selbst einen neuen Anfang.

So weit zum Weg der künftigen Rezeption, die aus der Geschichte der bisherigen Deutung lernen muss. Darin ging es vor allem um formale Gesichtspunkte im Umgang mit diesem Dokument.

In mehr inhaltlicher Hinsicht sollen abschließend ebenfalls einige Thesen formuliert werden:

4. Das Verständnis der „Welt“ muss viel mehr als bisher mit der spannungsvollen Realität von Geschichte und Gesellschaft, aber auch von Mensch und Natur rechnen. Die Annahme der Welt in ihrer „Weltlichkeit“ hebt ihre heilsgeschichtliche Verfasstheit nicht auf. Es gibt keine theologisch neutrale Welt. Sie ist immer schon entweder auf den größeren Gott hin geöffnet, auch wenn sie es nicht weiß, oder sie hat sich ihm verweigert. Damit ist der Entscheidungscharakter von Welt und Geschichte neu zur Geltung zu bringen. Ethisch hängen damit der Begriff der Verantwortung²⁰ und theo-

²⁰ Vgl. dazu K. Lehmann, „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden“, in: D. Böhler/J. P. Brune (Hg.), Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, Würzburg 2004, 161–184 (Lit.).

logisch der Gerichtsgedanke²¹ eng zusammen. Für die weltlichen Strukturen bedeutet dieser erweiterte Ansatz, dass sie viel mehr in ihrer ambivalenten, gleichsam „gemischten“ Qualität wahrgenommen werden: zwischen gut und böse, zwischen immanent und transzendent, zwischen schädlich und nützlich. Schließlich muss das Widerständige aller Strukturen bedacht werden, das sich einer bleibenden Veränderung zum Guten hin widersetzt.²²

5. Diese Hinweise zeigen schon von ihrer profanen Erfahrung her, dass die Bedeutung des Kreuzes Jesu Christi bei der Erfüllung des christlichen Weltauftrags einen zentralen und unaufgebbaren Platz einnimmt: die Vergeblichkeit, die Mühsal und auch das Scheitern der Umgestaltung der Welt. Gerade darum darf sich jedoch der Christ, der eine Hoffnung gegen alle Hoffnung lebt, nicht entmutigen lassen. Die wahre, uneigennützig und im Lichte des Evangeliums einzig erfolgreiche Weltveränderung geschieht in der Passion der Liebe. Je enger die Kirche und der Christ sich an die Mitte des christlichen Glaubens anschließen, um so gewagter kann ihr Mut zur Umgestaltung der Welt wer-

den. Nur wenn die Sünde der Welt in uns und um uns herum ernstgenommen wird, erlahmt nicht die Kraft geduldiger Veränderung.

6. Kirche und Welt lassen sich nicht adäquat voneinander unterscheiden. Sie sind umschlossen von der Schöpfung und von der Geschichte des Heils oder des Unheils. Man kann sie nicht reinlich scheiden. Der Geist Gottes weht auch außerhalb der Kirche – in der Welt. Und die Kirche selbst ist bis zum Ende der Tage, wie besonders Matthäus lehrt, immer auch ein Stück Welt. Die Welt bleibt für den Christen unaufhebbar dialektisch beides, nämlich Ort der Sendung und des Kampfes, der Hoffnung und des Todes, der Liebe und der Verwundung. Sie ist stets Heimat und Fremde zugleich. Deshalb gibt es kein Ja des Glaubens zur Welt, das in dieser aufgehen könnte. Wer die Welt nicht absolut setzt oder sie gar vergötzt, kann sie tiefer bejahen.

Schließlich hat schon ein Christ des 2. Jahrhunderts dies alles treffend und gültig bis heute so zur Sprache gebracht: „An einen solchen erhabenen Platz hat Gott selbst die Christen versetzt, den zu verlassen ihnen nicht zusteht.“²³

²¹ Dazu immer noch *M. Reiser*, Die Gerichtspredigt Jesu = Neutestamentliche Abhandlungen NF 23, Münster 1990 (auch engl. Ausgabe „Jesus and Judgement“, Minneapolis 1997).

²² Hier muss eine tiefere Reflexion einsetzen über diese Widerständigkeit der Welt und ihren Versuchscharakter. Vgl. immer noch *J. B. Metz*, Konkupiszenz, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band I, München 1962, 843–851. Zur Fortentwicklung *E. Schockenhoff*, Konkupiszenz, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 4. Auflage, Band VI, Freiburg i.Br. 1997, 271–274 (Lit.).

²³ Der Brief an Diognet, 6. Kapitel, deutsche Übersetzung von *B. Lorenz*, Einsiedeln 1982, 22.

Markus Lehner

Sterben in Würde. Die Begleitung Sterbender durch Seelsorger und Ärzte

Wenn es ans Sterben geht, holt man den Arzt und den Pfarrer! – Dieser Impuls ist tief im kulturellen Gedächtnis europäischer Gesellschaften verankert und war bis ins 20. Jahrhundert hinein eine unmittelbar einleuchtende Plausibilität, die nicht weiter hinterfragt zu werden brauchte. Wird dies auch für das 3. Jahrtausend gelten?

Das Umfeld, in dem Menschen sterben, hat sich bereits im Laufe des 20. Jahrhunderts dramatisch verändert, wie etwa Vergleichszahlen aus den USA deutlich machen: Noch 1920 betrug das durchschnittliche Lebensalter 49 Jahre, 50% der Verstorbenen waren jünger als 20 Jahre, 80% verstarben zu Hause. 70 Jahre später, im Jahr 1990, wurden die Menschen im Schnitt 80 Jahre alt, nur 2% der Verstorbenen waren jünger als 20 Jahre, und 80% starben in einer Institution.¹ Eine deutsche Studie zeigt, dass 50% der Menschen in Krankenhäusern und 21% in Alten- und Pflegeheimen sterben.² Bei Alleinlebenden, Verwitweten, Ledigen, Geschiedenen liegt dieser Wert beträchtlich höher, wobei der Trend von den Krankenhäusern hin zu Alten- und Pflegeheimen geht. In der Tendenz trifft diese Entwicklung auch für Österreich zu.

Die Tatsache, dass Sterben immer seltener zu Hause, im alltäglichen Lebenszusammenhang stattfindet, sondern in einem institutionellen Rahmen, wurde in der wissenschaftlichen Diskussion lange Zeit mit einer Verdrängung des Todes aus dem öffentlichen Bewusstsein in Zusammenhang gebracht. Die Frage nach Ursache und Wirkung blieb dabei in der Schwebe. War die Tatsache, dass Menschen nun vorwiegend in Krankenhäusern und Alten- beziehungsweise Pflegeheimen starben, die Ursache dafür, dass man sich öffentlich kaum mehr mit dem Thema beschäftigte, nach dem Motto: Aus den Augen – aus dem Sinn? Oder war es die moderne Lebenskultur mit ihrem Leistungs- und Jugendlichkeitswahn, die dem Tod nicht mehr ins Auge schauen wollte und die Sterbenden deshalb in Anstalten kasernierte?

Seit den 1980er Jahren ist eine neue Entwicklung zu bemerken. Zunehmend machte sich Unzufriedenheit darüber breit, wie man in Institutionen des Gesundheitswesens mit dem Sterben von Menschen umgeht; wie es in diesem Umfeld tendenziell als ‚Systemversagen‘ an den Rand gedrängt und in Hinterzimmer abgeschoben wird. In der Hospizbewegung,

¹ Vgl. Stein Husebö/Bettina Sandgathe-Husebö, Der sterbende, alte Patient. Der Alltag alter, schwerkranker Patienten, in: Andreas Heller/Katharina Heimerl/Stein Husebö (Hg.), Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun. Wie alte Menschen würdig sterben können, Freiburg i. Br. 1999, 161–173.

² Vgl. Andreas Heller/Katharina Heimerl/Stein Husebö (Hg.), Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun (s. Anm. 1), 23.

aus Sicht von Andreas Heller „eine der bemerkenswertesten Bürgerbewegungen der 80er und 90er Jahre im deutschsprachigen Raum“, engagierten sich Menschen in zahlreichen Initiativen dafür, ein würdiges, menschliches Sterben in unserer Gesellschaft zu ermöglichen. Die Hospizbewegung hat es sich zum Programm gemacht, „schwerkranken und sterbenden Menschen und ihren Angehörigen ... bei den letzten Schritten ihres Weges beizustehen“. Der Blick richtete sich dabei zunächst auf die institutionelle Ebene: Hospiz-Einrichtungen sollten ein geeignetes Umfeld für die letzte Lebensphase bieten.

Parallel dazu ist in vielen europäischen Ländern eine Diskussion über Sterbehilfe in Gang gekommen. Argumentiert wird mit dem Recht auf eine autonome Entscheidung über das eigene Leben und sein Ende. Unter bestimmten Bedingungen soll es möglich sein, aktiv den Todes-eintritt von sterbenden oder schwer kranken Menschen herbeizuführen. In den Niederlanden trat im April 2002 das erste europäische Euthanasiegesetz unter dem offiziellen Titel „Gesetz über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung“ in Kraft. Belgien folgte Ende September 2002 mit einem noch weiter reichenden Euthanasiegesetz, in weiteren europäischen Ländern gibt es mehr oder weniger starke Initiativen in dieser Richtung.

Wo bleiben Arzt und Pfarrer in dieser dynamischen Entwicklung? Wie sehen diese beiden klassischen Professionen den Wandel gesellschaftlicher Einstellungen zum Sterben? Wie definieren sie selbst ihre Rolle im geänderten Umfeld? Eine in den Jahren 2003/04 in Oberösterreich durchgeführte empirische Studie setzte sich zum Ziel, diesbezüglich nähere Aufschlüsse zu bekommen.³ Im Mai 2003 wurde eine Vollbefragung unter den katholischen Seelsorgern und Seelsorgerinnen sowie unter den Allgemeinmedizinerinnen in Oberösterreich durchgeführt. Auf Seiten der Ärzte wurden 690 Fragebögen ausgesandt, mit einem Rücklauf von 154 Fragebögen konnte eine Beteiligung von 22,3% erreicht werden. Auf Seiten der Seelsorger wurden an 507 Adressen Fragebögen ausgesandt, der Rücklauf belief sich mit 140 Fragebögen auf 27,6%. Überdurchschnittlich hoch war die Beteiligung bei jüngeren Medizinerinnen aus dem ländlichen Raum und bei Seelsorgern aus dem städtischen Raum. Beide Berufsgruppen sind übrigens nach wie vor männliche Domänen: Neun von zehn Allgemeinmedizinerinnen sind Männer, und dass auf Seiten der Seelsorger im Rücklauf der Frauenanteil mit 15% etwas höher liegt, ist im Wesentlichen auf die hohe Beteiligung von Krankenhaus- und Altenheimseelsorgerinnen zurückzuführen.⁶

³ Ebd., 9.

⁴ *Hospiz Österreich*, Die letzten Schritte des Weges. Ansichten, Einsichten, Aussichten. Hospiz- und Palliativbetreuung in Österreich, Wien 2003, 4.

⁵ Vgl. Franz Gruber/Ansgar Kreutzer/Markus Lehner/Tanja Muckenhuber, Sterben in Würde. Eine empirische Studie über die Begleitung Sterbender durch Seelsorger und Ärzte (ICW-Forschungsberichte, Nr. 3), Linz 2004. Die Studie wurde am 16. Juni 2004 an der KTU-Linz präsentiert.

⁶ Auf Basis dieses Geschlechterverhältnisses und im Interesse der Lesbarkeit werden in diesem Beitrag nur die männlichen Formen verwendet.

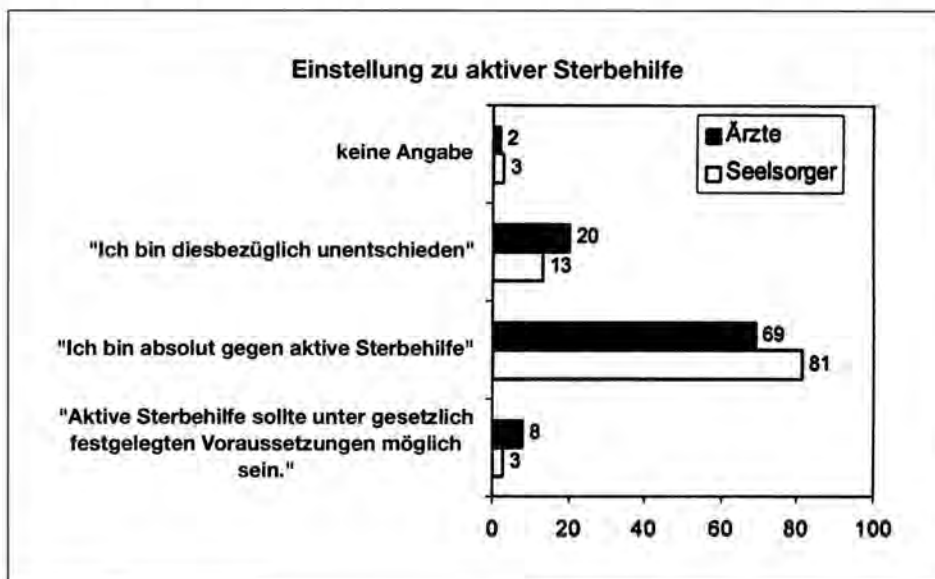
Sterben als gesellschaftliches Thema

Die Diskussion über den Umgang mit Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft ist von Ambivalenz geprägt. Sehen die einen die Verdrängung des Todes aus dem persönlichen und gesellschaftlichen Leben als Signum unserer Zeit, so diagnostizieren andere mit Blick auf Kunst und Medien, dass die Thematik des Sterbens aktuell wieder verstärkt in der Öffentlichkeit diskutiert wird, ja eine gewisse Faszination auslöst.

Diese Ambivalenz spiegelt sich auch in der vorliegenden Untersuchung wider. Zwei Drittel der Ärzte und vier von fünf Seelsorgern sind der Ansicht, der Gedanke an das eigene Sterben sei von den Menschen immer mehr verdrängt worden. Eine ähnliche Mehrheit sieht andererseits eine aktuelle Tendenz, das Thema Sterben wieder verstärkt in der Öffentlichkeit zu diskutieren, und sie fordert dies auch ein:

„Sterben ist ein Teil des Lebens. Man sollte sich mit dem Thema öffentlich auseinander setzen“, sagen 97% der Seelsorger und 93% der Ärzte.

Dabei riskiert man natürlich, dass diese öffentliche Auseinandersetzung von den gesellschaftlich vorherrschenden Mentalitäten geprägt ist. „Für den Idealtypus des modernen säkularisierten Menschen sind das Leben und sein Körper Instrumente für seine Zwecke und nicht mehr Eigentum Gottes oder einer weltlichen Herrschaftsinstanz, sondern persönliches Eigentum“, stellt Klaus Feldmann im Blick auf Tod und Sterben fest.⁷ Wer sich als Herr über sein eigenes Leben versteht, will auch Herr über sein Sterben sein. Wenn im Leben Selbstverwirklichung und Autonomie hohe Priorität haben, dann liegt es nahe, auch Form und Zeitpunkt des Sterbens selbst zu gestalten und zu steuern. Diese Einstellung bildet den Humusboden für die aktuelle Diskussion um aktive Sterbehilfe.



⁷ Klaus Feldmann, *Sterben und Tod*, Opladen 1997, 97.

Wie stehen die befragten Berufsgruppen zu dieser Diskussion? Dass Seelsorger eine überwiegend ablehnende Haltung zur aktiven Sterbehilfe einnehmen würden, war angesichts der klaren kirchlichen Position in dieser Frage zu erwarten. Überraschend war hier eher, dass 13% der Seelsorger einräumten, diesbezüglich keine klare Position zu haben, und einige sogar aktive Sterbehilfe befürworteten. Dass jedoch auch sieben von zehn Allgemeinmediziner absolut gegen aktive Sterbehilfe sind (im Vergleich dazu acht von zehn Seelsorgern), zeigt doch eine überraschende Übereinstimmung in dieser Frage zwischen beiden Professionen. Nur 8% der Ärzte befürworten aktive Sterbehilfe unter gesetzlich festgelegten Voraussetzungen. Auch wenn sich daraus nicht unmittelbar der Schluss ziehen lässt, dass alle prinzipiellen Gegner einer aktiven Sterbehilfe unter den Ärzten ihre Mitwirkung bei Vorliegen einer entsprechenden gesetzlichen Grundlage verweigern würden, so sind auf Basis dieser Daten doch Zweifel berechtigt, wie weit ein entsprechendes Angebot von Seiten der Ärzteschaft flächendeckend gewährleistet werden könnte, ohne viele Mediziner in große persönliche Gewissenskonflikte zu stürzen.

Der Faktor Religion

Spielt es im Prozess der Sterbebegleitung eine Rolle, welchen Sinn jemand Leben und Tod beimisst? Jedenfalls stellen Sterbenskranke und ihre Angehörigen in dieser Situation derartige Fragen. 58% der Seelsorger erleben immer bzw. häufig (36% selten), dass sie von Sterbenden oder ihren Angehörigen mit Fragen nach dem Sinn des Lebens konfrontiert werden. Dies entspricht durchaus der traditionellen Rollenzuschreibung. Doch eine klare Rol-

lenaufteilung zwischen ärztlich-medizinischer Versorgung und seelsorglicher Begleitung erweist sich als Klischee. Immerhin 34% der Ärzte erleben ebenfalls immer beziehungsweise häufig, dass derartige Fragen an sie gerichtet werden.

Dass Fragen der Sinndeutung keineswegs einseitig als Kompetenz der Seelsorger gesehen werden, entspricht auch durchaus dem ärztlichen Selbstverständnis. Fast Dreiviertel der Ärzte (72%) erachten es als eine ihrer vorrangigen Aufgaben, für ihre Patienten Gesprächspartner zu Fragen über Leiden, Sterben und Tod zu sein. Auch andere Betreuungsmaßnahmen, die über den engen Rahmen medizinischer Versorgung hinausreichen, sehen Ärzte als vorrangige Aufgaben: die Angehörigen betreuen und begleiten (87%), Trost und Ermunterung spenden (79%), emotionale Zuwendung geben (73%). Offensichtlich schlägt sich in diesen Umfrageergebnissen ein ganzheitliches Verständnis der Betreuung Sterbender in der Ärzteschaft nieder.

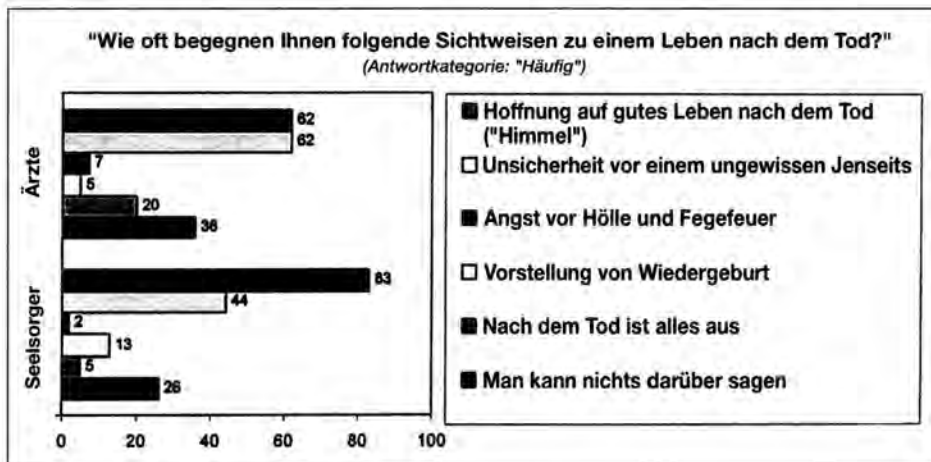
Die Seelsorger selbst sehen erwartungsgemäß zu 94% das seelsorgliche Gespräch als ihre Kernkompetenz. Knapp dahinter reihen sich mit 93% die Begleitung der Angehörigen, mit 91% das Spenden von Trost und Ermunterung, mit 74% die psychische Betreuung der Sterbenden und mit 69% die emotionale Zuwendung ein.

Die Fremdeinschätzung der Aufgaben der anderen Profession differiert erheblich von diesen Selbsteinschätzungen. Nur 23% der Seelsorger können sich vorstellen, dass es eine wichtige Aufgabe der Ärzte sein könnte, Gesprächspartner für Fragen über Leiden, Sterben und Tod zu sein. Auch andere Werte liegen weit unter jenen der Selbsteinschätzung der Ärzte, etwa emotionale Zuwendung (34%), Trost und Er-

munterung (52%), Angehörige betreuen und begleiten (41%). Seelsorger neigen offenbar stark dazu, die Ärzte auf medizinische Kompetenzen festzulegen, und alles, was in Richtung seelsorglicher Vollzüge geht, als eigene Kompetenz zu reservieren.

Einig sind sich beide Berufsgruppen darin, dass religiöse Überzeugungen auch heute noch ein Tröstungspotenzial haben. Immerhin 93% der Seelsorger und 86% der Ärzte erleben immer beziehungsweise häufig, dass ein fester Glaube Sterbenden hilft, ihre Situation zu bewältigen.

figer dagegen ist eine diffuse Jenseitsvorstellung, die zwar ein Weiterexistieren nach dem Tod annimmt, diesem aber mit Unsicherheit begegnet. 44% der Seelsorger treffen eine solche Ansicht häufig an. Eine gewisse, wenn auch keine ausschlaggebende Rolle spielen Vorstellungen von Wiedergeburt (13%). Einer dezidiert atheistischen Position, für die nach dem Tod alles aus ist, begegnen sie selten (5%). Die eher agnostisch zu nennende Antwort, „Man kann nichts darüber sagen“ trifft immerhin ein Viertel der befragten Seelsorger häufig an.



Doch wie sieht dieser Glaube näher aus, welchen Vorstellungen begegnen sie? Seelsorger begegnen am häufigsten Ansichten, die der traditionell-christlichen Aussage vom „Himmel“ entsprechen oder verwandten Vorstellungen eines guten Lebens nach dem Tod (83%). Deren ebenfalls in der traditionellen christlichen Eschatologie verankertes negatives Gegenbild, die Angst vor Hölle und Fegefeuer, scheint kaum mehr eine Rolle in den Glaubensvorstellungen der Menschen zu spielen. 54% der Seelsorger treffen diese Vorstellung selten, 31% sogar nie an. Häu-

Die Ergebnisse bei den Ärzten zeigen grundsätzlich eine ähnliche Tendenz an, relativieren einige Häufigkeitsverteilungen aber doch deutlich. Vor allem die positive Eschatologie ist nach Erfahrung der Ärzte nicht so deutlich vertreten, wie dies bei den Seelsorgern der Fall ist. Der „Hoffnung auf ein gutes Leben nach dem Tod (Himmel)“ und der „Unsicherheit vor einem ungewissen Jenseits“ begegnen Ärzte gleich häufig. Deutlich stärker ist die atheistische Position vertreten, die von 20% der Ärzte häufig angetroffen wird. Häufiger ist hier auch die agnostische Position:

Immerhin mehr als einem Drittel der Ärzte (36%) begegnet häufig die Aussage, man könne nichts über ein Leben nach dem Tod sagen.

Diese Unterschiede zwischen den Berufsgruppen hängen vermutlich mit den unterschiedlichen Kontaktstrukturen zu Sterbenden und ihren Angehörigen zusammen. Während die Ärzte prinzipiell unabhängig von Glaubensentscheidungen die Betreuung Sterbender übernehmen, ist die Kontaktaufnahme Schwerkranker und ihrer Angehörigen mit Seelsorgern durch den Glaubenshintergrund geprägt.

Wer sich als Gesprächspartner über letzte Dinge versteht, muss auch selbst Position beziehen. Mit offener Antwortmöglichkeit wurden die Befragten eingeladen, ihre persönlichen Hoffnungen auf ein Leben nach dem Tod zu beschreiben. Bei den Seelsorgern stehen eschatologische Topoi im Vordergrund, die weitgehend repräsentativ für den theologischen und spirituellen Diskurs sind. Dabei werden sozusagen „entmythologisierte“ und existenziell formulierte Beschreibungen christlicher Jenseitshoffnung („Vollendung“, „Heil“, „Ziel“, „Treffen mit Gott“) der traditionellen theologischen, auch biblischen oder liturgischen, Semantik („Auferstehung“, „ewiges Leben“) vorgezogen. Nicht genannt werden die negativen Gehalte christlicher Eschatologie („Endgericht“, „Hölle“, „Fegefeuer“).

Dieser Befund deckt sich mit aktuellen Untersuchungen der Religionssoziologie. So hat Michael N. Ebertz in einer Studie über homiletische Literatur festgestellt, dass mit dem Wechsel vom 19. ins 20. Jahrhundert ein Wandel der Eschatolo-

gie als christlicher „Lehre von den letzten Dingen“ stattfand. Entgegen dem alten eschatologischen Code, wo Himmel (Fegefeuer) oder Hölle als zweifacher Ausgang des Endgerichts noch mehr oder weniger gleich wahrscheinliche Alternativen bildeten, werden die Inhalte einer negativen Eschatologie nun mehr und mehr zurückgedrängt. Der „Himmel“ tritt als entscheidende, fast einzige eschatologische Aussicht in den Vordergrund.⁸ Dem entspricht eine Neuakzentuierung des Gottesbildes. An die Stelle der Gerechtigkeit Gottes tritt die einseitige Betonung seiner Barmherzigkeit. Der gerechte, auch strafende Gott wird zum ‚lieben Gott‘: „Der ‚liebe Gott‘ ist zur Leitformel, zur Basisorientierung in der eschatologischen Verkündigung geworden und regiert dementsprechend das neue homiletische Auslegungs- und Anweisungsschema.“⁹

Bei den Ärzten sticht zunächst ins Auge, wie vielfältig die Antworten auf die offene Frage nach den Hoffnungen auf ein „Leben nach dem Tod“ ausfallen. Neben Antworten, die eher den Vorstellungen christlicher Eschatologie entsprechen (Auferstehung, Erlösung, Kontakt zu Gott) finden sich Nennungen, die einer wenig konkreten, aber doch vorhandenen Jenseitshoffnung zuzuordnen sind (Weiterleben der Seele, Übergang in einen anderen Zustand), Vorstellungen, die eine Nähe zu fernöstlichen oder buddhistischen Glaubensinhalten aufweisen (Wiedergeburt, Unendlichkeit, Nirvana) und eine recht diesseitsbezogene Hoffnung, die auf ein Weiterleben in der Erinnerung vertraut. Ebenso werden typisch agnostische Formulierungen wie: „alles ist möglich“ oder „nicht beschreibbar“ gewählt.

⁸ Vgl. Michael N. Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.

⁹ Ebd., 343.

Betreuung im Netzwerk

Stärker noch als der Bevölkerungsdurchschnitt befürworten es Ärzte (mit 95%) und Seelsorger (mit 94%), dass Menschen ein Sterben zu Hause ermöglicht werden soll. Dazu braucht es jedoch ein dichtes Netzwerk, das neben den Allgemeinmedizinerinnen und Seelsorgern auch die Angehörigen, ehrenamtliche Besuchsdienste sowie professionelle mobile Pflege- und Betreuungsdienste umfasst, bei dem zumindest phasenweise auch Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime sowie Hospizdienste ins Spiel kommen.

Die meisten Allgemeinmediziner und Seelsorger sind mit einiger Regelmäßigkeit in ihrem Berufsalltag mit der Betreuung und Begleitung von Sterbenden konfrontiert. Vier Fünftel der Ärzte und zwei Fünftel der Seelsorger geben an, mehr als zehn Sterbende pro Jahr zu betreuen. Die Mehrzahl erlebt diese Tätigkeit dennoch nicht als Teil der Arbeitsroutine. Menschen vor dem Sterben zu sehen, löst emotionale Betroffenheit aus. Insbesondere die Ärzte fühlen sich durch die Betreuung Sterbender psychisch belastet. Es fällt ihnen schwer, ehrlich zu sagen, wenn medizinisch nichts mehr zu machen ist. Trotz dieser Belastungen erleben 81% der Ärzte und 89% der Seelsorger gerade diese Tätigkeit als eine Bereicherung.

Dabei erfahren die beiden Berufsgruppen einander als Ergänzung, und sie betonen mehrheitlich die Wichtigkeit einer guten Zusammenarbeit. In der Realität stellen allerdings 71% der Seelsorger und 49% der Ärzte diesbezüglich Defizite fest. In diesen unterschiedlichen Zahlen kommt eine prinzipielle Differenz der jeweiligen Rollen zum Ausdruck. Während die Ärzte mehr oder weniger selbstverständlich aufgrund ihrer medizinischen

Kompetenz eine Rolle im Prozess haben, sind die Seelsorger darauf angewiesen, dass ihnen diese von Sterbenden und Angehörigen zugewiesen wird. Auch 84% der Ärzte würden im konkreten Fall die Zusammenarbeit mit einem Seelsorger vom ausdrücklichen Wunsch des Sterbenden abhängig machen. Relativ selbstverständlich sind die Seelsorger erst beim Begräbnis gefragt. Seelsorgliche Rituale mit Sterbenden, vor allem die Beichte, sind dagegen auch in katholischen Gebieten zum Minderheitenprogramm geworden. So geben nur 28% der Seelsorger an, bei mehr als der Hälfte der Begräbnisse mit den Sterbenden zuvor das Sakrament der Krankensalbung gefeiert zu haben, bei der Beichte sinkt dieser Wert auf 4%.

Was beide Berufsgruppen eint, ist die Erkenntnis, unzureichend für die Begleitung und Betreuung Sterbender ausgebildet zu sein. Nur 12% der Ärzte und 14% der Seelsorger sind mit ihrer diesbezüglichen Ausbildung zufrieden. Die Fortbildungsbereitschaft ist vor allem bei den Ärzten groß, sie stehen aber auch kritischer als die Seelsorger dem bestehenden Fortbildungsangebot gegenüber.

Das Betreuungsnetzwerk rund um schwerkranke Menschen nehmen Seelsorger durchaus anders wahr als Ärzte. Dass die Hauskrankenpflege häufig in die Betreuung Sterbender eingebunden ist, sehen 81% der Ärzte, aber nur 54% der Seelsorger, bei den mobilen Altenpflegediensten liegen die Werte bei 70% für die Ärzte und nur bei 44% für die Seelsorger. Dies lässt darauf schließen, dass Seelsorger den Alltag der Betreuungs- und Pflegearbeit nicht in demselben Maß mitbekommen wie die Ärzte. Dagegen weisen Seelsorger den ehrenamtlichen Besuchsdiensten eine doppelt so bedeutende Rolle zu wie die Ärzte. Ein Viertel der Seelsorger

sieht sie häufig am Bett Sterbender, von den Ärzten ist dies nur jeder Achte. Diese unterschiedliche Wahrnehmung dürfte darauf zurückzuführen sein, dass in vielen Pfarren ehrenamtliche Krankenbesuchsdienste bestehen. Auch die Rolle von Hospizstationen und mobilen Hospizdiensten wird von Seelsorgern im Vergleich zu den Ärzten überdimensional stark wahrgenommen. Nur etwa einer von zehn Ärzten sieht sie häufig eingebunden, dagegen drei von zehn Seelsorgern.

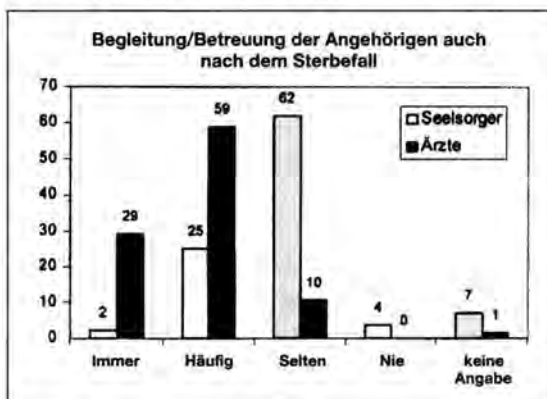
Erhebliche Unterschiede gibt es auch in der Beurteilung der Rolle der Angehörigen. Die Ärzte betonen um vieles stärker deren Bedeutung und trauen ihnen auch wichtige Aufgaben zu. Die Seelsorger sind in dieser Beziehung äußerst skeptisch, was bei den Möglichkeiten pflegerischer Betreuung wohl auf mangelnden Einblick zurückzuführen ist. Dass aber nur 14% der Seelsorger den Angehörigen zutrauen, Gesprächspartner für Fragen über Leiden, Sterben und Tod zu sein, ist doch erstaunlich. Vor dem theologischen Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils ist dieses Misstrauen gegenüber der Kompetenz getaufter und gefirmter Gläubiger kaum zu rechtfertigen, und wenn dieser Eindruck

den praktischen seelsorglichen Erfahrungen entspringt, so stellt dies der eigenen pastoralen Tätigkeit ein schlechtes Zeugnis aus.

Es ist offenbar zudem der Ausnahmefall, dass Seelsorger die Begleitung der Angehörigen auch nach dem Sterbefall weiterführen. Nur 2% der Seelsorger geben an, dies immer zu tun, exakt ein Viertel häufig und 62% selten. Demgegenüber erklären 29% der Hausärzte, immer nach dem Tod des betreuten Patienten diesbezüglich noch Gespräche mit den Angehörigen zu führen, 59% tun dies häufig, nur 10% selten. Der Schluss liegt nahe, dass für die Angehörigen als Gesprächspartner eher die Hausärzte als die Seelsorger für die Bewältigung ihrer Trauer über den Todesfall in Anspruch genommen werden.

Beide Berufsgruppen fühlen sich relativ gut über die Hospizbewegung und ihre Arbeit informiert und sind überzeugt davon, dass diese im Umgang mit dem Thema Sterben eine immer wichtigere Rolle spielen wird. In Bezug auf ihre gesellschaftliche Breitenwirkung sind allerdings die Seelsorger skeptischer als die Ärzte und vermuten zu 43%, dass sie auch in Zu-

kunft nur wenige Sterbende erreichen wird. Dies spiegelt sich auch in einem äußerst zurückhaltenden Engagement der Seelsorger bei den aktuellen öffentlichen Bemühungen um den flächendeckenden Aufbau einer Hospiz- und Palliativversorgung wider, in Oberösterreich etwa im Rahmen eines Mobilen OÖ Hospizplanes.¹⁰ So ist es nicht verwunderlich, dass sie in diesen Planungen keine Rolle spielen.



¹⁰ Vgl. Amt der OÖ Landesregierung (Hg.), Präsentation der Studie 'Integrierte mobile Palliativversorgung' beziehungsweise 'Mobiler OÖ. Hospizplan', Landeskorrespondenz, Medien-Info vom 12. Nov. 2003.

Sterben in Stadt und Land

Generell geht man heute davon aus, dass sich ländliche und städtische Lebensweise zunehmend einander annähern. Massenmedien und Bildungseinrichtungen sorgen dafür, dass beinahe flächendeckend ein weitgehend ähnliches kulturelles Angebot zur Verfügung steht. „Die urbane Modernisierung hat das Land überrollt und mit ihm jede Alternative zum Entwicklungsmodell der Stadt“¹¹, meint etwa Klaus Seitz und spricht von einer Kolonisierung des Landes. Gilt dies auch für den Umgang mit dem Sterben, oder gibt es hier doch noch charakteristische Unterschiede zwischen Stadt und Land? Die Studie ergab tatsächlich signifikante Zusammenhänge wichtiger Ergebnisse mit dem Lebensumfeld, die sich im Wesentlichen auf zwei Faktorenbündel reduzieren lassen:

Der ländliche Raum ist zum einen immer noch durch einen stärkeren Einfluss traditioneller christlicher Wertvorstellungen geprägt. Die von den Seelsorgern in der Sterbephase begleiteten Personen waren in den Landpfarren erheblich häufiger regelmäßige Kirchgänger als in den städtischen Pfarren. Geben von den Seelsorgern aus dem ländlichen Raum beinahe drei Viertel an, am häufigsten regelmäßige Kirchgänger zu begleiten, so ist dies bei den städtischen Seelsorgern nicht einmal die Hälfte. Auch christliche Deutungsmuster sind offenbar im ländlichen Raum noch immer stärker verankert als in den Städten. Dies zeigt sich bei der Frage nach den ‚Jenseitsvorstellungen‘, denen Seelsorger begegnen. Vorstellungen von Wieder-

geburt sind in der Stadt eindeutig häufiger anzutreffen als im ländlichen Bereich.

Zum anderen ist im ländlichen Raum ein dichteres Kommunikationsgefüge beziehungsweise ein stärkerer sozialer Zusammenhalt spürbar. In viel höherem Ausmaß als in den Städten können die Menschen auf dem Land zu Hause sterben. Dies lässt sich daraus schließen, dass die Ärzte auf dem Land erheblich häufiger Sterbende zu Hause betreuen. Halten sich im städtischen Bereich die Betreuung in Pflegeeinrichtungen und zu Hause beinahe die Waage, so geben 86% der Ärzte aus dem ländlichen Raum an, dass die Begleitung Sterbender vorwiegend zu Hause erfolgt. Offenbar kann hier noch in hohem Ausmaß auf familiäre Betreuungsressourcen zurückgegriffen werden. Auch Seelsorger spielen auf dem Land im Netz der Beziehungen und Kontakte zu Sterbenden eine größere Rolle als in der Stadt. Während im städtischen Bereich beinahe die Hälfte der Ärzte (45%) nur selten die Einbeziehung von Seelsorgern in die Begleitung Sterbender wahrnimmt, ist dies auf dem Land nur ein Fünftel (19%). 10% der Landärzte sehen dagegen die Seelsorger immer, 69% sehen sie häufig einbezogen. Landärzte gestehen auch in erheblich höherem Maß Seelsorgern eine wichtige Funktion bei der Sterbebegleitung zu und halten demnach eine aktive Zusammenarbeit mit ihnen für wichtig. 84% der Ärzte aus dem ländlichen Bereich vertreten diese Meinung im Unterschied zu 59% der Ärzte im städtischen Bereich. Dieses Vertrauen sollte von kirchlicher Seite nicht durch eine Ausdünnung der seelsorglichen Struktur verspielt werden.

¹¹ Klaus Seitz, Die Kolonisierung des Landes. Kritik der Urbanität, in: Ulrich Klemm/Klaus Seitz (Hg.), Das Provinzbuch. Kultur und Bildung auf dem Lande, Bremen 1989, 48.

Zukunftsperspektiven

Die Betreuung und Begleitung von Menschen in ihrer letzten Lebensphase stellt für Allgemeinmediziner wie auch für Seelsorger eine wichtige, zur beruflichen Identität gehörende Aufgabe dar. Trotz aller Institutionalisierung des Sterbens spielen sie auch rein quantitativ nach wie vor eine bedeutende Rolle. Rechnet man die Eigenangaben über die Zahl der pro Jahr betreuten beziehungsweise begleiteten Personen hoch, so ergibt sich, dass zwei Drittel der Sterbenden in Oberösterreich von Allgemeinmedizinerinnen betreut werden, ca. 40% von katholischen Seelsorgern begleitet werden. Die folgenden Zukunftsperspektiven können deshalb den Anspruch auf hohe gesellschaftliche Relevanz erheben:

1. Qualifizierung von Allgemeinmedizinerinnen für die Begleitung Sterbender: Wie sich gezeigt hat, beschränken sich Ärzte keineswegs auf medizinische Maßnahmen, sondern spenden Trost, verstehen sich als Gesprächspartner über letzte Dinge und spielen eine wichtige Rolle in der Begleitung der Angehörigen. Durch ihr Medizinstudium fühlen sie sich diesbezüglich unzureichend ausgebildet. Ihre einschlägige Fortbildungsbereitschaft ist groß, ebenso kritisch stehen sie allerdings dem bestehenden Angebot gegenüber. Es wäre sinnvoll, in Zusammenarbeit zwischen ärztlichen Standesvertretungen, der Hospizbewegung, aber auch kirchlichen Bildungseinrichtungen einschlägige Angebote für Allgemeinmediziner zu entwickeln.

2. Qualifizierung von Seelsorgern für die Begleitung Sterbender: Es hat sich gezeigt, dass sich auch Seelsorger unzureichend für diese Tätigkeit ausgebildet fühlen. Einschlägige Fortbildungsangebote,

vor allem auch ein Erfahrungsaustausch zwischen Krankenhaus- beziehungsweise Altenheimseelsorge und Pfarrseelsorge wären wichtige Schritte, wobei die Förderung einer realistischen Problemsicht unabdingbar ist. Seelsorger sehen sich noch immer tendenziell in einer Monopolstellung bezüglich der seelsorglichen Begleitung im engeren Sinn, obwohl sie in der Realität diese Rolle längst mit anderen teilen müssen. Gefragt ist ein stärkeres Netzwerk-Denken, das andere Beteiligte einbezieht, deren Ressourcen wertschätzt und zu entwickeln sucht. Gerade angesichts des zunehmenden Priestermangels ist es entscheidend, nicht auf althergebrachten Rollenmustern zu beharren, sondern durch offensive Angebote möglichst viele Akteure zur seelsorglichen Begleitung Sterbender zu befähigen, seien dies Angehörige, Allgemeinmediziner oder mobile Pflegedienste. Dies wäre die logische Konsequenz einer Theologie, welche die Sendung aller Getauften ernst nimmt.

3. Vernetzung zwischen Allgemeinmedizinerinnen und Pfarrseelsorgern: Die Idylle früherer Zeiten, wo sich Pfarrer, Doktor und Lehrer als die dörflichen Honoratioren regelmäßig zur Tarockrunde trafen und dabei Erfahrungen und Informationen austauschten, wird nicht wiederzubeleben sein. Es gilt neue Formen zu finden, die den Erfahrungsaustausch und das Gespräch über wichtige Schnittstellen der jeweiligen beruflichen Tätigkeit ermöglichen – und eine zentrale Schnittstelle, so hat sich gezeigt, ist die Betreuung und Begleitung Sterbender. Auf Seiten der Seelsorger setzt dies eine Sicht der Allgemeinmediziner voraus, die diese nicht nur als Pfarrmitglieder und potenzielle Messbesucher wahrnimmt, sondern als Partner bei zentralen seelsorglichen Vollzügen. Auf Seiten der Ärzte setzt dies voraus, Seelsor-

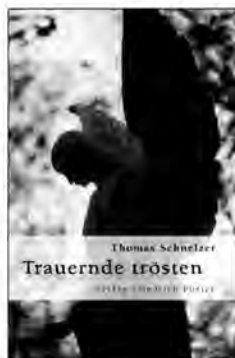
ger als kompetente Partner für eine ganzheitliche Begleitung und Betreuung Sterbender anzuerkennen und einzubeziehen.

4. Die Hospizbewegung als Katalysator: Die Hospizbewegung hatte großen Anteil daran, Sterben als Teil des Lebens in unserer Gesellschaft wieder ins Gespräch zu bringen und auf eine Humanisierung zu drängen. Zur Zeit ist sie unter Begriffen wie integrierte Palliativversorgung in eine Phase der Institutionalisierung eingetreten, die öffentliche Hand greift mit Hospizplänen steuernd ein. Die aktive Einbeziehung von Allgemeinmedizinerinnen und Seelsorgern in diese Konzepte wäre eine Chance, ein gemeindenahes Netz zu knüpfen und eine größere gesellschaftliche Breitenwirkung zu erzielen.

5. Aktive Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe: Während Umfragen in der Gesamtbevölkerung zeigen, dass keineswegs

nur kleine Minderheiten mit Überlegungen zur Legalisierung aktiver Sterbehilfe sympathisieren, sieht die Lage bei den befragten Berufsgruppen anders aus. Nur 8% der Allgemeinmediziner und 3% der Seelsorger sind der Auffassung, dass aktive Sterbehilfe unter gesetzlich festgelegten Voraussetzungen möglich sein soll. Damit stellt sich ganz praktisch die Frage, wer die tödliche Spritze verabreichen sollte. Wenn 73% der Ärzte dagegen der Meinung sind, eine bessere medizinisch-pflegerische Betreuung Sterbender könnte den Wunsch nach aktiver Sterbehilfe zurückdrängen, so lässt sich daraus für politische Kräfte, die der aktiven Sterbehilfe ablehnend gegenüberstehen, eine klare Botschaft ablesen: Es gilt alles zu tun, damit Menschen in ihrer letzten Lebensphase eine möglichst optimale ganzheitliche Betreuung und Begleitung erfahren.

Begleitung, Trost und Hilfe für trauernde Menschen



Im ersten Teil werden die zentralen Aspekte des seelischen Geschehens betrachtet, deren Kenntnis die Voraussetzung für Trauerbewältigung und -begleitung darstellt; im zweiten Teil rückt die religiös-spirituelle Dimension in den Blick. Dabei wird deutlich, dass die christliche Todesdeutung dem seelischen Erleben des Trauernden zutiefst entgegenkommt.

Thomas Schnelzer: Trauernde trösten

128 S., kart., ISBN 3-7917-1952-1, € (D) 13,90/sFr 25,10



Spirituelle und praktische Hilfen für die Gestaltung von Gebetszeiten und Gottesdiensten bei Trauerfällen: Gebete bei einem Trauerfall, beim Tod eines jungen Menschen, bei der Aussegnung, beim Sterberosenkranz; Modelle und Gebete für Trauerandachten und Trauerfeiern; Trauerfeier für ein verstorbene Kind; Segensgebete, Fürbitten u.v.m.

**Manfred Hanglberger:
Trauergebete, Traueransprachen**

Texte am Sterbebett, für Trauerandachten und Beerdigungen

112 S., kart., ISBN 3-7917-1917-3, € (D) 12,90/sFr 23,50



Wenn die Zeit die Wunden nicht heilt, sind von lähmender Trauer blockierte Menschen oft rat- und hilflos. Viele unterdrücken ihre Trauergefühle und stehen dann aber später häufig vor seelischen Belastungen. Um so wichtiger ist es daher, die Hintergründe übermächtiger Trauer aufzudecken und neue, heilsame Wege der Trauer aufzuzeigen.

Manfred Hanglberger: Tränen, die heilen

Neue Wege der Trauerarbeit

160 S., kart., ISBN 3-7867-8484-1, € (D) 7,90/sFr 14,60

Das aktuelle theologische Buch

♦ Salmann, Elmar: *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*. Schnell, Warendorf 2004. (208) Geb. Euro 22,00.

Elmar Salmann, Benediktiner von Gerleve bei Münster und Professor für Systematische Theologie und Mystik in Rom, unternimmt in *Zwischenzeit* eine perspektivenreiche Wanderung, die ihn zu erhellenden Innen- und Außenansichten von Kirche, Welt und dem postmodernen Ich führt. Die 16 Beiträge – „kleine Aufsätze und Bruchstücke einer umfassenderen Reflexion“ (12) – sind leicht verdauliche und doch ungemein gehaltvolle Essays (nur drei sind mit Fußnoten versehen), die sich offensichtlich aus einer langjährigen intensiven Auseinandersetzung mit der abendländischen philosophischen und theologischen Tradition ebenso speisen wie aus einer tiefen Kenntnis der Motive kultureller und kirchlicher Entwicklung. Die zumeist in Zeitschriften bereits veröffentlichten Aufsätze und Interviews enthalten provokante Gedankenanstöße und grundsätzliche Überlegungen zu verschiedenen gesellschaftlich-religiösen Themen, die für sich gelesen werden können. Ihre Zusammenschau ermöglicht darüber hinaus, das Ganze in je verschiedenen Fragmenten wahrzunehmen, die eine Sicht durch die andere zu ergänzen. Dadurch kann deutlich werden, dass es in den brennenden Fragen des Lebens und Glaubens keine einfachen Antworten gibt, die Wahrheit selten in einer Extremvariante liegt und auch nicht bloß in der Mitte.

Unsere Existenz ist eine „zwischen den Zeiten“, ohne selbstverständliche Formen und alte Sicherheiten (73). Die Gesellschaft, die Kirche, das eigene Selbst haben sich einander entfremdet. Gerade der christliche Glaube versteht sich nicht mehr von selbst: „Es ist, als sei der Transmissionsriemen zwischen Mysterium, Gebet und Alltag gerissen und deshalb Form und Gehalt der ‚alten Welt‘ nicht mehr zu vermitteln“ (11). Da liegt es für die Kirche nahe, ihre Lehren unvermittelt mit aller Härte zur Geltung zu bringen, wodurch sie selbst verdeckt, dass diese für den heutigen Menschen nur im Zusammenhang einer entsprechenden Lebenspraxis überzeugend sind. So wird die

Kirche vielfach bloß noch als Relikt überkommener Moralvorstellungen und eigenartiger (mitunter auch faszinierender) Gebräuche wahrgenommen, die im Grunde für die meisten unzugänglich sind. Oder die Kirche übt sich in falscher Anpassung, macht sich dadurch überflüssig, dass sie vermeintlichen Zeitströmungen hinterherläuft, die der postmoderne Mensch ohnehin schon längst obsolet findet. In den „Röntgenaufnahmen unseres postkonziliaren Seelenzustandes“ (97–118) zeigt Salmann, dass dieser Riss nicht äußerlich bleibt, nicht lediglich eine Institution betrifft. Man stelle sich etwa einen Pfarrer vor, der die Zeichen der Zeit beachtet und unermüdlich in seiner Gemeinde geschuftet hat – und in den letzten 30 Jahren einen großen Teil seiner Klientel verlor.

Überzogene Erwartungen, die in unserer überforderten und überforderten Gesellschaft ständig zu Enttäuschungen führen, wittert der Autor auch in der Kirche. „Wie, wenn man sich eingestünde, wie wenig die Durchschnittsgemeinde von den zentralen Mysterien des christlichen Glaubens heute bewahrt und bewahrt?“ (23). Der Mut zu einer qualifizierten Minderheit (keiner Sekte!) solle die Kirche beseelen. Dann bräuchte sie nicht mehr auf Besitzständen zu beharren, die sie ohnehin bereits verloren hat, nicht mehr Ansprüche wecken, die sie nie erfüllen kann. Auf dem Weg zu einer neuen Gestalt könne sie freimütig ihre derzeitige Widersprüchlichkeit zugeben: „Sie lamentiert über die Konsum- und Freizeit, die kapitalistische Geldgesellschaft, in der sie doch selbst fast völlig aufgeht“ (59). Hier entsteht ein ansprechendes und anspruchsvolles Bild des Volkes Gottes als hörender Gemeinde, die sich eingestehen kann, dass sie ihre eigene Tradition nur noch halbherzig zitiert, anstatt aus ihrer Fülle zu leben; die von den Heiligen, der Liturgie, Architektur und Malerei ihr eigenes Geheimnis neu entdecken darf; und die selbst diesen Grundzug christlichen Glaubens verkörpert: „Niemand vermag den unermesslichen und abgründigen Reichtum des Glaubens erschöpfend oder auch nur geziemend darzustellen und zu leben; stets füllen wir seine strömenden Fluten auf unsere kleinen Flaschen ab“ (23). Das Christentum gibt es in der nachkonziliaren Ära genauso wenig in voller Ausgestaltung oder in reiner Form wie im 19. Jahrhundert oder im Mittelalter. Ginge uns durch die schmerzlichen Erfahrungen des Abbruchs und der Auflösung

liebgewordener Pfründe und Lebensweisen das Wesen des Christentums auf diese eigentümliche Weise neu auf (117), könnte sich unsere Zeit als Kairos der Gegenwart Gottes erweisen. Der Zusammenbruch volksgemeinschaftlicher Gewohnheiten könnte die Alltagserfahrung neu als Gotteserfahrung buchstabieren, scheinbar nebensächliche Tätigkeiten und Ereignisse als Durchbrüche der Anwesenheit Gottes erlebbar machen (91).

Leicht wäre man an dieser Stelle dazu verleitet, von der Kirche angesichts dieser „post-modernen Gedanken zum Christsein heute“ (so der Untertitel) schon wieder Forderungen zu erheben – an die anderen! – oder die Lage nur zu beklagen. Elmar Salmann beugt dem geschickt vor, lässt niemanden ungeschoren (nicht Rom, nicht die Reformer, nicht die Traditionalisten und schon gar nicht die skeptischen Zeitgenossen) und nimmt alle in die Pflicht: Die Kirche als Minorität (vgl. bes. „Die verkehrte Kirche – einmal andersherum gesehen“, 15–28) fordert nicht nur eine äußere Umgestaltung, sondern eine innere Neuorientierung und theologische Neubegabung. Ist der Glaube eine Minderheit, so muss dies jede und jeder in sich selbst austragen, in der eigenen Seele verarbeiten. Da wäre unumgänglich „der Mut zur Einsamkeit, der Mut von weit her zu kommen, Minorität, unverstanden zu sein, alleinig vor seinem Gott“ (32). Die Zwischenzeit steht dem Christentum gut an, lebte doch Jesus selbst „im ortlosen Zwischen“ (159). Für die gegenwärtige Universitätstheologie bedeute dies, von ihrem allzu sterilen und technischen Unternehmen abzugehen, um verstärkt das gebrochene Lebenszeugnis aufzunehmen und endlich die Theologie der Heiligen und Mystiker ernstzunehmen (145, 149).

Eine der tiefgreifenden Erscheinungen unserer Welt scheint für Salmann zu sein, dass sie ohne Religion auszukommen meint. Seine sich durch das ganze Buch ziehende Zeitkritik verdankt sich einer scharfsinnigen Beobachtungs- und Beschreibungsgabe. Der Autor bezweckt dabei mehr, als durch seine Karikaturen die Leser zu unterhalten (was ihm zweifellos gelingt). Er möchte wohl den bedrängten und belächelten Christen zeigen, wie lächerlich und gefährlich die Dogmen und Zwänge der westlichen Zivilisation sind, und andeuten (nicht mehr als behutsam darauf hindeuten!), wie befreiend dem gegenüber ein Leben sein kann,

das um eine Sinndeutung und ein Ziel jenseits dieser Welt weiß. Salmann setzt beim gängigen Allmachtswahn des Menschen von heute an, nämlich in allem Herr des Lebens und des Glücks sein zu wollen, ja sein zu müssen. Alles wird ständig aufgewertet und gesteigert, zur scheinbaren Erfüllung gebracht. „Vielleicht sind wir von daher alle so überspannt, aufgeregt, unruhig, immer unterwegs, ohne je anzukommen“ und ist Depression „ein psychologisches und ökonomisches Schlüsselphänomen“ (31). Der Mensch kann, darf sich gemäß dieser Ideologie nicht in sein Schicksal fügen, seine Begrenzungen und Beschränkungen nicht mehr freimütig und demütig annehmen. Die Menschenrechte beginnen schon bei einem störungsfreien Urlaub, der genauso einklagbar ist wie die Gesundheit. „Wir leben in einer solchen Schadensersatz-, Rechtfertigungs-, Rechtsmittelgesellschaft, die ständig klagt, ohne dass die wirklich litte, die keine Beeinträchtigung des Lebensspases mehr hinnimmt“ (190f). Uns fehlt der Durchblick, die Menschen verzweifeln, „weil jederzeit alles möglich und nichts ganz wirklich ist“ (50). Die politische Korrektheit impft uns ein „chronisch schlechtes Gewissen“ ein gegenüber allen Katastrophen und Benachteiligungen, die sich irgendwo zutragen – jeder ist plötzlich verantwortlich und mitschuldig, gefangen in den selbstgestrickten Netzen unserer Medienwelt. „Es ist, als ob wir 2000 Jahre nach Paulus das Gesetz und sein Elend neu erfunden hätten!“ (176).

Angesichts dieser Situation fragt Salmann: „Aber was ist dann mit all dem Erlittenen? Müssen und dürfen wir es nicht auch hinnehmen, erdulden, vor- und nachsichtig gestalten?“ (64) Und er deutet selbst die Richtung einer christlichen Wahrnehmungs- und Motivlehre an, die das Ineinander von Liebe und Leid einbringen kann („Gnade und Leid“, 149–169) und das oberflächlich gewordene Gerede von Solidarität mit dem Bild der Urverbundenheit eintauscht, wodurch die Verwandtschaft unter allen Menschen und die tiefe Verbundenheit mit dem sich entäußernden Gott Quelle der Selbstfindung und tätigen Liebe ist („Christologische Orthodoxie und monastische Orthopraxis“, 71–95). Wenn dieses Buch so etwas wie eine Therapie verschreibt, dann ist es die der bewussten Annahme des Kreuzes, aber auch der humorvolle Blick auf Kirche, Welt und sich selbst („Jona oder die Verkehrtheit Gottes.

Kleine Theologie des Clownesken“, 119–130) sowie die Einübung in die Einsamkeit und ins Schweigen („Die Saat der Stille. Vom Schweigen als Lebensgrund“, 193–198).

Elmar Salmanns Begehung unserer *Zwischenzeit* gibt zu denken auf und regt zur *conversio*, zur Kehrtwendung des eigenen Lebens an. Seine Überzeugungskraft liegt vermutlich in einer selten anzutreffenden Mischung von norddeutscher analytischer Kühle und südländischer Gemütswärme, die sich in einer erhabenen und bildreichen Sprache glücklich vereinen.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

♦ Prostmeier, Ferdinand R./Wenzel, Knut (Hg.): *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Bestandaufnahmen – Modelle – Perspektiven*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2004. (356) Geb. mit SU. Euro 29,90 (D)/Euro 30,80 (A)/sFr 52,20. ISBN 3-7917-1887-8.

Der Aufsatzband verdankt sich dem Symposium unter obigem Titel im Jänner 2001 an der Regensburger Katholisch-Theologischen Fakultät. Der Anlass war die Emeritierung des Dogmatikers Adam Seigfried. In seiner Abschiedsvorlesung trägt er neue Perspektiven des alten Axioms „*Extra Ecclesiam*“ vor: Der dreifaltige Gott bietet in seiner Selbstschenkung jedem Menschen bei seiner Erschaffung das ganze Heil an. Annehmende werden zu Glaubenden. Ihr unreflexer Glaube hat als äußere Weltgestalt die Nächstenliebe im Sinne der Weltgerichtsparabel. Weltweit entsteht als Grundgestalt der Kirche eine „*communio caritatis*“, die auf die volle kirchliche *Communio* hingeordnet ist. Die kenotische Existenz Christi lässt Vereinnahmen nicht zu.

Das „Flaggschiff“ ist Kardinal Lehmann: „Die Botschaft der Kirche für das 21. Jahrhun-

dert“. Der gesellschaftliche Pluralismus, beschleunigt durch den Individualisierungsprozess, führt zur Gleichgültigkeit aller Formen von Religiosität, zu deren Verlagerung in die Innerlichkeit und zur Privatisierung mit Abblendung des sozialen Charakters. Therapie: Anerkennung der pluralistischen Grundsituation und Mut zum eigenen Standort, zum persönlichen Zeugnis und zur geistigen Offensive: „Man wartet viel mehr auf uns, als wir uns selbst zutrauen“; Leidenschaft für Gott und Setzen aller Hoffnung auf ihn: „Dann müssen freilich Besinnung und Meditation, Gebet und Anbetung einen ganz anderen Rang bekommen“ (20f).

Es besteht eine unverbrüchliche Dialektik von Glaubens an den lebendigen Gott und der Kirchenerneuerung (W.G. Jeanron). Der Autor von Eph versucht die Utopie der einen *Ekklesia* aus Juden- und Heidenchristen, die aber nicht im menschlichen Vermögen steht (F.R. Postmeier). Prophetie, wonach sich Zukünftiges immer im Verhältnis zu Vergangenen ereignet, wird eine konstitutive Rolle spielen (J. Lössl). Die Kirche wird der Transformation von Religion in Religiosität mit ihrer Infragestellung konfessioneller Identität offen gegenüberstehen müssen (M.J. Fritsch). Frauenorden mit einem klaren spirituellen Profil, neuorientiert auf die Kernbereiche der Arbeit, haben die besseren Chancen (M. Eder). *Communio*-Theologien lassen das Subjekt zu kurz kommen oder blenden es aus; Wahrheitsbehauptungen von Zeugen werden erlösende Wahrheit erst dadurch, dass der Adressat sie als eigene Wahrheit anerkennt (K. Müller). Zukunft wird die Kirche haben, wenn sie zu neuen, kulturell vermittelten, die Offenbarung interpretierenden Zeichenwelten anleitet (T. Schättl). Zu einem geschwisterlichen Miteinander von Laien und Klerikern ist „Laie“ durch den neuen integrativen Oberbegriff „Kirchenmitglieder“ zu überwinden (G. Kraus). Die Kirche ist lebendige Überlieferung als Geschehen personaler Kommunikation zwischen Gott, den Glaubenden und der Glaubenden untereinander, das auf das Subjektsein aller drängt, auch der Toten (K. Wenzel). Beratung, eine Praxis moderner Nächstenliebe, ist Grundauftrag der Kirche im Horizont des Gottesreiches (A.-P. Alkofer). Die kreatürliche Situation des Pluralen ist der von Gott gewollte Ort seiner Vernehmbarkeit. Mit der Wahrnehmung

der eigenen Position wächst der Respekt vor der Entscheidung anderer (B. Stubenrauch). Unterschiedliche pastorale Herausforderungen sind durch einen Pluralismus der Wege konstruktiv aufzugreifen und kreativ zu gestalten (E. Garhammer). Bildungsauftrag der Kirche ist es, Religiosität, die biologische Grundausstattung des Menschen im Dienste der Ganzheit des Menschen, individuell zu eröffnen und den christlichen Glauben als deren lebensfördernden Ausdruck einsichtig zu machen (H.-F. Angel). Religionspädagogik hat sich auch in die vermeintlichen Niederungen gegenwärtiger Heiligtümer Jugendlicher zu begeben (M. Rothgangel). Die ökumenische Stagnation zwischen der katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche ist als schöpferisch „winterliche“ Atempause zu verstehen (V. Khulap). Die Afrika prägende Ekklesiologie ist „Kirche als Familie Gottes“ (J.-R. Mavinga Mbumba). „Lichte Momente“ für die Transzendenz ist das Konzept des Kirchenbaues der Zukunft (O. Herwig).

19 Fachärzte und ein Kranker? Eher Kirchenfuturologen. Kräftiges, dankbares Interesse für die vielen Mosaiksteine oder gar Lebenskeime ist angebracht. Es muss viel gesät werden, sogar in akademisch-esoterischer Theologensprache. Für die Verkündigung wäre das Desiderat ein Horizont, wie einen solchen etwa Teilhard de Chardin damals auf seine Art entworfen hat.

Linz

Johannes Singer

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Lewicki, Thomasz: „Weist nicht ab den Sprechenden!“ Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief (Paderborner Theologische Studien 41). Schönigh, Paderborn 2004. (160) Euro 26,00 (D). ISBN 3-506-71326-4.

In dieser gut zu lesenden Dissertationschrift aus dem Jahr 2003, die über weite Strecken in Form eines Kommentars einschlägige Perikopen erklärt, geht Lewicki dem zentralen Thema des „Sprechens Gottes“ im Hebräerbrief nach. Die Theologie des Sprechens Gottes ist eng verbunden mit der Christo-logie und in der Folge mit der Soteriologie. L. arbeitet das durchgängige Motiv des Sprechens Gottes heraus, das sich auf verschiedenen Ebenen ereig-

net, in eine Krisensituation hinein geschrieben ist und ermutigen will.

Der Autor geht von der Annahme aus, dass die Anonymität von Hebr beabsichtigt ist, um den Adressaten das Bild eines lebendigen Gottes vor Augen zu führen, der für ihre konkrete Lebenswelt von Bedeutung ist. Das Heilshandeln Gottes (als des Sprechenden) in der gesamten Geschichte gipfelt im Sprechen durch den Sohn, der als „Apostel und Hoherpriester“ (Hebr 3,1) die ganze Bandbreite der Offenbarung Gottes aufzeigt. L. unterstreicht die enge Verbindung von *theologia verbi divini* mit der *theologia crucis*.

Das Sprechen Gottes fordert die Antwort des Menschen. Hier verweist der Autor mit Blick auf die Paränese in Hebr 3,7–4,11 auf den engen Zusammenhang von *hören* und *glauben*. Aus dieser Haltung des Glaubens resultieren das *Ertragen* und der *Freimut*. Damit gelingt es Lewicki, das Sprechen Gottes in einer sehr weiten Perspektive zu betrachten und das Handeln der Menschen als Hörende auf das Wort Gottes einzubeziehen. Das Vorbild der Glaubenszeugen und der Blick auf Christus sollen die Adressaten von Hebr ermutigen, ihren Glauben trotz Anfechtungen zu leben und den „Sprechenden nicht abzuweisen“.

Linz

Johann Hintermaier

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

♦ Rommel, Birgit: Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas. Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott. Lit-Verlag, Münster u.a. 2003 (328) Euro 24,90 (D).

Wird die Ausübung von Religiosität in modernen Gesellschaften beschrieben, fehlt in aller Regel der Hinweis auf eine zunehmende Individualisierung und Entkirchlichung des religiösen Lebens nicht. Vor diesem Hintergrund überrascht es, wenn die Verf. theologisch genau umgekehrt ansetzt und nach der Bedeutung der Kirche für die Gottesrede fragt. Sie tut dies in ihrer an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg eingereichten Dissertationsschrift in Auseinandersetzung mit dem methodistischen Theologen Stanley Hauerwas, der in der US-amerikanischen Theologie populär, im deutschen Sprachraum hingegen wenig bekannt ist. Entsprechend ihrer Themenstellung ordnet die Verf. ihre konzise und

informative Darstellung der hauerwasschen Theologie um das Thema Kirche an und kann plausibel nachweisen, wie bei Hauerwas Theologie letztlich in Ekklesiologie aufgelöst wird. „[D]ie ganze Theologie Hauerwas' ist ... nichts anderes als Ekklesiologie, und seine Ekklesiologie ist seine ganze Theologie.“ (5) In drei großen Themenblöcken entfaltet die Verf. diesen ekklesiozentrischen Ansatz: In Anlehnung an den kommunitaristischen Philosophen Alasdair MacIntyre kann für Hauerwas erstens individuelle Identität nur innerhalb von komunitär verankerten Erzählungen („narratives“) gewonnen, – oder theologisch gewendet – christliche Identität nur in der Erzählgemeinschaft der Kirche ausgebildet werden. Die methodologische Grundlage christlicher Gottesrede, die Bibelhermeneutik, unterliegt zweitens ebenfalls einer ekklesiologischen Unterordnung. „Schrift' ist eine Kategorie, die erst von der Gemeinschaft ihren Sinn erhält, in der sie autoritativ ist.“ (99) Drittens ist auch Hauerwas' Sozialethik durch und durch ekklesiologisch geprägt. Indem die soziale Größe Kirche als Kontrastgesellschaft gegenüber der „weltlichen“, konkreter der liberalen Gesellschaft konzipiert wird, *hat* die Kirche nicht bloß eine Ethik, die sie verkündet, sie *ist* vielmehr eine Sozialethik. „Kirche als Sozialethik' bedeutet für Hauerwas ..., daß die Kirche nicht durch Theorien wirkt, sondern durch eine spezifische Gemeinschaft und die ihr eigenen Tugenden“ (213). Hauerwas' Insistieren auf der sozialen Verankerung von christlicher Identität, von Bibelhermeneutik und sozialem Ethos in einer konkreten Gemeinschaft besitzt Plausibilität und ist für die soziologische und theologische Betrachtung des Christentums gerade in Zeiten der Individualisierung ein wichtiger Beitrag.

Die Provokation seines Denkens, welche die Verf. gut herausarbeitet, besteht jedoch nicht allein in der strikt komunitären Einfassung des Glaubens. Die Anstößigkeit liegt auch darin, von der Partikularität des kirchlich verfassten Christentums ausgehend gleichwohl dessen universalen, wenn auch rational nicht ausweisbaren Wahrheitsanspruch zu behaupten. „Einerseits vertritt er die Überzeugung, daß theologische Erkenntnis immer an eine historisch partikuläre Tradition gebunden ist, andererseits behauptet er, daß dieser theologische Erkenntnis zugängliche Wahrheit nicht selbst historisch bedingt ist“ (275). Dementspre-

chend setzt Hauerwas auf Seiten der Gläubigen nicht auf Plausibilisierung, sondern auf Bezeugung des Glaubens; auf Seiten der Nicht-Gläubigen wird nicht Verstehen, sondern Umkehr erwartet. Eine so angelegte Epistemologie verschärft damit noch einmal Hauerwas' Ekklesiozentrismus. So sind die wichtigsten zur Kirche korrekativen Instanzen des Glaubens ihrer Autorität beraubt. Die Bibel, Korrekturinstanz zur Kirche in der offenbarungstheologischen Tradition, ist der ekklesiozentrischen Bibelhermeneutik untergeordnet. Vernunft und Praxis, Gegengewichte zur Kirche in der Tradition der liberalen Theologie, taugen entweder nicht zur Überprüfung von religiösen Wahrheitsansprüchen oder können wiederum nur innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft beurteilt werden. „Kirche ist damit letztlich immer ihr eigener Maßstab – auch der Maßstab ihrer eigenen Selbstkritik und Korrektur“ (175). Von einer solchen Position scheint es in der Tat nur ein kleiner Schritt zum religiösen Fundamentalismus oder mit einem Begriff, der in der amerikanischen Diskussion Hauerwas kritisch vorgehalten wird: zum „Sektierertum“. Zu Recht zieht sich daher der Vorwurf einer Selbstimmunitisierung der Kirche gegen „Anfragen von außen und innen“ (174) durch die Auseinandersetzung der Verf. mit Hauerwas' Theologie.

Die Stärke der Dissertation liegt sicher in ihrer minutiösen Rekonstruktion und weiterführenden feministisch-theologischen Kritik von Hauerwas' Methodologie und Epistemologie, die insbesondere im letzten Kapitel vorgebracht wird. Eine entscheidende Schwäche der hauerwasschen Theologie, nämlich die Blässe einer materialen Ekklesiologie, wird jedoch auch in Rommels Buch nicht aufgearbeitet. Gerade weil sie Teile von Hauerwas' ekklesiozentrischer Theologie positiv rezipiert (zum Beispiel seine ekklesiale Bibelhermeneutik), wäre es unerlässlich, die Rede von der Kirche soziologisch und theologisch zu präzisieren. Soziologisch müsste geklärt werden, was mit dem stets im Singular auftretenden Begriff „Kirche“ bezeichnet wird: die Gesamtheit der ChristInnen, eine bestimmte Konfession in ihrer institutionellen Gestalt oder die konkrete Gemeinde vor Ort? Theologisch müsste das Verhältnis von im Glauben erhoffter und empirisch vorgefundener Kirche differenziert bestimmt werden. Die Verf. kritisiert zwar Hauerwas' Ineinssetzung von „unsichtbarer“ und „sichtbarer“

Kirche, schlägt jedoch selbst keine differenziertere Verhältnisbestimmung vor. Eine solche Unterscheidung scheint aber umso notwendiger, je stärker „die Kirche“, zum Beispiel durch ihre nicht unproblematische Bezeichnung als „Inkarnation Gottes“ (295), theologisch aufgeladen wird.

Linz

Ansgar Kreutzer

♦ Söding, Thomas (Hg.): *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (279) Euro 22,00 (D)/Euro 22,70 (A)/sFr 38,60.

Papst Johannes Paul II. hatte für 2004/2005 das Jahr der Eucharistie ausgerufen und schon mit der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* sowie der Instruktion *Redemptionis Sacramentum* die Absicht verfolgt, die Bedeutung der Eucharistie wieder ins Bewusstsein zu heben und ihre würdige Feier zu sichern. Allein, der disziplinierende Ton der genannten Dokumente ist nicht geeignet, heutigen Christen tatsächlich neu einen Zugang zu diesem „Geheimnis des Glaubens“ zu eröffnen und Hintergründe geltender Regelungen (etwa hinsichtlich der eucharistischen Gastfreundschaft) zu vermitteln. Diesem wichtigen Anliegen dienen die bibeltheologischen, systematisch- und praktisch-theologischen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, der – ausgehend von einer Tagung der Katholischen Akademie München im Herbst 2001 – „typisch katholische“ Motive der Eucharistietheologie neu ... diskutieren und mit dem gewandelten Eucharistieverständnis der vatikanischen Epoche ... vermitteln“ (8) möchte, um so „eine Bestandsaufnahme katholischer Eucharistietheologie zum gegenwärtigen Zeitpunkt“ (9) zu leisten.

Unter dem Titel des Wiederholungsbefehls *Tut dies zu meinem Gedächtnis* (11–58) führt zunächst Herausgeber Th. Söding mit der Frage nach dem historischen Geschehen und der theologischen Deutung des letzten Abendmahls hinein in die biblischen Zusammenhänge und den Ursprung kirchlichen Eucharistiefeierns, wobei er sich besonders um ein rechtes Verständnis von Anamnese/Vergegenwärtigung bemüht.

Erhellend und hilfreich hinsichtlich der Rede vom „Opfer“ allgemein und dem „Opfercharakter“ der Messe im Besonderen ist der Beitrag M. Eckholts über *die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer und*

Sühne (59–86). Ihm folgen die Erläuterungen J. Wolmuths (87–119) zur spezifisch katholischen Lehre von der „Transsubstantiation“: er kann sie von der Tradition her als das theologische Bemühen herausstellen, dem Phänomen der Begegnung zwischen der Gemeinde und dem Auferstandenen denkerisch standzuhalten (vgl. 109), fordert ihre Einbindung in den „Gesamtzusammenhang der liturgischen Feier“ (110) und plädiert schließlich – trotz „mancher Übersetzungsschwierigkeiten“ (108) – für die Beibehaltung des Wortes „Transsubstantiation“, da es „eine Signalfunktion für die universale Hoffnung erhalten“ (108) könnte.

Mit der Eucharistie als dem Sakrament der Einheit beschäftigen sich unter verschiedenen Aspekten – jenseits einer strikten Einheitlichkeit – vier weitere Beiträge: F.-J. Nocke (120–140) will innerkatholisch einer angemessenen Diskussion darüber dienen, ob die Eucharistie der „krönende Abschluss zur ökumenischen Einheit“ oder auch ein verantwortbares „Mittel“ (130) dazu sei, wobei er sich schließlich für Letzteres ausspricht (vgl. 138). Die überarbeitete Fassung eines Referats von Kardinal Lehmann vor der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 2000 (141–177) verbindet die Frage nach der Gemeinschaft im Herrenmahl mit der nach der Einheit der Kirche(n) und erschließt die Ekklesiologie (samt Amtsfrage) als einen wesentlichen Zugang zum Verstehen. W. Löser (178–203) bemüht sich, die theologischen Zusammenhänge der amtlichen katholischen Position gegen eine generelle Teilnahmemöglichkeit von nicht-katholischen Christen an der Eucharistiefeier erörternd zu begründen. In deutlicher Spannung dazu argumentiert P. Neuner (204–228), „dass der ekklesiale Stellenwert der Familie angesichts des erreichten Standes ökumenischer Konsensbildung jedenfalls für konfessionsverschiedene Ehen im Regelfall die Zulassung des evangelischen Partners zur Kommunion erlauben sollte“ (9). Der abschließende praktisch-theologische Beitrag von O. Fuchs (229–279) betont nach einer ritualtheoretischen Annäherung die Bedeutung der wesensmäßigen Ortsbezogenheit von Eucharistie und Gemeindeleitung und zieht von hier aus Schlüsse für die gegenwärtige Situation unserer Gemeinden (gerade auch hinsichtlich des Mangels an ordinierten Amtsträgern).

Auch wenn man dem Herausgeber zustimmt, dass liturgiewissenschaftliche Fragen

„ihr eigenes Gewicht haben“ (9), ist es bedauerlich, dass dieser Bereich nahezu völlig ausgeblendet blieb und nicht wenigstens ein Beitrag ausdrücklich etwa die Eucharistie als gottesdienstliche Feier, als *actio*, in den Blick nimmt, zumal der Vollzug als wesentlich für ein aktuelles Eucharistieverständnis betrachtet werden kann und die Feiargestalt den Feiergehalt zu erschließen vermag. (Dem entsprechend bleibt das Umschlaglayout bei einer rein statischen Darstellung der Eucharistie: einer mit Hostien gefüllten Schale.)

Dessen ungeachtet sei dieser Band allen, die in der Pastoral arbeiten, ausdrücklich empfohlen. Eine gewisse theologische Grundkenntnis vorausgesetzt, ist dieses aktuelle Buch darüber hinaus sicherlich für alle Interessierten mit Gewinn zu lesen.

Linz

Christoph Freilinger

◆ Kessler, Hans: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuauflage.* (Topos plus Taschenbücher, Band 419). Echter Verlag, Würzburg 2002. (527) Kart.

Kesslers eingehende Auseinandersetzung mit der Thematik der Auferstehung Jesu Christi, die 1985 in erster Auflage erschien, ist seit kurzem als „Topos-plus-Taschenbuch“ erhältlich. Auch wenn seit der Erstausgabe fast zwanzig Jahre vergangen sind, bleibt die Fragestellung aktuelle, ja brisant, handelt es sich hier doch um „die Schlüsselfrage des christlichen Glaubens“ (19). In sechs Kapiteln reflektiert der Autor, Professor für Systematische Theologie an der Universität Frankfurt, den Osterglauben, wie er im Neuen Testament bezeugt und im Bekenntnis der Kirche überliefert wird.

In der *Einführung* (19–40) thematisiert Kessler die Schwierigkeiten, denen die Aussage „Jesus ist auferstanden“ heute begegnet, differenziert unterschiedliche Vorstellungsweisen von „Auferstehung“ und legt anthropologische Zugänge zum Verständnis des Osterglaubens frei, die sich als „Grammatik“ der Auferstehungsbotschaft im Menschen selbst“ (40) verstehen. Dass und inwiefern dieser – menschlich nicht erfüllbaren – Erwartungshaltung die Botschaft von der Auferstehung Jesu als „Zusage (als Aufdeckung und Verheißung) eines

„Mehr““ (ebd.) begegnet, versucht Kessler von verschiedenen Zugängen her aufzuzeigen.

Das *erste Kapitel* (41–78) geht der Entwicklung der Hoffnung auf Auferstehung im Alten Testament nach und macht deutlich: „Der Sieg über den Tod beziehungsweise die Rettung auch der Toten ist Implikat, genauer: Bedingung und zugleich Wirkung grenzenloser Herrschaft und Herrlichkeit Jahwes. Wenn Jahwe im Ernstfall die Herrschaft zukommt, dann muss Jahwe auch mit der Macht des Todes fertig werden“ (58).

Das *zweite Kapitel* (79–135) untersucht den Anspruch des „vorösterlichen Jesus“ sowie die neutestamentlichen Zeugnisse des Auferstehungsglaubens: Kurzformeln, Bekenntnisformeln, Grabes- und Erscheinungserzählungen. Gemeinsam ist all diesen Texten in ihrer Vielgestaltigkeit „die einhellige urchristliche Überzeugung, dass der gekreuzigte Jesus nicht im Tod geblieben, sondern auferweckt und erhöht ist, seinen Jüngern begegnet ist, sie zu Zeugen berufen und ihnen seine bleibende Gegenwart zugesagt hat“ (135).

Das *dritte Kapitel* (136–236) fragt nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Das „den Osterglauben auslösende ‚Etwas‘“ (142) erschließt sich in der „Kategorie der Begegnung“ (139): Die Begegnung des Auferstandenen – präziser gesagt: die „(Selbst)Bezeugung des auferweckten Gekreuzigten“ (215) – löst in den Jüngern „die Wende vom Nichtverstehen zum Verstehen, vom Unglauben zum Glauben, von todverfallener zu neuer Existenz“ (214) aus. Eine rein „historische Rekonstruktion“ (138) oder eine bloße Phänomenologie der „Empfänglichkeit und Bereitschaft für ein eventuelles ‚Widerfahrnis‘“ (214) im Erwartungshorizont der Jünger Jesu greift – was die Entstehung des Auferstehungsglaubens betrifft – zu kurz; diese ist letztlich nur durch „Selbstbekundung in Begegnung“ (235) möglich.

Im *vierten Kapitel* (237–265) geht es – über die Frage der Genese hinaus – um die Grundlage des Osterglaubens. Kessler sieht die Überwindung der Diskontinuität des Kreuzes allein in einem „neuen Handeln Gottes“ (240) gegeben, von dem her die Auferstehung Jesu, das „Entstehen von Kirche“ (253) sowie die „österliche Lebenspraxis“ der Christen (264) überhaupt erst verständlich wird.

Im *fünften Kapitel* (266–416) behandelt Hans Kessler in systematischer Weise Grund-

kategorien des kirchlichen Auferstehungsglaubens: den Geltungsanspruch der neutestamentlichen Texte (sie sind „Realitätsbehauptung im Zeugenstand“ [273]); die Bedeutung metaphorischer Rede (die „mit Erschließungs-, (nicht Abbild-)Modellen neue, noch unvertraute Wirklichkeit“ [277] eröffnet); das theologische Verständnis der Aussage „Gott handelt“ (angefangen von seinem unvermittelten Schöpfungshandeln bis hin zum Auferweckungs- und Vollendungshandeln „als streng von außen kommendes, der Komponente menschlichen Mit-Tuns entbehrendes, exklusives Handeln Gottes am Toten“ [298]); die „Leiblichkeit“ der Auferstehung; trinitätstheologische Implikationen sowie die eschatologische, existentielle und solidarische Dimension der Auferweckung Jesu von den Toten, die „eine *geschenkte, befreite Freiheit*“ (398) ermöglicht.

Das *sechste Kapitel* (417–504), das in der Neuausgabe von 1995 angefügt wurde, erörtert aktuelle Kontroversen, vor allem die Kritik von *Gerd Lüdemann*, der die „Wende im Jüngerverhalten aus inneren Prozessen der Konflikt- und Trauerverarbeitung, die sich in Ekstasen und Visionen entluden“ (426), erklärt, sowie von *Hansjürgen Verwey*, der die These vertritt, „dass Gott sein ganzes Wesen im irdischen Menschenleben Jesu endgültig offenbart hat“ (451). Hans Kessler setzt sich von diesen Positionen deutlich ab und wiederholt seine bereits in der Einführung geäußerte Kritik am Wirklichkeitsverständnis der „liberal-bürgerlichen Skepsis“, die eher „die Sinnansprüche reduziert, als sich mit dem Gedanken einer Auferstehung einzulassen“ (29).

Kesslers Buch ist ein Standardwerk zu einer fundamentaltheologisch zentralen Fragestellung, das ein differenziertes hermeneutisches Problembewusstsein mit einer klaren Option verbindet; es kann guten Gewissens als „Pflichtlektüre“ zur *demonstratio christiana* empfohlen werden.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Mikrut, Jan (Hg.): *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs* Bd. 11. Dom Verlag, Wien 2004. (438, zahlr. Abb.)

Dieser vorläufig letzte Band der Reihe enthält 18 Lebensbilder von um die Kirche

verdienten Männern und ein Referat von *A. Rinnerthaler* über „die Notwendigkeit faszinierender Gestalten für Kirche und Gesellschaft in unserer Zeit“. Einige der gebotenen Darstellungen seien besonders hervorgehoben.

Der kürzlich verstorbene Kardinal und Erzbischof von Wien Franz König (1905–2004) wird von *A. Fenzl* in einem umfassenden Porträt kompetent gewürdigt. Auf Grund ihrer guten Kenntnis des Kardinals kann sie viele Details über den Menschen, den Seelsorger, Kirchenpolitiker und Theologen beibringen. Bei der Länge des Beitrags, der nicht immer der Chronologie folgt, hätte man sich eine Gliederung durch Zwischentitel gewünscht, was auch das spätere Nachschlagen erleichtert hätte.

J. Gelmi vermittelt ein zutreffendes Bild des Papsthistorikers Ludwig von Pastor, in welchem auch dessen Zwiespältigkeit erkennbar wird. So war der fromme Konvertit und bedeutende Historiker zum Beispiel nicht unwesentlich in die Modernistenkämpfe involviert.

Die von *T. Pyzdek* gebotene Schilderung von Leben und Werk Karls von Vogelsang (1818–1890), des bedeutenden Sozialreformers, der auf die kirchliche Soziallehre einen großen Einfluss ausübte, ist an sich gut gelungen, enthält aber auch Unschärfen und Fehler. Was bedeutet zum Beispiel die Aussage: „er ... übersiedelte zu den Jesuiten nach Innsbruck“ (324)? Andreas Frühwirth (sic!, nicht: Frühwirth) und P. Albert Maria Weiß waren Dominikaner, nicht Jesuiten (330)! Ersterer stieg sogar zum General seines Ordens und zum Kardinal auf. Vogelsang als „geistlichen Leiter“ zu bezeichnen (331), ist zumindest ungewöhnlich. Ist „geistlicher Leiter“ gemeint? Was sollen die Jahreszahlen 1880–1884 bei W. Klopp (338)? Die Lebensdaten können damit ja nicht gemeint sein.

Josef Hörmandinger charakterisiert Erzbischof Alois Wagner (1924–2002) von Linz als einen „Bischof im Dienste der Menschen“. Die beachtlichen Aktivitäten Wagners, der aus ganz einfachen Verhältnissen stammte, betrafen zunächst seine Heimatdiözese, in der er Weihbischof (1969–1982) und Generalvikar (1973–1982) war, dann aber in besonderer Weise die Weltkirche auf Grund seiner Berufung nach Rom, wo er als Vizepräsident des Päpstlichen Rates „Cor Unum“ (1982–1992) und als Vatikan-Vertreter bei den UN-Organisationen (1992–1999) mit großem Engagement tätig

war. Der Biograf hatte für seine Darstellung den Vorteil, Wagner schon vom Studium her gut gekannt zu haben und sich auf Informationen der Geschwister Wagners berufen zu können. Abschließend stellt der Autor mit Recht fest: „Als Priester und Bischof war Wagner tief verwurzelt in der Tradition der katholischen Kirche, zugleich aber offen für Menschen jeden Glaubens, jeder Konfession, jeder Nationalität“ (379).

Über die Genannten hinaus enthält das Buch Lebensbilder folgender Personen (wobei die Autoren jeweils in Klammern angegeben seien): W.R. Caldonazzi (*I. Steinwender*); A. Chmielowski (*J. Mikrut*); S. Hornauer (*A. Birkbauer*); A. Kostelecky (*J. Mikrut*); A. Kowatschitsch (*J. Mikrut*); A. Latschka (*J. Mikrut*); W. Ledochowski (*M. Ingelot*); J. Pelesz (*M. Stasiowski*); J. Sedlak (*J. Mikrut*); F.X. Stauracz (*J. Mikrut*); J.B. Weber (*J. Mikrut*); F.K. Wierzechlejski (*M. Stasiowski*); A. Zimmermann (*R.H. Gruber*).

Schon diese Auflistung belegt, dass viele Gestalten Aufnahme gefunden haben, die sonst schwer greifbar sind. Das ist ja ein Hauptzweck der Reihe, die hoffentlich eine Fortsetzung finden wird.

Linz

Rudolf Zinnhobler

♦ Lezinsky, Olaf: Der Laienbegriff in der Katholischen Kirche. Eine Betrachtung aus historischer und dogmatischer Sicht. (Schriftenreihe „Theologie“ Bd. 34). LIT-Verlag, Münster 2001. (168) Kart. Euro 15,90.

Das Anliegen war wichtig, ist doch schon lange kein zusammenfassender Überblick über die Sicht des Laien in der Kirche erschienen. Methodisch geht der Verfasser so vor, dass er vor allem die Ergebnisse und Ansichten einschlägiger Autoren wie Y. Congar, H.U. v. Balthasar, J. Werbick u.a. ausführlich referiert. Dadurch kommt es natürlich auch zu Wiederholungen und zur breiten Darstellung von teils überwundenen Positionen. Unberücksichtigt bleibt das Werk „Das christliche Apostolat“ von F. Klostermann (Innsbruck 1962), das auf 1000 Seiten reiches Material zum Thema bietet.

Der Gewinn für den Leser des Buches von O. Lezinsky wäre sicher größer gewesen, hätte er den Gang der Entwicklung aus der Geschichte erhoben. Als verdienstvoll sei die kritische Hinterfragung einzelner Thesen theologischer Autoren angemerkt.

Leider sind relativ viele Druck- und Satzzeichenfehler stehen geblieben. Die Anmerkungen sind so klein gedruckt, dass sie kaum mehr lesbar sind.

Linz

Rudolf Zinnhobler

LEBENSBIOD

♦ König, Kardinal Franz: Meine Lebensstationen. Erinnerungen und Vermächtnis. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2005. (78) Kart. Euro 11,90. ISBN 3-7022-2630-3.

Dass zum ersten Todestag von Kardinal König (und bereits vorgreifend auf seinen 100. Geburtstag am 3. August 2005) eine weitere kleine Publikation an den großen Kirchenmann erinnert, ist sehr erfreulich. Die Aufmachung ist ansprechend, die Texte folgen der im vergangenen Jahr ebenfalls im Tyrolia-Verlag erschienenen gleichnamigen CD, bieten also die Möglichkeit, die dort gehörten, gut ausgewählten Tondokumente nochmals in Ruhe nachzulesen. Zusätzlich wurden sechzehn Bilder eingefügt, die einen lebendigen Eindruck der Zeitgeschichte und der Biografie des Kardinals vermitteln.

Die Texte sind ebenso schlicht wie bewegend. König sieht es als seine Aufgabe, „für andere da zu sein [...] vor allem in der Auseinandersetzung mit den großen Fragen, die die Menschen immer bewegten“ (15). Seine Verpflichtung sieht er darin, auch wenn es ihm keineswegs leicht gefallen sei, „auf die Menschen zuzugehen“ (17). Was inhaltlich immer wieder fasziniert – und im Grunde nichts an seiner Aktualität verloren hat –, ist die Vision einer Menschen, Kulturen, ja selbst Religionen zusammenführenden katholischen Kirche, die sich nicht als Herrschaftsinstrument missbrauchen lässt, sondern als Anwältin armer und „einfacher“ Menschen auftritt. Das Bändchen empfiehlt sich als Geschenk ebenso wie als Dokumentation eines kostbaren Vermächtnisses im eigenen Bücherschrank. Ein sachlicher Fehler (S. 28) sollte bei einer etwaigen Neuauflage korrigiert werden: der genannte „Staatssekretär Cardini“ heißt korrekt „Domenica Tardini“ und war – genau genommen – Pro-Staatssekretär, nachdem die Position des Kardinalstaatssekretärs unter Pius XII. nicht besetzt war.

Linz

Hanjo Sauer

MORALTHEOLOGIE

♦ Babo, Markus: Kirchenasyl Kirchenhikesie. Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland (Studien der Moraltheologie 20), LIT-Verlag, Münster 2003. (480)

Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts schwoll der Strom der Asylbewerberinnen und -bewerber in die wiedervereinigte Bundesrepublik Deutschland so gewaltig an, dass die Politik sich zu einer Notbremssung gezwungen sah und das Asylrecht, bis dahin das großzügigste der Welt, deutlich verschärfte. Dadurch und auch durch seine teilweise rigorose Anwendung seitens der zuständigen Behörden kam es vermehrt zum Versuch der Abschiebung von Personen, die in den Augen vieler Deutscher aus guten Gründen um Asyl baten und im Falle der Abschiebung hohen Risiken der Verfolgung, Folterung oder Tötung ausgesetzt würden. Da ihre Proteste ungehört verhallten, griffen sie vielerorts zum äußersten Mittel und brachten die betroffenen Personen im sogenannten „Kirchenasyl“ unter. Im Schutze sakraler Räume, so hofften sie, würden die von Abschiebung Bedrohten durch die Polizei nicht angetastet werden. Oftmals ging diese Rechnung auf. Doch stellt sich die Frage, ob die mit der Gewährung von „Kirchenasyl“ verbundene Selbstjustiz im Kontext eines demokratischen Rechtsstaats moraltheologisch gerechtfertigt ist. Dieser Frage widmet sich die Arbeit von Markus Babo, die 2001 als Dissertation an der Katholischen Universität Eichstätt angenommen wurde.

Der Vf. konstatiert dabei eingangs ein grundlegendes hermeneutisches Problem: Mit dem Begriff „Kirchenasyl“ wird auf ein historisches Rechtsinstitut rekurriert, von dem aber alle übereinstimmend sagen, dass es mit der heutigen Problemlage nicht vergleichbar sei. Deshalb untersucht Babo in einem *ersten* historischen Teil (21–151) die Entstehung und Entwicklung des Kirchenasyls von seinen Vorformen in der Antike bis heute. Er zeigt dabei, dass zwischen zwei Grundformen zu unterscheiden ist: Einerseits kann ein Verfolgter sich in den Schutz einer anderen Autorität flüchten, die er um Fürsprache und Beistand bittet, ohne darauf ein verbrieftes Recht zu besitzen – die

sogenannte Hikesie. Andererseits entwickeln sich aus Bräuchen der Hikesie festgeschriebene Gesetze, die bestimmten Orten den Schutz der Zuflucht Suchenden garantieren – das sogenannte Asyl. Ziel war es in beiden Fällen, rechtliche Unzulänglichkeiten auszugleichen und Menschen vor ungerechter Verfolgung zu schützen.

Vf. zeigt weiter, wie die Kirche spätestens ab der konstantinischen Ära an der Gewährung von Hikesie und Asyl partizipiert und darin ein Element ihrer Ausübung von Barmherzigkeit sieht. Im Mittelalter freilich degeneriert das kirchliche Festhalten am Asylrecht und der mit ihm verbundenen Immunität von Kirchen zunehmend zu einem Instrument eigener Besitzstandswahrung. Es geht nicht mehr primär um die Schutzsuchenden, sondern um das Verteidigen kirchlicher Privilegien gegenüber der weltlichen Macht. Im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung wird in Umkehrung dieser Argumentation, das heißt mit Verweis auf das Gewaltmonopol des säkularen Staates, die Möglichkeit des Kirchenasyls fast überall aufgehoben. Erst unter den Totalitarismen und Diktaturen des 20. Jh. wird es wiederbelebt, indem ChristInnen mit Berufung auf das „Kirchenasyl“ unschuldig Verfolgten Zuflucht und Schutz gewähren. Jedoch, so ein zentrales Resultat des I. Teils, müsste man zutreffender von „Kirchenhikesie“ sprechen. Denn weder die totalitären Systeme noch moderne Demokratien kennen ein verbrieftes Recht der Unantastbarkeit von Menschen, die an Sakralorte fliehen.

Im *zweiten Teil* der Arbeit (153–271) illustriert Babo, wie das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland Art. 16 zunächst einen Asylanspruch gewährt, der den Asylbewerber als ebenbürtiges Gegenüber betrachtet und damit weit über sämtliche völkerrechtlichen Konventionen der Nachkriegszeit hinausgeht, welche die Asylgewährung wie schon im Zeitalter des Absolutismus als einen Gnadenakt des souveränen Staates ansehen. Diese aus der Verantwortung für die Gräueltaten der Vergangenheit geborene Großherzigkeit Deutschlands wird jedoch nach und nach eingeschränkt bis hin zur Novellierung von Art. 16 GG im Jahr 1993. Unter Heranziehung zahlreicher konkreter Anwendungsfälle zeigt Vf. die gewaltigen Defizite der seitdem geltenden Regelung, die letztlich einen Rückfall auf das völkerrechtliche Niveau

Medizin / Ethik / Seelsorge



ISBN
3-525-62383-6

Christoph Schneider-Harpprecht /
Sabine Allwinn (Hg.)

Psychosoziale Dienste und Seelsorge im Krankenhaus

Eine neue Perspektive der Alltagsethik

2005. 264 Seiten mit 2 Abb., kartoniert € 26,90 D

Der Wandel des Sozialstaats stellt das Gesundheitswesen vor neue Herausforderungen und Probleme. In diesem Kontext untersucht das interdisziplinäre Autorenteam den Krankenhausalltag im Blick auf den dort herrschenden ethischen Umgang. Auf dem jeweiligen professionellen Hintergrund der Autoren zeigt es auf, wie komplex vernetzt seelsorglich-psychologischer Dienst, Medizin, Pflege und Verwaltung sind. Um eine ethisch fundierte, gelingende Alltagskultur mit Alten und Schwerkranken im Krankenhaus zu gewährleisten, plädieren die Autoren dafür, dass sich Sozialdienst, seelsorglicher und psychologischer Dienst neben Medizin, Pflege und Verwaltung zu einer vierten Kraft bündeln. Auf dieser Basis entwerfen sie ein zukunftsweisendes Modell.



ISBN
3-525-60419-X

Christian Möller

Kirche, die bei Trost ist

Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche

2005. 205 Seiten, kartoniert € 19,90 D

»Bist Du noch bei Trost?« heißt doch soviel wie: »Weißt Du, was Du tust?« Eine Kirche, die bei Trost ist, ist fest verankert in ihren Grundfesten. Zu einer dieser Grundfesten gehört ihr seelsorglicher Auftrag, sich den Mühseligen und Beladenen zuzuwenden, sie zu begleiten und zu trösten.

Dieser Band plädiert in vier Schritten für eine seelsorgliche Kirche, die aus den biblischen und reformatorischen Quellen des Trostes zu schöpfen weiß. Dabei wird ein ebenso theologisch fundiertes wie an der Praxis orientiertes Konzept von Kirche entfaltet, die zu trösten wie zu trotzen versteht. Beides macht Kirche zu einem Ort des Aufatmens.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Besuchen Sie uns
auch im Internet:
www.v-r.de

bedeutet. Insbesondere der Ersatz der prinzipiellen Einzelfallprüfung durch die pauschale Drittstaatenregelung machen den Asylbewerber zu einem rechtlosen Bittsteller, dem eine Gnade gewährt oder eben nicht gewährt wird.

Genau gegen diese Entwicklung, so Babo, wollen jene Kirchengemeinden angehen, die seitdem „Kirchenasyl“ gewähren. In seinem dritten Teil (273–398) unterzieht er daher diese präziser als Kirchenhikesie zu bezeichnende Praxis einer ethischen Prüfung. In den Kategorien einer Modelletik zeigt er, dass die moderne Kirchenhikesie dem Handlungsmuster des frühkirchlichen Kirchenasyls durchaus entspricht, indem es dieses in einen modernen Kontext transponiert. Auf der Ebene normativer Ethik greift er sozioethisch auf die Diskursethik und individualethisch auf die Verantwortungsethik zurück, um die anstehenden normativen Problempunkte zu analysieren und einer Lösung zuzuführen. So kann er abschließend im vierten Teil (399–422) die Plausibilität der ethischen Rechtfertigung von Kirchenhikesie in begründeten Einzelfällen und deren Relevanz für die Rehumanisierung des säkularen Asylrechts aufzeigen.

Insgesamt ist die Arbeit von einer gewaltigen Materialfülle gekennzeichnet. Vf. beweist, dass er eine enorme Kenntnis der historischen, juristischen und ethischen Diskussion zum Thema besitzt. Auch die konkreten Auseinandersetzungen der 1990er Jahre stellt er mit hoher Detailgenauigkeit dar. Die Stärke ist jedoch zugleich die Schwäche. Seine Detailverliebtheit lässt den Vf. oft vom eigentlichen Thema abschweifen und erschwert den Überblick über die großen Linien. Mit 480 eng beschriebenen Seiten legt der Autor seinen LeserInnen eine erhebliche Mühe auf. Weniger wäre hier mehr gewesen. So scheint es in einer moraltheologischen Arbeit nicht zwingend notwendig, die Topologie des antiken Rom darzustellen oder jeden lateinischen Autor im Original zu belegen. Auch der hypertrophe Verweis auf Rechtstexte und Gerichtsurteile erbringt letztlich nicht so viel. Schließlich hätten die Fußnotentexte eine erhebliche Kürzung erfahren können, ohne der Arbeit einen Substanzverlust zuzufügen. Dennoch ist Babo eine solide und lesenswerte Studie gelungen, die die Debatte um das „Kirchenasyl“ präzisiert und weiterführt.

Linz

Michael Rosenberger

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. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

BIBELWISSENSCHAFT

Heither, Theresia/Reemts, Christiana: *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Abraham. Aschendorff, Münster 2005. (399) Geb. Euro 39,00 (D).*

KIRCHENGESCHICHTE

Kolmer, Lothar / Rohr, Christian (Hg.): *Tassilo III. von Bayern. Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (256, Bildteil) Geb. Euro 29,90 (D)/Euro 30,80 (A)/sFr 52,20.*

Leitgöb, Martin: *Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtenbriefe der Germanikerbischofe (1837–1962). (RQ. Suppl. Bd. 56) Herder, Freiburg 2004. (319) Ln. Euro 78,00 (D).*

Die Reichskartause Buxheim 1402–2002 und der Kartäuserorden, Bd. 2. Internationaler Kongress vom 9. bis zum 12. Mai 2002 (An. Cart. 182; 263, Bildteil); Nierzwicki, Krysztof: *Die Klosterbibliothek der Kartause „Sanctae Crucis“ in Bereza Kartuska (An. Cart. 198; 258, Abb.); Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2004.*

KIRCHENRECHT

Schmitz, Heribert: *Studien zur kirchlichen Rechtskultur (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 34). Echter, Würzburg 2005. (237) Kart. Euro 25,00 (D)/sFr 43,80.*

Schmitz, Heribert: *Neue Studien zum kirchlichen Hochschulrecht (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 35). Echter, Würzburg 2005. (458) Kart. Euro 35,00 (D)/sFr 60,50.*

KUNST

Bauamt und Liturgiereferat der Diözese Eisenstadt: *Orte für lebendige Liturgie. Kirchen-*

raumgestaltungen der Diözese Eisenstadt von 1993–2004. Für Bischof Dr. Paul Iby zum 70. Geburtstag. (192, Bildband) Geb. Euro 20,00 (Bezug über Bauamt der Diözese Eisenstadt).

Durst, Michael/Münk, Hans J. (Hg.): Christentum – Kirche – Kunst. Beiträge zur Reflexion und zum Dialog. (Theologische Berichte XXVII) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2004. (230, farb. Bildtafeln) sFr 24,-.

LITERATUR

Becher, Peter: Adalbert Stifter. Sehnsucht nach Harmonie. Eine Biographie. Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (253, 6 Farb-, 37 s/w-Abb.) Geb. Euro 24,90 (D)/Euro 25,90 (A)/sFr 43,70.

MORALTHEOLOGIE

Gärtner, Hermann: Das Wesen der Sünde in der Moraltheologie des deutschen Sprachraumes vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Zeit des II. Vaticanums. Der Weg zu einem neuen Paradigma. (Europäische Hochschulschriften XXIII/795) Peter Lang, Frankfurt/M. 2004. (261) Kart. Euro 45,50 (D).

Laumer, August: Heinz Fleckenstein (1907–1995) – Pastoral- und Moraltheologe in Regensburg und Würzburg. Leben und Werk (S.Th.P.S. 59). Echter, Würzburg 2005. (663) Kart. Euro 45,00 (D)/sFr 77,-.

PASTORALTHEOLOGIE

Hamachers-Zuba Ursula, Leben ohne Gott? Wie christliche und „nichtreligiöse“ Partner ihren gemeinsamen Glaubens- Alltag leben. Schwabenverlag, Ostfildern 2005. (220) Kart. Euro 19,80 (A)/sFr 34,80.

Odenthal, Andreas/Goebel, Bernd/Disse, Jörg/Hartmann, Richard: Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius? Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages. (Fuldaer Hochschulschriften 47) Josef Knecht, Frankfurt/M. (162) Kart. Euro 13,00 (D).

Rosenberger, Michael: Durchbruch zum Leben. Predigten zur Heiligen Woche. Echter, Würzburg 2005. (80) Kart. Euro 9,90 (D)/sFr 18,10.

Steinkamp, Hermann: Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge (TuP 25). Lit-Verlag, Münster 2005. (150) Kart.

Usarski, Christa: Jesus und die Kanaanäerin (Matthäus 15,21–28). Eine predigtgeschichtliche Recherche. (Praktische Theologie heute 69) Kohlhammer, Stuttgart 2005. (239) Kart. Euro 25,00/sFr 43,80.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Ziebertz, Hans-Georg / Heil Stefan / Mendl Hans / Simon Werner: Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus. (Forum Theologie und Pädagogik 11) Lit-Verlag, Münster 2005. (162) Kart. Euro 17,90 (D).

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Leuze, Reinhard: Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien 3). Lit-Verlag, Münster 2004. (338) Geb. Euro 24,90 (D).

SPIRITUALITÄT

Steinmetz, Karl-Heinz: Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittellenglischen Cloudtexten (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der ma. Theologie und Philosophie 50). Akademie Verlag, Berlin 2005. (309) Geb. Euro 64,80 (D).

THEOLOGIE

Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Albertus Magnus. (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 7). Benno-Verlag, Leipzig 2005. (228) Geb. Euro 12,50 (D)/Euro 12,90 (A) /sFr 22,70.

Engelhardt, Paulus: Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk. Mit einem Geleitwort von Otto Hermann Pesch (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 6). Benno-Verlag, Leipzig 2005. (291) Geb. Euro 12,50 (D)/Euro 12,90 (A)/sFr 22,70.

Hagencord, Rainer: Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall. Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (254, 12 Abb.) Kart. Euro 26,90 (D)/ Euro 27,70 (A)/sFr 47,10.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Scheitern“
Franz Küberl	Von unten gesehen
Józef Niewiadomski	Die Lust am Scheitern
Alfons Riedl	Scheitern(dürfen)

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, E-Mail: verlag@pustet.de 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	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 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

Christus leiten, sprechen und wirken lassen



Andreas Wollbold
**Handbuch der
Gemeindepastoral**

472 Seiten, Hardcover
€ (D) 39,90/sFr 69,40
ISBN 3-7917-1935-1

Das Handbuch bietet:

- eine spirituelle Grundierung
- ein klares theologisches Konzept
- eine praxisrelevante Reflexion der Probleme gegenwärtiger Pastoral
- zahlreiche Beispiele aus dem Gemeindealltag.

Es behandelt u. a. folgende Themenfelder:

Gemeindeaufbau und -leitung, ehrenamtliches Engagement, Verkündigung und Predigt, Religionsunterricht und Katechese, Einzelseelsorge, Seelsorgegespräch, Liturgie.

Ein gründlicher Überblick über die Themenfelder der Gemeindepastoral und ein hervorragender Leitfaden und Begleiter zur Analyse der Gemeindesituation.

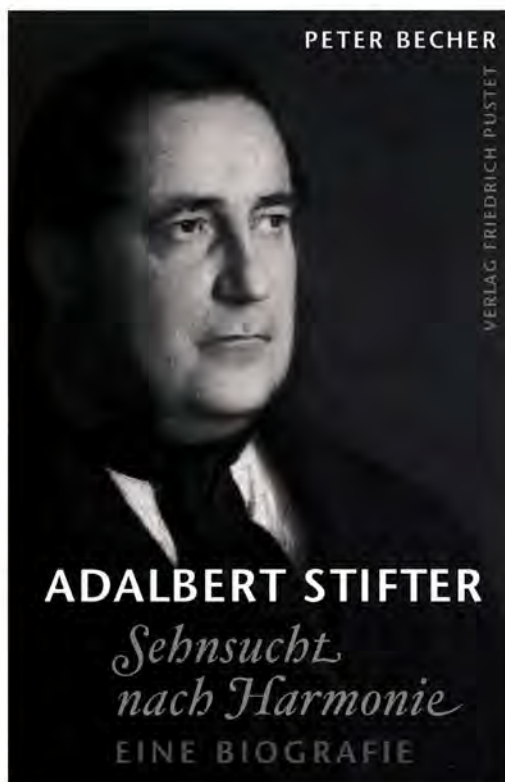
Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Sehnsucht nach Harmonie

Die neue Stifter-Biografie



Peter Becher
Adalbert Stifter

Sehnsucht nach Harmonie
Eine Biografie

256 Seiten, 37 s/w- u. 6 Farbbabb.,
Gebunden mit Schutzumschlag
€ (D) 24,90/sFr 43,70
ISBN 3-7917-1950-5

Nach Jahrzehnten erscheint – rechtzeitig zum 200. Geburtstag des Dichters am 23. Oktober – eine neue, reich illustrierte Stifter-Biografie.

Sie zeichnet einfühlsam und doch kritisch Stifters Leben, sein Denken und Handeln sowie die historische Situation und die Gesellschaft, in der er lebte. Auf gut lesbare und unterhaltsame Weise werden Zugänge zu Stifters Erzählungen und Romanen und seinen literarischen Figuren vermittelt. Mit ihrem Bilderreichtum, ihren Natur- und Landschaftsschilderungen und ihrem hohen ethischen Anspruch sind Stifters Werke kostbare Schätze der deutschsprachigen Literatur. Der Autor Dr. Peter Becher reinigt das Stifterbild vom Staub überkommener Klischees und korrigiert Vorurteile.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Scheitern



Eicher · Scheitern

Küberl · „Unten, draußen, weg vom Fenster“

Niewiadomski · Lust am Versagen

Riedl · Scheitern dürfen

Faber · Zuspruch der Gnade



Reis · Verhältnis von Kirche und Geld

Herberg · Halloween, Allerheiligen, Allerseelen



Kalb/Lederhilger · Römische Erlässe



Literatur:

Adalbert Stifter. Sehnsucht nach Harmonie (Rudolf Zinnhobler)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografien, Festschrift,
Fundamentaltheologie, Geschichte, Kirchengeschichte,
Kunst, Liturgie, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Philosophie,
Religionswissenschaft, Spiritualität, Theologie

4
2005
153. Jahrgang

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



Schwerpunkthema: Scheitern

Franz Gruber: Editorial	338
Peter Eicher: Scheitern	339
Franz Küberl: „Unten, draußen, weg vom Fenster“ – Scheitern in der Erfolgsgesellschaft. Erfahrungs- und Gedankensplitter aus dem Caritasmilieu	348
Józef Niewiadomski: Die Lust am Scheitern. Vom gnadenlosen Umgang mit dem menschlichen Versagen	358
Alfons Riedl: Scheitern dürfen. Zur moraltheologischen Spannung von Ideal und Wirklichkeit im menschlichen Lebensvollzug	367
Eva-Maria Faber: Zuspruch der Gnade im Scheitern	376
Abhandlungen:	
Oliver Reis: Systemtheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Geld	386
Josef Herberg: Lebensmacht über Todesnacht. Gedanken zu Halloween, Allerheiligen und Allerseelen	395
Bericht:	
Herbert Kalb/ Severin Lederhilger: Römische Erlässe	404
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Rudolf Zinnhobler: Adalbert Stifter. Sehnsucht nach Harmonie (Peter Becher)	408
Besprechungen: Aktuelle Fragen (410), Bibelwissenschaft (411), Biografien (412), Festschrift (415), Fundamentaltheologie (416), Geschichte (418), Kirchengeschichte (420), Kunst (425), Liturgie (427), Moraltheologie (429), Pastoraltheologie (429), Philosophie (430), Religionswissenschaft (432), Spiritualität (433), Theologie (437)	
Eingesandte Schriften	438
Universitätsnachrichten	440
Register	444
Impressum	448

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 Mitarbeiter:
Univ.-Prof. DDr. Peter Eicher, Warburger Straße 100, D 33098 Paderborn
Univ.-Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstraße 7–9, CH 7000 Chur
Dr. Josef Herberg, Adenauerallee 17–19, D 53111 Bonn
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A 4040 Linz
Dr. h.c. Franz Küberl, Albrechtskreithgasse 19–21, A 1160 Wien
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
Dr. Oliver Reis, Emil-Figge-Straße 50, D 44227 Dortmund
Univ.-Prof. Dr. Alfons Riedl, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Bethlehemstraße 20, 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 österreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

153. Jahrgang 2005

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



„Erfolg ist keiner der Namen Gottes“
(M. Buber)

Lieber Leser, liebe Leserin!

Vielleicht ist es eines der großen Tabus der Gegenwart, wie es vor gut 40 Jahren noch die Sexualität war: das Phänomen des Scheiterns. Kein Individuum, keine Gesellschaft, keine Geschichte lässt sich erzählen, ohne dass nicht die Spuren des Scheiterns darin aufscheinen. Aber in unserer Zeit gibt es kaum eine angemessene Haltung und Sprache, um dem Scheitern gerecht zu werden. Der Dogmatismus des Erfolgs dominiert das soziale und kommerzielle Leben. Wenn vom Scheitern erzählt wird, dann noch am ehesten in der Kunst, in der Psychotherapie und doch auch in der Religion.

Das letzte Heft eines Jahrgangs widmet sich stets einem markanten existenziellen Thema; dieses Mal haben wir das *Scheitern* zum Schwerpunkt gewählt. Dass dieses Phänomen von einer noch kaum ausgeloteten theologischen Relevanz ist, wird in den vorliegenden Beiträgen deutlich genug:

Peter Eicher eröffnet diese Ausgabe der ThPQ mit einer etymologischen, literarischen, psychotherapeutischen und philosophisch-theologischen Spurensuche. *Franz Küberl* nimmt in seinem Artikel den abschließenden Blickwinkel Eichers, die Verzweiflung und die Freude der Armen, als seinen Ausgangspunkt auf: Was bedeutet es, „am Rand der Gesellschaft“ zu leben, und welche Aufgabe kommt hierbei der Caritas zu? *Józef Niewiadomski* da-

gegen analysiert, wie Scheitern auch eine unerschöpfliche Ressource für einen medialen Voyeurismus ist, sich am Misserfolg der anderen zu ergötzen. Anhand der Gestalten von Ijob, Ödipus und der Ehebrecherin im Evangelium zieht er den Spannungsbogen von scheiternder Existenz und skandalisierender Öffentlichkeit bis hin zur Frage nach Erlösung/Gott. *Alfons Riedl* reflektiert das Scheitern im Spannungsfeld von christlicher Moral und dem menschlichen Vermögen, sein Leben gelingend zu führen, was bekanntlich weder einfach machbar noch selbstverständlich ist. Zuletzt beleuchtet *Eva Maria Faber*, was der biblische „Zuspruch der Gnade“ angesichts konkreten Scheiterns an Erfahrungsreichtum, Krisenbewusstsein, aber auch Verheißung enthält.

Soweit ein kurzer Vorausblick auf die Beiträge des Themenschwerpunktes. Die beiden Schlussbeiträge runden Heft 4/2005 mit wichtigen aktuellen Problemanalysen ab: *Oliver Reis* stellt „Systemtheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Geld“ an, und *Josef Herberg* greift den neuen Kult um Halloween auf und konfrontiert ihn mit dem christlichen Sinn von Allerheiligen und Allerseelen.

Liebe Leserin, lieber Leser, ich wünsche Ihnen eine spannende und wertvolle Zeit mit diesem Heft der ThPQ. Bleiben Sie uns auch im nächsten Jahrgang wieder gewogen.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Herder und Friedrich Pustet sowie der Verlagsgemeinschaft topos bei. Wir bitten um Beachtung.

Peter Eicher

Scheitern

◆ Was heißt es, zu scheitern? Warum treibt uns die Angst vor dem Scheitern in einen unersättlichen Erfolgsdruck? Und hat nicht auch die christliche Tradition dieses Existenzial menschlichen Daseins immer wieder ambivalent entweder idealisiert oder dämonisiert? Der Schweizer Theologe Peter Eicher verfolgt die Spuren einer Symbolik des Scheiterns in Literatur, Philosophie und Religion und eröffnet für das Themenheft ein erstes, grundlegendes Verständnis vom Scheitern und seinem verheißenen Geheiltsein in der Vision des jesuanischen Gottesreiches. (Redaktion)

„Im Scheitern kommt der Mensch zu sich selbst“
Karl Jaspers

I. Der Schiffbruch

Für „scheitern“ gibt es in der deutschen Sprache kein eigenes Substantiv. Man kann zwar einen Artikel vor das Verb „scheitern“ setzen und dann von „dem Scheitern“ reden, aber es hilft nicht: Scheitern bleibt ein Vorgang, ein Prozess, der es nie zu einem Resultat, zu einem Werk oder irgend etwas Fertigen bringt. Im Gegenteil: Im Scheitern lösen sich Gegenstände, Resultate und Lebenspläne auf. Dafür gibt es in anderen Sprachen kein ganz genaues Äquivalent. Das Französische kennt dafür kein Verb, denn *le naufrage* (Schiffbruch) oder *l'échec* (schachmatt) sehen vom Vorgang selber ab, sie ersetzen das deutsche Wort durch das negativ beurteilte Resultat, nicht durch den existenziellen Vorgang. Englische Ausdrücke wie *to fail*, *to collapse* oder *to miscarry* kommen dem näher, weil sie über den präzisen Vorgang des Schiffbruchs, *to be shipwrecked*, weit hinausgehen.

1. Ein Strich durch die Rechnung

Die Karriere des Wortes „Scheitern“ begann harmlos. Ein Schiffsbug löste sich an einem Felsen in Scheite aus Holz auf. So hieß denn das Zerschellen eines Schiffes an einem Riff, an einem Fels oder am Strand eines unwirtlichen Ufers ein „Scheitern“. Recht besehen war es weder das Schiff noch waren es die unglücklichen Insassen, die scheiterten. Gescheitert *war* mit dem Schiff vielmehr ein Handelsgeschäft. Mit dem verlorenen Gut verlor öfters der investierende Seehandelskaufmann nicht nur seine Habe, sondern auch noch seinen guten Ruf und vor allem seinen Kredit: „Und als ihm zwei Schiffe scheiterten, da war er selbst am Scheitern.“¹ Wie zu erwarten, hat sich das Bild vom wirtschaftlichen Schiffbruch alsbald auf das Militär übertragen, so dass bei jedem Scharmützel und bei jeder Schlacht bald vom Scheitern oder vom Gelingen eines Angriffs oder

¹ Th. Fontane, Grete Minde: Romane und Erzählungen, hg. P. Goldammer u.a. 8 Bde., Bd. 3, Berlin, Weimar 1969, 101.

eines ganzen Krieges die Rede ging: „Vor Orleans“, ruft Johanna bei Schiller begeistert aus, „soll das Glück des Feindes scheitern.“² Das eindruckliche Bild von dem am Fels auseinander brechenden, zersplitternden Holz des Schiffsbauchs wurde bis tief ins 19. Jh. wesentlich für den schlimmsten Fall der Ökonomie und der Kriegsführung herangezogen. Wie stark diese dramatische Vorstellung bis heute nachwirkt, erkennt man daran, dass selbst bei der bezeichnenderweise nie endenden Besprechung des Untergangs der Titanic nicht vom Scheitern des Schiffes oder seiner Passagiere gesprochen wird, sondern vom Scheitern der geplanten Reisebeschleunigung, vom Scheitern der technischen Allmachtsphantasien und – natürlich – vom Scheitern der Investitionserwartungen. Es ist, als sei es um die Niederlage auf dem Schlachtfeld der Ökonomie gegangen.

Ironisch bemerkt, gibt es neben dem kalten Kalkül der Negativbilanz im bürgerlichen Roman und in der Lyrik der Romantik auch die existenziellere Metapher des Scheiterns in der ehelichen oder außer-ehelichen Liebeswerbung. Die Einbahnstraße blieb deutlich markiert: Es sind die Werbungen der Männer, die an den steilen Klippen der Geliebten scheitern – ein Vorgang, der in umgekehrter Richtung eher selten zur Sprache kam. Das übliche Ende der abgewiesenen Männerwerbung hat Goethe im Torquato Tasso formuliert:

*„Zerbrochen ist das Steuer, und es kracht
Das Schiff an allen Seiten. Berstend reißt
Der Boden unter meinen Füßen auf!*

*Ich fasse dich mit beiden Armen an!
So klammert sich der Schiffer endlich noch
Am Felsen fest, an dem er scheitern sollte.“³*

2. Die zerfallende Identität

Ist es möglich, dass die Welt im Ganzen wie ein Schiff untergeht? Ist es denkbar, dass das eigene Ich an den Klippen des Daseins zerschellt?

Unheimlich stieg im 19. Jahrhundert eine Angst auf, die nicht mehr nur eine Furcht vor dem Misslingen gezielter Pläne und einzelner Unternehmungen war. Jetzt wuchs das Unbehagen am Dasein selbst. Im ersten Roman von Theodor Fontane tauchten Wendungen auf, die sprachlich dieses Unheimliche erstmals formulieren. Die Befürchtung wurde laut, dass ein Menschenkind „am Leben scheitern“⁴ könne, und es tauchte das Geständnis der „Herzensangst“ auf, dass einer „ganz und gar gescheitert“⁵ sei. Der Dichter wird sich darüber klar, dass auch sein Schaffen an den Klippen der „Natur“ zerschellen könnte.⁶ Die eigene Existenz wurde in der dichterischen und philosophischen Vergewisserung darauf aufmerksam, dass nicht nur Seefahrende den Heimathafen für immer verfehlen und an bisher unbekannten Küsten zerschellen, schlimmer noch: dass es vielleicht gar keinen Hafen gibt, in den die Menschheit und in den die Einzelnen je zurückkehren können.

a) *Ästhetik.* Es gehört zur wachsenden Sensibilität der Moderne, dass sie sich Rechenschaft vom völlig ungesicherten Sta-

² Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, 5 Bde., hg. G. Fricke/H. G. Göpfert/H. Stubenrauch, Bd. 2, München Wien 1900, 698.

³ J.W. v. Goethe, *Werke*, hg. E. Trunz, 14 Bde., Hamburg 1948–1960, Bd. 5, *Dramatische Dichtungen III*, München 1981, 167.

⁴ Th. Fontane, *RuE* (s. Anm. 1), Bd. 1, 86.

⁵ a.a.O., Bd. 2, 378.

⁶ a.a.O., 202.

tus des Existierens gibt. Das ist erst einmal ein Vorgang der gefühlsmäßigen *Wahrnehmung*. In den „Träumereien eines einsamen Spaziergängers“ taucht bei Rousseau die Erfahrung auf, dass es genügt, sich assoziativ stets aufs Neue von seinen Vorstellungen der Welt und der Liebe erbauen und enttäuschen zu lassen, um die Illusionen des eigenen, von der Gesellschaft überforderten Ich loszuwerden und – warum nicht? – im lockeren Zustand ständigen Scheiterns nicht unglücklich zu sein.⁷

Dieses offene Ich, das die Welt und sich selbst unter immer neuen Perspektiven und immer aufs Neue anders erfährt, macht den Grundtypus des Romans der Gegenwart aus. Ich denke an *Rainer Maria Rilkes* ersten Roman, den *Malte*.⁸ Malte Laurids Brigge möchte sehen lernen, wer er ist. Er läuft ziellos durch Paris, er erinnert sich an Fetzen aus der Geschichte seiner Vorfahren und konstruiert in der Nationalbibliothek verschiedene Vorstellungen von der Weltgeschichte. Schließlich, als er nicht mehr weiter weiß, kehrt er ins Vaterhaus zurück. Als der verlorene Sohn der Moderne, der keinen Vater wiederhaben will, geht er nach Hause, um wenigstens seine Kindheit, um die ihn die Seinen betrogen hatten, für einmal „selber zu leisten“. Vor allem will er von den Eltern, den Vorfahren, nicht mehr „geliebt“ werden. In ihrer Liebe steckte die ganze Forderung, zu sein wie Gott, wie die Mut-

ter, wie der Vater es wollte – unmöglich, er selber zu werden. Die Erfahrung, dass Traditionen im eigenen Vorantasten keine Leitplanke mehr abgeben und Vorstellungen der anderen vom eigenen Lieben entfernen, verschafft Malte so etwas wie eine prozessuale Identität im Scheitern an der vorgegebenen Welt. Im Scheitern beginnt er, wie der verlorene Sohn im Lukasevangelium, zu sich selbst zu kommen und wirklich „da zu sein“.

b) *Ethik*. Schwerer wiegt die ethische Verzweiflung. Ohne Zweifel ist in der Moderne die Sensibilität für das Gesetz der Freiheit gewachsen, das trotz aller Schrecken der Geschichte so etwas wie einen verbindlichen Auftrag zur Herausbildung einer glücklichen Menschheit nahe bringt. Wie aber sollen Mitmenschen einander gegenseitig vorbehaltlos anerkennen können, wenn sie sich selbst nicht trauen, sich selbst nicht akzeptieren können? Und wie sollen die human Sensibilisierten, die auf die tief greifende Abhängigkeit vom abstrakt unmenschlichen Prozess globaler Finanzmärkte aufmerksam geworden sind, sich selbst noch achten? Schon vor der Shoa hat *Franz Kafka* den *Prozess* des ständigen Scheiterns im Suchen nach dem Gesetz und nach der möglichen Schuld als Schicksal des modernen Menschen beschrieben.⁹ Herr K. kommt nicht einmal dazu, die Anfangsgründe seiner Unschuld oder seiner Schuld zu kennen. Er kann zeit

⁷ Vgl. *J. J. Rousseau, Les rêveries du promeneur solitaire*, éd. E. Leborgne, Paris 1997. Zum Zustand des Glücks im Scheitern vgl. vor allem die zweite, fünfte und achte Träumerei.

⁸ Vgl. die exzellent kommentierte Ausgabe: *R. M. Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge: Rainer Maria Rilke, Werke, Kommentierte Ausg.*, Bd. 3, Prosa und Dramen, hg. A. Stahl, Frankfurt a.M. 1996, 453–660; zum Zusammenhang mit Rilkes Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn im Schlussteil des *Malte*, vgl. *P. Eicher, Selbstwerdung und Vaterverlust. Literatur, Psychoanalyse und Theologie in der Bibelauslegung*, hg. H. Frankemölle, Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch, Paderborn 1994, 129–154.

⁹ Vgl. *F. Kafka, Der Prozeß: Die historisch-kritische Franz-Kafka-Ausgabe*, Bd. 2, hg. R. Reuß, Frankfurt a.M., Basel 1997; zu Kafkas Schuld-Verständnis vgl. bes. W. Kraus/N. Winkler, *Das Schuldproblem bei Franz Kafka*, Wien, Köln, Weimar 1995.

seines Lebens nicht in „das Gesetz“ eintreten. So verliert er sich selbst.

c) *Therapeutik*. Ein starkes Identitätsgefühl setzt voraus, dass das Ich jenes Bild, das es von sich hat, auch vor anderen mit guten Gründen bejahen und notfalls auch verteidigen kann. Allerdings prallt dieses Bild mit den gesellschaftlichen Vor-Bildern und mit den Vorstellungen zusammen, die Eltern und gesellschaftliche Instanzen an dieses Ich herantragen. Die fremden Vorstellungen können internalisiert werden und bilden dann ein relativ unbewusstes Über-Ich. In der autoritären Gesellschaft, zu der auch Formen der autoritären Religion gehören, können die anerzogenen und gesellschaftlich eingebläuten Idealbilder eine diktatorische Herrschaft im Innern der Einzelnen aufrichten, die solchen Ansprüchen weder genügen noch genügen wollen. „Furchtbares“, so stellten Horkheimer und Adorno in der Zeit des zweiten Weltkriegs fest, „hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.“¹⁰

Im Zusammenprall zwischen den von außen geleiteten Forderungen und dem, was ein Mensch sich selber schuldig ist, entstehen geheime Traumata, an denen selber Fühlende und selber Denkende innerlich zerbrechen. Das Fatale ist, dass dem Ich dabei nicht bewusst wird, wie sehr die überfordernden und fremden „Ideal“-Vorstellungen der eigenen Selbsterfahrung widersprechen. Die Aggressionen, die aus lauter Furcht, andere zu enttäuschen, nicht nach Außen gerichtet werden, toben sich im Innen aus, in der Selbsterniedrigung. Wenn liebevolle Frauen und Männer sich

mitten im Leben für die pünktliche Erfüllung ihrer Aufgaben zu hassen beginnen und gleichzeitig den Rest ihrer Selbstwertgefühle diffamieren, dann spielt das ihnen zugetragene Wort „Scheitern“ eine verheerende Rolle. Mit dieser Metapher interpretieren sensible und höchst engagierte Mitmenschen die Vergeblichkeit ihres mutigen Auftretens und die Erfolglosigkeit ihres Eigen-Sinns. Sie interpretieren ihren aufrechten Gang im Lichte dessen, was – wie sie annehmen – andere aus ihnen machen wollten: Sie scheitern an einem ihnen fremden Ich-Ideal. Der innere Nachvollzug dieser Fremdbestimmung endet nicht selten suizidal.

3. Nach der Shoa

Die *Kritische Theorie* hatte darauf aufmerksam gemacht, dass das moderne Subjekt einem extrem autoritär gestalteten Prozess unterliege, in dem es dazu abgerichtet werde, einem Bild von sich zu genügen, nach welchem es die äußere Natur ebenso zu beherrschen habe wie das eigene Selbst. Erst durch die Dominanz über die Welt und über den eigenen Körper habe sich das moderne Ich mit seinem guten Gewissen von einer über ihm stehenden Instanz, von der *Meta-Physik*, der *Über-Macht* befreien können. Die Lösung von der Gottabhängigkeit, die für einen Augenblick so etwas wie ein emanzipiertes Subjekt zum Vorschein gebracht habe, lasse in Wahrheit ein wirkliches *Subjekt*, ein sich *unter-werfendes* Ich zurück, das nicht mehr im gegenseitigen Austausch mit der Natur, mit den Anderen und mit dem Geheimnis des Daseins stehe. Es waren vor allem Juden und Jüdinnen wie Sigmund Freud, Edmund Husserl, Erich

¹⁰ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Los Angeles 1944, 49.

Fromm, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Simone Weil, die den Schwindel erregenden und durchaus selbstdestruktiven Vorgang zu Bewusstsein gebracht hatten.

Wie sollte sich nach der Shoa von Neuem so etwas wie Identität, Achtung vor sich selbst und Anerkennung der Anderen in der ihnen eigenen Würde zuverlässig aufbauen, nachdem die staatlich angeordnete Vernichtung des jüdischen Volkes alle Wunden der Welt geöffnet hatte? Vernichtet wurden alle, denen eine stigmatisierende Fremdentität mit dem Davidsstern angeheftet worden war. Wie sollte in der fortdauernden Verfinsterung nach 1945, wie Ingeborg Bachmann in dem Gedicht *Alle Tage* formulierte, „der armselige Stern der Hoffnung über dem Herzen“ aufgehen, da doch der Krieg „nicht mehr erklärt, sondern fortgesetzt“ werde und „das Unerhörte alltäglich geworden“ sei?¹¹ Setzt die Eskalation der Verkenntung der Identitäten zwischen dem Westen und der arabischen Welt heute nicht das Scheitern fort, das mit der Verkenntung der Identität des Volkes Israel begonnen hatte?

Ingeborg Bachmann hat für das Innere, für das intime Leben in den Beziehungen von Männern zu Frauen in der ‚freien‘ Welt den Ausdruck „Todesarten“ geprägt. Der Roman *Malina* von 1971 führte den selbstdestruktiven Prozess im Lieben einer Frau vor Augen, die an der Gewalt des Sicherheit garantierenden Mannes und an der Verschllossenheit des Freiheit versprechenden Geliebten scheitert.¹² *Malina* ist

der Roman, in dem Zeile für Zeile das Scheitern als die einzig mögliche Form einer Liebe beschrieben wird, die von den Vorstellungen des modernen Mannes abhängig ist. Weder der eigene Mann noch der Geliebte sind in der Vorstellung der Frau dazu fähig, den Verlust ihrer eigenen Identität wahrzunehmen und zu betrauern.

Stiller, der Roman von Max Frisch, hatte 1954 eben diesen Mann vor Augen geführt, der – so beginnt der Roman – gar nicht Stiller sei.¹³ Nach Frischs eigener Aussage kann sich Stiller in keiner Weise selbst annehmen, weil er vor allem nicht *der* sein will, der geliebt und anerkannt wird. Diese Selbstannahme sei die schwerste. Bis ins verklingende Pianissimo der Selbsterniedrigung bleibt Stiller dabei, dass er nicht *der* sei, den seine Frau liebt und den die Gesellschaft kennt. So macht allein noch der langwierige innere Prozess, mit dem der erfolgreiche Mann sich über sich selbst täuscht, so etwas wie seine Identität aus. Diese Identität mag er allerdings erst recht nicht akzeptieren.

4. Die zweite Identität

Die Nichtübereinstimmung mit sich selbst scheint ein Kennzeichen der Gegenwart zu sein. Entweder entwertet sich das Subjekt bis zum Punkt, an dem es überhaupt nicht mehr es selbst sein kann, wie Stiller. Oder es versucht, nur mehr es selbst zu sein, wie Rodion Raskolnikov im ersten Roman von Dostojewski – dann verliert der „Mörder“ des anderen die Achtung vor sich selbst erst recht.¹⁴ Beides macht die

¹¹ I. Bachmann, *Alle Tage*: Werke, hg. Ch. Koschel/I. v. Weidenbaum/C. Münster, 1. Bd., München 1993, 46.

¹² Vgl. I. Bachmann, *Malina*, in: Werke, a.a.O., 3. Bd., München 1993, 9–338.

¹³ M. Frisch, *Stiller*. Roman. Frankfurt a.M. 1954, 9.

¹⁴ Vgl. F. Dostojewski, *Schuld und Sühne*, Übers. M. und R. Bräuer, Düsseldorf, Zürich 2003; *Der Idiot*, Übers. A. Luther, Frankfurt a.M. 2004; L. N. Tolstoj, *Auferstehung*. Roman in drei Teilen, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 8.9, Übers. I. Tönnies, Hamburg 1956.

spezifisch moderne Angst des Menschen aus. Wenn es dem Verzweifelten gelänge, sein Leben als permanentes Scheitern zu erzählen, würde er – sozusagen auf der Zuschaueretage – eine zweite Identität gewinnen. Als Beobachter seines Scheiterns könnte er sich und anderen auch die Vorstellung nahe bringen, dass es auch ganz anders hätte kommen können – wenn nur die Umstände andere gewesen wären. Ganz selten, wie in Dostojewskis *Idiot* oder in Tolstoj's *Auferstehung*, leitet die Geschichte eines Scheiterns auf leise Weise eine innere Erschütterung der Figuren im Roman ein – und die Erschütterung der Lesenden. In dieser Erschütterung finden die Scheiternden eine Antwort auf ihre Frage: „Wer bin ich?“

II. Scheitern vor Gott

Es ist nicht selbstverständlich, dass sich der verzweifelte Mensch eine neue Identität verschafft, indem er anderen die Geschichte des eigenen Scheiterns erzählt. Diese Form der therapeutisch wirksamen Selbstdarstellung hat einen christlichen Ursprung. In diesem Ursprung kommt allerdings sowohl das Gesunde wie das Neurotische der Interpretationen zum Vorschein, die ein menschliches Leben oder die Geschichte oder die ganze Menschheit für gescheitert erklären.

1. Das therapeutische Bekenntnis

Aurelius Augustinus hat die erste Autobiografie der Weltliteratur geschrieben. Er hatte diesen Typ der Erzählung als Einleitung zu seiner Erklärung dessen erfunden,

was *Schöpfung* heiße. Schon Bischof, wollte er in seinen *Bekenntnissen*¹⁵ erläutern, was es bedeute, dass die Welt nicht ewig in sich ruhe, sondern von dem einzigen Gott des Himmels und der Erde erschaffen worden sei. Auch er selbst, so erzählte er rückblickend, habe nicht in sich geruht. Vergeblich habe er den Ursprung allen Werdens und Vergehens in der Hoffnung angerufen, dass alles, was ihm ständig entglitten sei, ein für alle Mal neu geschaffen würde. In der Wirrnis seiner Intellektualität, in der Leidenschaft seines Liebens und in den Frustrationen seines Berufsweges habe er immer tiefer erfahren, dass er gar nicht gewusst habe, wer er selber sei: „Ich bin mir zur Frage geworden und das ist meine Verzweiflung.“¹⁶ Als Rhetoriker begann er vom Dunkel in sich zu reden – wenn auch auf dem Umweg, dass er sich einem Du anvertraute, das ihn innerlicher kennen würde als er sich selbst. Er fing an, sich irdisch zu analysieren, indem er vor aller Augen ausbreitete, wie sein himmlisches Du ihn sehe und zu sich hinführe. Seinen Ekel vor dem Treiben der Welt machte er damit zum Ausweis seiner Frömmigkeit und seine peinliche Flucht vor sich selbst zum Beweis für Gottes Erbarmen. Augustinus interpretierte seine pikanten Enthüllungen als ein Scheitern, durch welches sich Gottes schöpferische Macht erweise. Man kann deshalb bei der Lektüre auch nicht wissen, was vorausgeht, die maßlose Selbstverachtung oder die Begeisterung über das grandiose Du, das den Scheiternden bei seinem Bekenntnis ständig neu erschafft.

Das Scheitern ist zur Pforte geworden, durch die Gott in die Existenz tritt. In den

¹⁵ Aurelius Augustinus schrieb die *Confessiones* um 397/98; schon der Titel spielt mit dem Gleichklang von *Bekenntnissen des Scheiterns* und *Lobpreisungen Gottes*.

¹⁶ Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse* Einl. K. Flasch, Übers. K. Flasch und B. Mojsisch, Buch X, XXXIII (50), Stuttgart 1989, 288 (hier in der Übers. v. P. Eicher).

Confessiones gibt es nichts, was nicht durch diese enge Pforte getrieben wird: die Musik, die Philosophie, die Lyrik, eine zwölfjährige Liebe zu einer schönen Frau, tiefe Männerfreundschaften, Essen, Trinken und Bücherlesen „Alles war düster, sogar das Licht.“¹⁷ Doch „Du, du warst ständig da, in der Strenge der Barmherzigkeit und fügtest meinen verruchten Vergnügen bitter Widerwärtiges bei..., damit ich nichts außer Dir fände. Du, Herr, gibst uns den Schmerz als Lehrer und schlägst um zu heilen...“¹⁸

Es ist nicht schwer zu erraten, worauf es Augustinus ankam. Seine literarische Frustrationsanalyse diente der Propaganda für die Bekehrung, für die Umkehr zum Weg, den das absolute Du dem nichtigen Ich in seinem ewigen Voraus-sein längst schon gebahnt habe. Es ist der Augenblick, in dem das ständige „Zu spät!“ und das hinhaltende „Noch nicht!“ endlich anfangen, ein „Heute!“ zu werden. Das Große an dieser Eroberung einer zweiten Identität ist die Einsicht, dass zur Menschwerdung des Menschen die Integration des Schattens gehört. Diese humane Aufnahme des Negativen in die eigene Entwicklung gelang dem radikalen Denker durch seine vorbehaltlose Anerkennung von Gottes Abstieg in das Dunkel der Zeit. Gottes Macht erwies sich für Augustinus in seinem Abstieg bis in den Tod. Der Mensch könne zwar sein Sterben, nicht aber den Tod annehmen. Gott aber nehme auch das Nichts in sich auf, so dass Jesu Scheitern am Kreuz als der Sieg des Lebens über die Nichtigkeit des Todes zu verstehen sei. Das ist konsequent gedacht und fundiert die

christliche Zuversicht, die Zulassung der Schwäche als die Stärke eines wahren Lebens anzunehmen.

2. Das Leiden am Leiden

Augustinus wollte von den „Niederträchtigkeiten und von den verkörperten Abscheulichkeiten“ seiner Psyche erzählen, „um Dich zu lieben, mein Gott. Aus Liebe zu Deiner Liebe tue ich es und breite in der Bitterkeit meiner Selbsterkenntnis meine Schlechtigkeiten aus, damit Du mir der Weg der Wonne seiest, Du, Wonne ohne Trug, Wonne des Glücks, Wonne der Sicherheit – ich sammle mich aus der Zerstreuung...“¹⁹ In der ekstatischen Hingewissenheit dieser religiösen Erotik der Existenz verdunkelte sich für Augustinus das irdische Dasein. Die Liebe hörte auf, sich selbst zu genügen, weil sie in den Dienst der absoluten Liebe gestellt wurde. Sie sollte *nach* dem Tod die bis zum Wahnsinn entfachte Sehnsucht befriedigen. Damit wurde die innerweltliche Liebe für jenseitige Zwecke instrumentalisiert und – zum Scheitern verurteilt. Für Hannah Arendt hat diese Abwendung vom Sinn der innerweltlichen Liebe die politische Katastrophe Europas mit vorbereitet.²⁰ Sie disqualifiziere die Würde der durchaus irdischen Anerkennungsverhältnisse und missachte die Selbstursprünglichkeit der Freiheit. Mit dem Gotteslob, das über das innerweltliche Scheitern triumphiert, wurden später auch Scheiterhaufen entzündet, um die Abscheulichkeiten vor Gott aus der Welt zu schaffen.

Wenn Gott trotz der unheimlichen Macht des Bösen und trotz den Naturka-

¹⁷ A.a.O., Buch IV, VII (12), 100 (hier in der Übers. v. P. Eicher).

¹⁸ A.a.O., Buch II, II (4), 59 (hier in der Übers. v. P. Eicher).

¹⁹ A.a.O., Buch II, I (1), 57 (hier in der Übers. v. P. Eicher).

²⁰ Vgl. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, 1929.

tastrophen nichts als liebenswürdig sein soll, dann muss dem Menschen die Last aller kosmischen Übel und aller bösen Neigungen angelastet werden. Das heißt konkret, dass jede Krankheit, alle körperlichen Gebrechen, alles Nicht-Gelingen und all das unendliche Leid auf Erden – allein der Schuld des Menschen zuzuschreiben wäre. Mit dieser Entschuldung Gottes ist ein neues Leid, ein neues Scheitern in die Welt getreten: das Leiden am Leiden und das Scheitern am Scheitern. Für die Leidenden ist der Schmerz und die Minderung des Daseins schwer zu tragen. Schwerer ist es aber, sich die Schuld für diesen Schmerz auch noch selber anlasten zu müssen und sich in die Gemeinschaft der Sünder verwiesen zu sehen – marginalisiert zu werden. Zu dieser Logik des Schreckens gehörte es, dass Augustinus die Rettung aus dem selbstverschuldeten Leiden Gottes freier Willkür anvertraute und zur Wahrung der Gerechtigkeit Gottes die Gescheiterten für ewig in die brennende Hölle entsorgte. Für ihn stand fest, dass diese Strafe ewigen Scheiterns beinahe für alle Menschen verordnet sei, da alle zum Bösen befähigt, jedoch niemand in der Lage sei, freiwillig das zu tun, was ihn glücklich mache. Menschlich gesehen würden an Gottes Liebe – alle scheitern.

Diese Zweideutigkeit prägt das Christentum bis heute. Therapeutisch gesunden Christenmenschen die Zulassung und die sorgfältige Begleitung von Schwächen hoch und werten das Besprechen des Scheiterns als Stärke und als Auferstehung aus tödlichen Fixierungen. Neurotisch jedoch spalten sie das Gott-Ideal von Gottes eigener Menschwerdung ab und disqualifizieren das Leiden als selbst verursachte Schuld. Die augustiniische Strafmethaphysik erschwert den humanen Umgang mit Leidenden, zumal mit denen, die an sich selbst zerbrechen.

3. Die fundamentalistische Erfolgsfixierung

Überall, wo das Werden und Vergehen weniger geliebt wird als der Erfolg und das ständige Wachstum, erscheint das Nicht-Gelingen, das Abnehmen, das Erkranken und Sterben als sinnlose Destruktion. Wer dem ständigen Mehrwert verpflichtet ist und also niemals Erfolg hat, weil er *ständig mehr* Erfolg haben muss, der muss aus dem, was zerfällt, abnimmt und leidet, einen ständig höheren Gewinn ziehen, auch aus Krankheiten, auch aus Konkursen, auch aus Katastrophen. Für das Nicht-Gelingen seiner ständigen Progression macht er die anderen verantwortlich, wodurch er sich vor der Angst schützt, selber zu den Abnehmenden, Leidenden und Verlierenden zu gehören. Weil die ständige Progression ins Leere geht, flüchtet, wer ihr verpflichtet ist, in die Propaganda des Erfolgs und in die Diffamierung der nicht Progressiven.

Die Ironie will es, dass zwei Extreme dieser Erfolgsorientierung einander verblüffend ähneln. Der religiöse Fundamentalismus und die liberalistische Marktorientierung diffamieren die Schwächen, das Abnehmen, das Nicht-Gelingen und das Nicht-Können durchaus moralisch als selbst verschuldetes Scheitern. Die fundamentalistische Verkündigung will Seelen retten, indem sie das der Bekehrung vorangehende Scheitern als Ausweis der Sünde interpretiert. Das immer neue Erzählen des früheren Scheiterns gehört zum Ritual der Gruppen, die am religiösen Erfolg mehr als an der Begleitung Leidender orientiert sind. Moralisch rigoros werden die Abweichungen von der starren und oft sexualethisch engen Norm als Scheitern vor Gott interpretiert. Die Drohung mit dem Weltuntergang und dem Jüngsten

Gericht soll Unsichere dazu bringen, ihr Schiff an den Felsen zu binden, an dem es scheitern könnte. Nur gibt es dann auch keine Ausfahrt mehr...

Ist die existenzielle und politische Fixierung am Erfolg des Marktes davon wirklich verschieden? Muss sie nicht dazu führen, dass die Arbeitslosen und die Behinderten und die Kranken und die Menschen in marginalisierten Volkswirtschaften als Scheiternde betrachtet – und deshalb auch ökonomisch ins Kalkül einbezogen werden?

4. „Alegria“

Jesu Verkündigung kennt keine Rechtfertigung des Leidens zur innerlichen Erziehung oder zum Gewinn eines ewigen Lebens nach dem Tod. Sie öffnet den Sinn für die Gegenwart des Glücks, in Gottes Bereich zu existieren. Für den Weg zu diesem Glück gibt es Lehrende. Es sind nach der Bergpredigt die Blumen des Feldes und die Vögel des Himmels. Die Blumen des Feldes lehren das sorglose Aufblühen trotz der Gewissheit sicheren Verblühens und Verdorrens. Sie sind Lehrmeister zur Freude am Dasein ohne die Angst vor dem Vergehen, Lebenskünstler also. Die Vögel des Himmels, meinte der Poet aus Nazareth, würden sich nicht um das Morgen sorgen (was ethologisch nicht ganz richtig ist). Sie sorgen sich um das Leben im Heute, im Da-Sein.

Nach langen Jahren des Umgangs mit HIV-Positiven und an AIDS Sterbenden im absoluten Elend der 20-Millionenstadt São Paulo muss ich gestehen, dass mir die Glücksverheißungen der Bergpredigt durchaus triftig erscheinen. Auf meine wiederholten Fragen an die – soziologisch gesehen – absolut Verelendeten, ob denn die Reichen oder die Armen glücklicher

seien, antworten diese zumeist, dass Reiche nicht glücklich seien – aber die Armen auch nicht. Der Unterschied liege darin,

Weiterführende Literatur:

Wer die Krise des modernen Subjekts als den Grundvorgang des Scheiterns philosophisch genauer erfassen möchte, möge *P. Bürger, Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt a.M. 1998, lesen.

dass die Reichen aus Angst vor der Gewalt sich selber einschließen würden und nicht frei seien. Sie seien nicht *carinhoso*, nicht herzlich. Die Armen wären zwar auch nicht glücklich – aber sie lebten in einer ganz anderen *alegria*, in einer anderen Unmittelbarkeit, fröhlicher jedenfalls. Das Glück, weinen zu können, und das Glück, aufeinander angewiesen zu sein, das Glück, nicht ständig moralisch sein zu müssen und das Glück, nichts zu besitzen als sich selbst, macht Elende manchmal überfroh, manchmal niederschmetternd depressiv. Diese Mitmenschen sagen nicht, dass sie gescheitert seien. Sie wissen, dass die Gesellschaft scheitert, die ihnen nicht in die Augen sieht.

Der Autor: Prof. Dr. Dr. Peter Eicher, verh. mit. Lisette Eicher, Gründerin und Leitern des „Stern der Hoffnung. Aidshilfe international“. Peter Eicher lehrt er an der Universität Paderborn seit 1976 Systematische Theologie mit Schwerpunkten in den Kulturwissenschaften. Er ist gegenwärtig freigestellt für die Mitarbeit im brasilianischen „Stern der Hoffnung“ und ist auch therapeutisch tätig. Vgl. www.petereicher.de und www.sternderhoffnung.de.

Franz Küberl

„Unten, draußen, weg vom Fenster“ – Scheitern in der Erfolgsgesellschaft

Erfahrungs- und Gedankensplitter aus dem Caritasmilieu

◆ Es gibt gewiss nicht viele Menschen, denen menschliches Scheitern, sei es durch Unglück, Katastrophen, gesellschaftliche Umstände oder auch durch persönliche Schuld, in so geballter und vielfältiger Weise zu Augen und Ohren kommt wie dem Autor dieses Beitrags, dem Präsidenten der Caritas Österreich, seit kurzem Ehrendoktor der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Sein Beitrag ist daher geprägt von spürbarer Leidenschaft, welche die Leserinnen und Leser anhand von zahlreichen Beispielen nicht nur aufrütteln, sondern auch dazu ermuntern will, den Notfällen der Mitmenschen nicht aus dem Weg zu gehen. (Redaktion)

Caritas-Tun bedeutet Begegnung mit Menschen, die selbst tiefe Erfahrungen des Scheiterns gemacht haben: Scheitern an gesellschaftlichen Strukturen, Scheitern im immer schnelleren Getriebe des Arbeitsmarktes, Scheitern in persönlichen Beziehungen, Scheitern an eigenen Unzulänglichkeiten. Es kennt aber auch die Begegnung mit Menschen, die Opfer des Scheiterns anderer geworden sind: durch Gewalt, einen Unfall, durch die Pleite des Unternehmens, in dem man jahrzehntelang tätig war. Vielleicht auch gescheitert an den Ansprüchen anderer. Diese Liste ließe sich lange fortsetzen.

Dennoch: Scheitern heißt nicht gleich: Gescheitert-sein. Wer stolpert, muss noch nicht liegen bleiben und aufgeben. Das „Warum?“ oder das „Warum ich?“ sind da oft eine Kampfansage an das (eigene) Schicksal. Der Schritt vom Scheiternden zum Gescheiterten ist vielmehr jener, wo Menschen die Kraft ausgeht, wo der Le-

bensmut schwindet und das lange Ringen unter Druck zu Zermürbung und Selbstaufgabe geführt haben.

Konkret: Von welchen Menschen reden wir eigentlich?

Frau N. wurde 1994 von ihrem Mann, der sie psychisch und körperlich misshandelte, geschieden. Während dieser Zeit stand sie in einer Berufsausbildung „Grafik und Design“. Sie hatte kaum Geld, befand sich in einem sehr schlechten psychischen Zustand und war sowohl auf Unterstützung der Caritas wie auch auf jene der Sozialhilfe (nach einer Intervention durch die Caritas) angewiesen. Vom Ex-Mann, der selbst kein Einkommen hatte, konnte/wollte sie keinen Unterhalt beanspruchen.

Frau N. fand schließlich eine Stelle als Grafikerin bei einer Firma. Ihre kreativen Fähigkeiten brachte sie immer weiter zur Entfaltung (Ausbildung und Lehre bei namhaften Künstlern). In ihren Bildern verarbeitete sie großteils religiöse Themen.

Zu einem neuerlichen sozialen Einbruch kam es aufgrund eines leichten Schlaganfalls. Sie verlor ihren Job, musste sämtliche Wertgegenstände verkaufen, um die zum Teil alternativen (das heißt nicht von der Kasse übernommenen) medizinischen Behandlungen bezahlen zu können. Daraufhin konnte sie sich die Wohnung nicht mehr leisten, zog in ein Zimmer bei einer Bekannten um, wofür sie nur 100 Euro bezahlen musste.

Trotz intensivster Arbeitssuche konnte sie keine neue Stelle finden. Nach etwa einem Jahr meldete die Bekannte Eigenbedarf für dieses Zimmer an, und Frau N. war, wie sie selbst sagte, „in der Bedrängnis, ohne ein Zuhause zu sein und die mühevoll erarbeiteten Aktivitäten aufgeben zu müssen“.

Frau N. befand sich wieder in einem psychischen Ausnahmezustand. Allein ihr Wille, die Situation aus eigener Kraft und Disziplin zu meistern, hielt sie aufrecht. Diese Kraft schöpfte sie aus ihrer tiefen Glaubensverbundenheit und aus ihrer künstlerischen Beschäftigung. Mit Hilfe der Pfarrcaritas, einer Erntedankspende und aus den Mitteln der Diözesancaritas konnte die Anmietung einer leistbaren Wohnung finanziert werden. Frau N. gelang es, einige Bilder zu verkaufen, Ausstellungen zu organisieren und schließlich eine geringfügige Beschäftigung zu finden. Ihr Credo, eigentlich ihr Lebensbekenntnis war: „Ich muss es selber schaffen; ich kann keine Hilfe annehmen“.

Frau N. steht für viele vergleichbare Menschen in sehr bedrückenden Lebenssituationen; eigentlich können sie nur daran verzweifeln, dass sie trotz ungeheurer Kraftanstrengungen wie in einem Hams-terrad unterwegs sind und dabei auf der Stelle treten.

Leben am Rande der Gesellschaft heißt: Einsamkeit

Viele Menschen, die diese existenziellen Erfahrung des Scheiterns des eigenen Lebensentwurfs durchgemacht haben, beginnen sich von der Realität abzuschließen, um sich zu schützen. Die „Gesellschaft“ bedeutet für fast alle etwas, das ganz weit weg und völlig ohne Verständnis für ihre eigene Realität ist: eine ebenso unbeeinflussbare wie unerreichbare Silhouette, in der Märchenfiguren leben. Obwohl es diese Menschen tatsächlich gibt, stehen sie ihnen doch irgendwie unwirklich gegenüber – ganz allein und einsam.

Caritas bedeutet Arbeit/Leben mit Menschen am Rande der Gesellschaft

Wo sind dann jene Orte, an denen man auftanken kann, wo findet man jene Menschen, die es vermögen, Kraft und Lebensmut zu spenden? Sie sind in jenen „Institutionen“ anzutreffen, die gerade an diesen Lebenswenden oder besser oft Lebens(ab)brüchen notwendend und perspektivengebend sein wollen und können.

Als „Caritas“ versuchen wir an vielen Orten „Notwenderin“ zu sein. Wenn Menschen in unsere Beratungsstellen und Schutz-Häuser kommen, sind sie bereits meistens durch sehr viele öffentliche und private soziale Netze gerutscht. Aufgabe der Caritas ist es daher nicht nur, selbst zu versuchen, das letzte Netz am äußersten Rand der Gesellschaft zu sein (und angesichts der Unbewältigbarkeit dieser Aufgabe in unserer Weltgesellschaft an den eigenen Ansprüchen selbst immer wieder zu scheitern), sondern ebenso jene öffentlichen und privaten sozialen Netzwerke zu stärken, damit Menschen, wenn sie stolpern, möglichst schnell wieder auf die Beine kommen.

Leben am Rande der Gesellschaft heißt: Scheitern an äußeren Umständen

Vor einigen Monaten war ich in Indonesien, genauer gesagt, in der Provinz Aceh auf Sumatra. Ein Katastrophengebiet, getroffen vom Tsunami am 26. Dezember 2004. Wie vom Rasiermesser durchgeschnitten, so sehen die Küstenstreifen aus. Möglicherweise 200.000 Tote, viele Hunderttausende Hinterbliebene, Betroffene, die mit dem Leben davongekommen sind. Ich habe mit einigen dieser vor den Scherben ihres Lebens stehenden Menschen gesprochen. Beispielsweise mit einem Bürgermeister: Alle seine fünf Kinder sind umgekommen. Der Schmerz hat seine Frau sie sprachlos gemacht. Sie bringt noch immer keinen zusammenhängenden Satz zustande.

Dann treffe ich einen anderen Mann. Er erzählt mir, dass zwei seiner Kinder, seine Mutter, seine Schwiegermutter und eine Cousine durch den Tsunami umgekommen sind. Sein Haus, seine Arbeitskleidung, seine Tätigkeitsunterlagen, alles hat die Flut weggeschwemmt. Sicher, auch bei bester Vorhersage und besten Frühwarnsystemen wäre diese urgewaltliche Wucht so über Sumatra gekommen, dass es Tote gegeben hätte. Aber über 200.000 und mit diesen Zukunftszerstörungen? – Nein! Wenn den Regierenden die Menschen dieser Region nicht so gleichgültig gewesen wären, wäre die Katastrophe nicht so über die Menschen hereingebrochen. Woran sind sie gescheitert – an der Natur, an den Oberen, an der Missverwaltung?

Ein Mann aus Sri Lanka, seit 1991 in Österreich, erzählt mir seine Geschichte. Nach dem Besuch einer Hotelfachschule war er in seiner Heimat im Management von Gastbetrieben tätig. Er hatte einen Sta-

tus erreicht, der ihm eine gewisse Sicherheit bot. In Österreich hingegen musste er als Konventionsflüchtling ganz unten anfangen. Die zentrale Botschaft, die er von privater Seite genauso wie vom Arbeitsamt immer wieder hörte, lautete: „Das schaffen Sie nicht“. Er war jedoch „getrieben“ davon, dass er es schon einmal geschafft hatte, also musste es noch einmal gehen. Was war sein „Trick“? Lernen, lernen, lernen und kreativ sein, mit Energie, innerer Stärke und „Empowerment“. Als Buddhist sagt er über seine religiöse Überzeugung, dass Selbstvertrauen und Selbstbewusstsein die Grundlagen seien, aus denen dann ungeheurer Lernwille komme.

Er war ausschließlich auf sich konzentriert – die „Gesellschaft“ war bloß das Amtliche; sein Anliegen war es, zu beweisen, dass er etwas zusammenbringt – auch wenn ihm ständig vermittelt wurde, dass das, was er wolle, nicht gehen werde. Nie hatte er die Erfahrung gemacht, dass ihm irgendwer aus der „Gesellschaft“ einen gangbaren Weg hätte zeigen wollen oder können. Er verfolgte daher allein eine Strategie, er musste und wollte die Beamten von seinem Können überzeugen, und es gelang ihm auch.

Leben am Rande heißt auch: Scheitern am eigenen Leben

Selbstverständlich kann man auch am eigenen Leben scheitern, indem man etwas falsch macht und dadurch andere Menschen beschädigt. Die eigene Unachtsamkeit kann andere sogar das Leben kosten. Aber es wird auch mit der eigenen Lebenssituation gehadert: Zwar bin ich nicht schuldhaft gescheitert, doch frage ich mich, warum es ausgerechnet mir so dreckig, schlecht, mies geht ... Wie könnte man die unvermeidliche Unvollkommen-

heit von uns Menschen richtig benennen? Wieviel misslingt notgedrungen, weil wir ja nicht allmächtig sind, und wieviel liegt tatsächlich an uns selbst, in unserer Verantwortung?

Arbeit/Leben mit Menschen am Rande der Gesellschaft heißt: Auswege suchen

Gemeinsam mit den betroffenen Menschen Auswege aus dem Scheitern zu suchen, heißt zunächst: stützen und helfen, damit sie mit widrigen Situationen des Lebens fertig werden, aber auch dazulernen und neu durchstarten können. Das Caritas-Prinzip ist klar: Zumindest eine nächste Stufe auf der unendlichen Aufstieggsskala des Lebens sollen sie erklimmen können. Wenn zwei oder drei Stufen gelingen, umso besser. Als „Bautrupp der kommenden Welt“ messen wir der Weg, den wir an der Seite der Menschen gehen, am Kern der Sache.

Und dieser Kern der Sache ist: Den Menschen nahe zu sein, die Hoffnung brauchen, und zwar:

- menschlich: schätzend, einfühlsam
- effektiv: klug, rasch, kostenbewusst, qualitativ
- einladend: familiäre Zusammenhänge sehen, Freunde und „Fremde“ einbeziehend, Netzwerke flechtend ...
- wegbereitend: das Sinngehäuse und den göttlichen Funken erahnen
- hilfreich: die Nöte der Situation bewältigen helfen
- entfaltend: Fähigkeiten, Ressourcen, Talente fördern und ausbauen
- zukunftsöffnend: Freiheit, Verantwortung, Sicherheit andeutend

Leben am Rande der Gesellschaft heißt: Ernüchterung

Der Blick von „unten“, von Menschen in Not, auf „die Gesellschaft“ ist ein sehr nüchterner: „Die Gesellschaft ist ein Dschungel, durch den du durch musst. Dass man etwas beitragen darf, um nicht nur von anderen abhängig zu sein, dass man also arbeiten kann, um sich selbst ernähren zu können, das musst du dir erst gegen diese Gesellschaft erkämpfen. Ohne Arbeit bist du nichts, es ist dir alles verwehrt. Du kannst noch so viel Potenzial in dir haben, wenn dir der Status fehlt, fehlt dir alles.“

In einem AsylwerberInnenheim wohnen 170 Menschen, Frauen, Männer, Kinder, Eheleute, Eltern, Alleinstehende. Der Wahrheitsgehalt der Beschreibung von vorhin multipliziert sich hier ins Vielfache. An diesem Ort leben 170 Personen in einem für sie undurchdringlichen Dickicht gleich einem Dschungel, der für uns Gesellschaft heißt.

Den Helfern gehen in solchen Situationen die Argumente aus, weil Almosen-Geben-Müssen gegen Nützlich-Sein-Dürfen steht. Die Helfer selbst spüren, dass Betreute und Betreuer in der Luft hängen. Trotzdem will man mithelfen, dass jene, die ganz unten sind, wenigstens eine Stufe höher auf der sozialen Leiter kommen können.

Leben am Rande heißt: bedrängt, unterdrückt, geknechtet zu werden

Es ist erschreckend, wie viele Menschen nichts dabei finden oder es persönlich brauchen, auf anderen Menschen zu knien, sie zu erniedrigen, missbrauchen, schlagen, foltern, auszunehmen und aus-

zubeuten. Das kann scheinbar harmlos beginnen (der Mann entscheidet in der Familie über die Automarke, die Frau über den Ankauf der Zwiebelsorte...), es kann entsetzlich werden und reicht dann von individueller Gewaltausübung etwa gegenüber Kindern (wer weiß, was in diesen Kindern dabei vorgeht?) bis zu organisierter Unterdrückung und Folterung, wie sie in der Nachbarschaft Europas auch heute entsetzliche Selbstverständlichkeit ist.

Leben am Rande der Gesellschaft heißt: Hoffnung

„Hoffen ist urmenschlich. Kein Mensch kann ohne Hoffnung leben. Hoffnung ist auf die Zukunft gerichtete Erwartung, dass das öde Einerlei und die Last des Alltags, die Ungleichheit und die Ungerechtigkeit der Welt, die Wirklichkeit des Bösen und des Leidens nicht das letzte Wort haben und nicht die letzte Wirklichkeit sind“, steht im Katholischen Erwachsenenkatechismus.

Menschen, die sich an die Caritas wenden, haben konkrete Hoffnungen und Erwartungen, weil die Sehnsucht, die eigene Hoffnungslosigkeit, Menschenverlassenheit und Sinnleere überwinden zu können, praktisch immer intakt ist.

Die Caritas ist so Vermittlerin zwischen Hoffnungsbesitzenden und Hoffnungsarmen, also Reichen und Ärmern, Gesunden und Kranken, zwischen Schnelleren und Langsameren, Jüngeren und Älteren ... sie ist Anwenderin des spirituellen und gesellschaftlichen Wissens zur Überwindung von Hoffnungslosigkeit. „Caritas ist nicht Ausübung eines dumpfen Gefühls, sondern Caritas ist Kunst, ist Wissenschaft“, sagt Lorenz Werthmann, Gründungsprälat des deutschen Caritasverbandes.

Arbeit/Leben mit Menschen am Rande der Gesellschaft heißt: den Menschen als Gesamtkunstwerk begreifen

Das Gesamtkunstwerk Mensch ist das wichtigste und schönste Bauwerk Gottes. Es ist die Spitze der Schöpfung. Der Mensch ist geschaffen worden nach dem Bild Gottes. Natürlich haben nicht nur die Religionen, sondern auch alle Philosophen ihre Positionierung dieses Gesamtkunstwerkes vorgenommen und bezeichnen es als „erkennendes Subjekt“ (Descartes), „sorgende Existenz“ (Heidegger), „erkennender, wollender, fühlender Geist“ (Blaise Pascal), „integrales Bewusstsein über Materialismus und Rationalismus hinaus“ (Jean Gebser).

Möglicherweise wissen viele der Betroffenen, von denen hier die Rede ist, nichts von diesen theologischen und philosophischen Überlegungen. Aber es soll uns bewusst sein: Scheitern geschieht individuell. Was für den einen entsetzlich ist, ist für den anderen ein „Lercherl“ (eine federleichte Kleinigkeit). Der eine fühlt sich bereits ausgeschlossen, der andere sieht sich trotz großer Lebensdellen noch mitten in der Gesellschaft. Wenn Menschen meinen, nichts mehr zu verlieren zu haben, ist eine große Kraft des Zuspruchs notwendig, damit sie zu Recht das Gefühl aufbringen, als Menschen noch beziehungsweise wieder dabei zu sein.

Leben am Rande der Gesellschaft heißt: Rückzug und Angst vor Gesichtsverlust

Es ist erstaunlich, wie viel Ermutigung es für einzelne Menschen bedeutet, einmal nur kurzfristig zu leben, zu denken und zu handeln.

In gebrochenen Situationen ist es leichter, wenn man nur für sich Verantwortung tragen muss; schwieriger wird es, wenn man Kinder hat. Der Druck, der auf Eltern lastet, die „ganz unten“ angekommen sind und trotzdem für ihre Kinder eine bessere Zukunft haben wollen, ist enorm. Die äußeren Anzeichen bestehen darin, zornig zu sein, sich zurückzuziehen, gleichgültig zu sein, zu verzweifeln oder zu resignieren. Sie fühlen sich ausgestoßen, ausgeschlossen von eigener Handlungsfähigkeit und der persönlichen Freiheit zu halbwegs selbstständigem Tun.

Daraus entsteht dann die Angst vor dem Gesichtsverlust – in den Augen der Kinder, der Verwandten, vor Gott. Es ist die Angst, als ein „Versager“ zu gelten, obwohl nur das „Rundherum“ und „die Gesellschaft“ durch ihre Kälte und Uninteressiertheit, vielleicht auch bloß durch ihr Unvermögen versagt haben.

Es gibt nichts Erniedrigenderes für ein Kind, als von MitschülerInnen verspottet zu werden, gerade weil es seine Situation nicht erklären kann. Das spüren die Eltern natürlich ebenfalls, wenngleich sie es nicht immer sagen können.

Leben am Rande heißt: ungeheure Scham haben

Wenn man nichts hat, besteht eine sehr große Scham vor der eigenen Situation, und es ist sehr schwer, sich an die volle Wahrheit heranzutasten. Dann schläft man ein halbes Jahr in irgendeinem Winkel, ist arbeitslos, fühlt sich verloren; erst dann ist man so weit, sich jemandem anzuvertrauen. Ebenso groß ist die Scham, wenn es darum geht, sich und anderen einzugestehen, dass man jemanden braucht, um weiterzukommen. Es geht hier nicht um nicht an interventionserprobte Menschen, son-

dern beispielsweise um ältere Menschen, die nicht mehr für sich allein sorgen können und das erst langsam vor sich und anderen zugeben lernen müssen.

Arbeit/Leben mit Menschen am Rande der Gesellschaft heißt: Verantwortliche Freiheit

Ziel gesellschaftlichen Lebens aus der Perspektive der Caritas – zugleich das, was nach christlicher Glaubensüberzeugung Gott in der Schöpfung zu Grunde gelegt hat – ist es, die Verwirklichungschancen und Entfaltungsmöglichkeiten des Mensch-Seins in seiner Fülle und Universalität in Gemeinschaft zu realisieren.

Genau das christlich-jüdische Menschenbild, welches von der Universalität der Gotteskindschaft ausgeht, ist Grundlage für die Menschen- und Freiheitsrechte sowie Grundlage für das Streben nach einer Wirtschafts- und Sozialordnung, die eine Option für die Armen mit einschließt. Dies beinhaltet das Ziel, dass alle Menschen in einer Gesellschaft Verantwortung füreinander und für das gemeinsame Ganze übernehmen (können). Das II. Vatikanum hat der Freiheit der Gotteskindschaft die Türen geöffnet. Manchmal klemmen diese Türen allerdings, oder man hat auch Angst davor, diese Türen zu weit zu öffnen. Vielleicht braucht es eine neue „Theologie der Freiheit“, etwa angelehnt an Paulus – der ja deutlich macht, dass die Kinder Gottes zur Freiheit und nicht zur Knechtschaft berufen sind.

Was sind aber die Voraussetzungen, um Verantwortung übernehmen zu können? Der Wirtschaftsnobelpreisträger – Amartya Sen nennt gerade die „Freiheit“ selbst als wesentliche Grundvoraussetzung für die Übernahme von Verantwortung.

Erstaunlich ist, wie Jesus als großer Pädagoge den Respekt vor der Freiheit und den Respekt davor, dass die Menschen wissen (sollten?), was sie zu ihrer Entwicklung brauchen, mehrfach präzise formuliert. Man denke nur an die Begegnung mit dem Blinden von Jericho, beschrieben im Markusevangelium: „Was willst du, das ich dir tue?“ Eine Frage, die sich gerade Caritas-Leute immer wieder auf der Zunge und auf dem Herzen zergehen lassen müssen.

Das hier etwas predigthaft skizzierte Menschwerdungsprinzip Freiheit hat seine Berechtigung darin, dass Freiheitszufuhr in der täglichen Arbeit der Caritas – zumindest in homöopathischen Dosen – geschehen muss. Ob in der Hausordnung eines Obdachlosenheimes, in der Einzelfallhilfe, in der Arbeit einer Wohngemeinschaft – Freiheitsermöglichung muss überall spürbar sein.

Leben am Rande der Gesellschaft heißt: Verdrängen

Eine besondere Gruppe stellen jene Asylwerber dar, die ahnen oder wissen, dass ihr Gesuch abgelehnt werden wird. „Die Hoffnung stirbt zuletzt“, heißt es, weshalb diese Menschen bis zum Äußersten versuchen, hier bleiben zu können, schlimmstenfalls wollen sie untertauchen. Sie sind überzeugt davon, dass ihr Leben im Untergrund gar nicht so arg sein kann, wie es ein Leben in ihrer Heimat wäre.

Eine weitere typische Strategie ist das Aufbauen einer Scheinwelt. In diesem Fall geht es darum, der Mutter daheim in einem afrikanischen Land oder in Armenien Fotos mit Autos, Computern, Häusern, europäischen Freunden zu senden – eine Illusion von Erfolg wird vorgetäuscht. Die Angst vor dem Scheitern am Streben nach Vermögen, die Tatsache, nicht da-

bei zu sein in einem Land, in welchem es Ordnung, Sicherheit, Gesundheit und Wohlstand gibt, produziert solche Traumwelten.

Werden Menschen aus diesen Gründen kriminell, erkennen sie sich oft selbst nicht wieder, wenn sie aus dieser Scheinwelt auftauchen.

Leben am Rande der Gesellschaft heißt aber auch: ein geschärfter Blick

Diese Menschen am Rande besitzen aber auch einen geschärften Blick für die grassierende Verschwendung unserer Gesellschaft, wenn sie sehen, wie viel an Kleidung, Essen, Möbeln weggeworfen wird. Demgegenüber empfinden sie sich als „freier“, weil sie nicht an der herrschenden „Konsumitis“ teilnehmen müssen oder können, und dies ist ebenfalls ein Faktor, der viele vom Scheitern Bedrohte aufrecht hält – vom Asylwerber bis zum Obdachlosen.

Für die Gesellschaft wäre solch ein klarer Blick nötig: Der österreichische Sozialstaat ist „kerngesund“, im Sinne von: „im Kern gesund“. Doch an den Rändern franst er immer mehr aus. Ein geschärftes Verständnis für die Ursachen tut Not. Im eigenen Land betrifft dies: Ungerechtigkeit bei der Verteilung von Lebens-Chancen, ungleiche Startbedingungen, mangelnde Hilfe bei biografischen Brüchen, die alle treffen können, wie Unfall, Arbeitslosigkeit, schwere Krankheit, Todesfall, Familienzerfall. Weltweit sind die Ursachen beispielsweise Armut, Unterentwicklung, insuffiziente Staatsformen, Bildungsnotstand.

Arbeit/Leben mit Menschen am Rande der Gesellschaft heißt: produktiver Zorn

Die Arbeit mit Menschen am Rande der Gesellschaft lässt nicht kalt, sondern macht betroffen – und zornig. Zornig über Zustände, die entsetzlich sind, weil sie Leid produzieren. „Abschaffbares Leid abschaffen, nicht abschaffbares Leid, so gut es geht, mittragen“, hat Leopold Ungar, der langjährige österreichische Caritas-Präsident, zum Leitspruch für alle gemacht.

Ein Mann aus Nigeria beispielsweise erzählte mir, dass er Tischler lernen wollte. Ihm sei immer wieder gesagt worden, dass er „ein Hübscher mit einem Huscher“ (leichtem geistigen Defekt) sei. „Die wollten nicht, dass ich weiterkomme.“ Mehrmals sei sein Wunsch abgelehnt worden, dann setzte er energisch seinen Willen durch und begann die Lehre.

Der Blick von unten auf die Gesellschaft? Sich von Beratern abhängig zu fühlen, ist sehr hart, und die einzige Möglichkeit, sich dagegen zu wehren, besteht darin, andere davon zu überzeugen, dass man etwas wolle und auch etwas zusammenbringe.

Leben am Rande der Gesellschaft heißt: Neid und Konkurrenzdenken

Im Milieu der Menschen, die im sozialen Randbereich leben, gibt es natürlich ebenfalls Gewinner und Verlierer. Der Vergleich wird dann nicht mehr mit „der Gesellschaft“ gezogen, sondern untereinander. Es kommt so zu Neidkomplexen gegenüber „Gleichen“, die vermeintlich oder real mehr bekommen, und es gibt eigene, nur untereinander gelten Normen, („Gau-nerehrenwort“, Austragen und Klären von Konflikten...). Menschen an den äußers-

ten Rändern bilden eine eigene Gesellschaft, in der man schon aus Überlebensgründen vor allem sich selbst sieht – fallweise gegenseitige Hilfe nicht ausgeschlossen. Auch hier herrscht das eiserne Prinzip der besitzenden, hochmütigen Gesellschaft: „Was schaut für mich heraus?“

Leben am Rande der Gesellschaft heißt gleichzeitig: Solidarität

Dennoch, um keinen falschen Eindruck zu erwecken: Es gibt in diesen Milieus auch eine kräftige Portion an Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe, Herzlichkeit. Nicht selten kommt es vor, dass jemand das Bisschen, das er – vielleicht mit Putzen – verdient, an jemanden weitergibt, der es noch dringender braucht. Nicht selten machen gerade jene Menschen, die selber kaum etwas haben – etwa MindestrentnerInnen, die sich im Winter entscheiden müssen, ob sie lieber weniger essen oder frieren –, nach einem Spendenaufruf für Erdbeben- oder Flutopfer als erste ein paar Euro locker. Diese Spende bedeutet für sie ein Vermögen und ist deshalb von unschätzbarem Wert.

Leben am Rande der Gesellschaft heißt: Sehnsucht

Am Rande der Gesellschaft besteht Sehnsucht nach Arbeit, Familie, materiellen Möglichkeiten, nach einem normalen Leben, nach Anerkennung durch eigene Leistung, nach demokratischer Lebensumgebung, nach einer guten Zukunft für die Kinder; Sehnsucht nach Reichtum und Unabhängigkeit von Caritas-Hilfe; Sehnsucht danach, geliebt zu werden, aus der Armut zu entkommen, nach Schwerelosigkeit und Beschwerdelosigkeit (krankheitsfrei, schmerzfrei sein wollen...); Seh-

sucht nach der Chance für einen zweiten Start im Leben, nach Vergebung, Verzeihung, Entkommen und Flucht (aus Beziehung, Armut, politischen Umständen...), nach Ungeschehen-machen; Sehnsucht nach Ruhe (vor Belästigung, Kindern, Lärm, Belastung...), nach Vergeltung, nach Vertreibung – oft wollen Arme noch Ärmere (Bettler, Afrikaner...) vertreiben –, nach Rollenwechsel (vom Unterdrückten zum Unterdrücker...), nach Macht (über Menschen, über Zugang zu Geld, in Beziehungen...).

Medard Kehl fokussiert in seiner „kulturellen Diakonie“ (die) drei Grundsehnsüchte der Menschen:

- Sehnsucht nach Geborgenheit,
- Sehnsucht, als Mensch unbedingte Anerkennung und Wertschätzung zu erfahren
- Sehnsucht nach tragfähigem Sinn im (bzw. durch das ganze) Leben

Diese drei Sehnsuchtsschichtungen begegnen mir in praktisch jedem Menschen. Und jeder Caritassuchende braucht wohl eine Antwort, besser Antwortversuche, damit Leben vollzogen werden kann. Faszinierend ist für mich in diesem Zusammenhang eine niederschwellige Spiritualität, die zum Greifen nahe sein kann. Es gelingt aber nicht immer, der Mutter Kirche die Werthaltigkeit dieser Spiritualitätsform als Glaubenszugang nahe zu bringen.

**Arbeit/Leben mit Menschen am Rande der Gesellschaft heißt:
Herausforderung zur Verbesserung der Welt**

Krieg, Hunger, Armut, Gewalt, Unterentwicklung sind Übel, die große Teile

der Welt in Erstickungsgefahr halten. Das geht auch uns an, und zur Herausforderung werden uns:

- das Bewusstsein, dass die Welt erst dann globalisiert ist, wenn die Lebensbedingungen der Menschen weltweit vergleichbar sind
- die Erkenntnis, dass es keinen ungestörten Fruchtgenuss des Reichtums gibt, sondern unsere Zukunft und die Zukunft unserer Kinder unter anderem davon abhängt, ob wir darauf achten, dass Handel, Urlaub, Konsum auch den Kriterien der Menschenrechte, der Arbeitsbedingungen und der gerechten Preise untergeordnet sind.
- Noch ist Umverteilung ein Schreckgespenst für jene, die meinen, ein Vorrecht auf ein Mehr an materiellen Gütern gepachtet zu haben. In Wirklichkeit hängt die Zukunft der Welt wohl ziemlich stark von der Einsicht ab, dass die Güter der Schöpfung allen gehören.
- Die Gewaltlosigkeit, die zwar Bergpredigtprinzip ist, – aber immer noch in der „Lieblichkeitsecke“ angeblich nicht ganz ernst zu nehmender Menschen angesiedelt wird.
- Das Erringen und Durchsetzen der Würde der Frau ist in unseren Breitengraden wenigstens ein Lippenbekenntnis, in vielen Ländern aber überhaupt nicht existent. Sie muss aber errungen, gewonnen und durchgesetzt werden.
- Das Eindämmen des Ökonomismus. Unser Leben steht nur auf zwei Beinen gut. Klarerweise braucht es materielle Voraussetzungen, damit man leben kann, es braucht aber auch immaterielle Voraussetzungen, die lebensspendend wirken.

In diesem Sinne wünsche ich der Gesellschaft, also uns allen: Nehmen wir gemeinsam diese Herausforderungen an, die uns das Leben an den ausgefranst Rändern stellt. Oft braucht es nur wenig Hilfe, damit Menschen, die ins Stolpern geraten sind, wieder aufstehen können.

Vielleicht bekommen Sie so wie ich einen Ruck, dass es sich rentiert, die Welt besser zu machen, weil es vielen, vielen Menschen besser gehen würde – weil dann soziales Scheitern ein Fremdwort werden

könnte, während das Gelingen des Lebens ein Mehrheitserlebnis für die Menschheit wäre...

Der Autor: *Franz Küberl, geb. 1953 in Graz, arbeitete bis 1993 als Generalsekretär der Katholischen Aktion Steiermark, bevor er 1994 zum Direktor der Caritas der Diözese Graz-Seckau bestellt wurde. Seit 1995 ist er Präsident der Caritas Österreich. 2005 wurde ihm das Ehrendoktorat der Theologie von der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz verliehen.*

Józef Niewiadomski

Die Lust am Scheitern

Vom gnadenlosen Umgang mit dem menschlichen Versagen

♦ Die gnadenlosen Strategien des Outings und Selbstoutings in der medial strukturierten Gesellschaft gehen Hand in Hand mit der Ästhetisierung des Scheiterns. Symbolische Gestalten, wie die des Clowns, verharmlosen die hinter der „Lust am Scheitern“ sich verbergende Dramatik der Produktion von Opfern. Das kulturelle Klima wird dabei von der scheinbar „objektiven Sachlichkeit“ unterstützt, die nicht zuletzt auf Sigmund Freud zurückzuführen sein wird. Ausgehend von der Polarisierung von Ijob und Ödipus wird im Beitrag nach dem genuin christlichen Umgang mit Scheitern gefragt. Es ist der Weg der Verwandlung. (Redaktion)

Die These mag auf den ersten Blick verblüffen: Hand in Hand mit der Ästhetisierung des Scheiterns geht in unserer Öffentlichkeit eine gnadenlose Strategie des Outings und Selbstoutings. Wandelt man auf der elektronischen Agora der weltweiten Cyberspace-Gemeinschaft, so wird man zahlreiche Angebote von Bildungshäusern und Verlagen finden, in denen „Lust am Scheitern“ direkt thematisiert und – wenn auch auf eine paradoxe Art und Weise – zum Ausleben empfohlen wird. Beispielsweise dadurch, dass man das WEB-Portal zum Thema „Scheitern“ besucht.¹ Oder aber eine der Veranstaltungen, bei denen man den „Clown“ in sich selber zu entdecken lernt. Der Clown auf der Bühne scheitert doch auf eine perfekte und präzise Art und Weise. Da in jedem Menschen ein Clown schlummert, braucht dieser nur geweckt zu werden!

Schon sind die Erfahrungen des Scheiterns und des Versagens kein Problem mehr. Jede Frustration kann ja verwandelt werden. Also liegt in jedem Scheitern bereits ein Anfang für das neue Spiel. Das weiß doch der Clown am besten.²

So etwas macht ja direkt Lust auf Scheitern. Aber nur auf das Scheitern dieser Art. Der Werbespot für den Bestseller „Sch... Das Buch des Scheiterns“ bringt auch die Sache unverblümt auf den Punkt: „sch lädt ein, das Scheitern selbst zu entdecken: Sch erfordert mutigen Einsatz, denn sch ist selbst gescheitert: die Hälfte der insgesamt 208 Seiten ist geschlossen. Nehmt eine Klinge, ein Schwert oder macht euch den Finger blutig. Reißt die Seiten auf und findet euch im Scheitern wieder – ob es sch.okoladig, sch.arf, sch.warz, sch.amlos oder sch.räg ist, fühlt jeder selbst.“³

¹ <http://www.scheitern.de/>

² Bildungshäuser, Therapeuten, Berater werben mit solchen oder ähnlichen Slogans. Viele Angebote orientieren sich am Buch von *Johannes Galli*, *Clown – Die Lust am Scheitern*, Freiburg 1990 (2. Auflage 1999).

³ *Sch – Das Buch des Scheiterns*. Hg. v. *Christine Coring u.a.* Mit Beiträgen v. *Michael Ebmeyer/Ralf Sotcheck u.a.*, Berlin 2003.

Die Sprache des bunten Angebots von Deutungsmustern, Lebensrezepten und machbaren Events erlaubt es dem Betrachter und dem Besucher solcher „Marktplätze“, die mögliche Erfahrung des Scheiterns und auch jene des Versagens wegzuinterprieren. Was geschieht aber mit der Erfahrung des wirklichen Scheiterns? Ist sie überhaupt noch möglich? Traut man den Interpretationsmustern, die von der thematisierten Lust am Scheitern getragen werden, so wird man sagen müssen: Das Scheitern ist in unserer Welt eigentlich unmöglich geworden. Führt der Kauf des Buches oder auch der Besuch des Improvisationstheaters und die Session mit dem Clown nicht zum gewünschten Ziel, so wird man andere Events aufsuchen und gleichwertige oder auch andere Ziele anstreben. *The show must go on!* „Scheitern“ wird so zum auswechselbaren Symbol von Identität: Irgendwann und auf irgendeine Art und Weise scheitert ja jeder in seinem Leben. Umso wichtiger ist es also, das Scheitern ästhetisch zu inszenieren und daraus Lebensenergie zu schöpfen. Doch was heißt dies konkret? Der in Berlin 1991 gegründete „Klub polnischer Versager“ kann als Inbegriff solcher Trends angesehen werden. Da Scheitern als „Keimzelle von Lebendigkeit“ (Witold Gombrowicz) und „Komplexe und Neurosen“ als „Triebfedern der Entfaltung des geistigen Lebens“ anzusehen sind, feiern sich die „wenigen Schwachen“ als Versager und Gescheiterte und blicken auch voll Verachtung auf den Rest: „Der Rest, das sind Menschen des Erfolgs, kühle und kaltblütige Spezialisten.“⁴ So ganz ohne Beschuldigung der anderen kommt also die gelebte „Lust am Scheitern“ anscheinend doch nicht aus. Und diese Vermutung

kann durch den Besuch bei der Fernsehöffentlichkeit nur noch erhärtet werden.

Switcht man sich nämlich durch die endlose Kette der Fernsehprogramme von einer Talkshow zur anderen, so wird man immer wieder größere und kleinere Mengen von Diskutant/inn/en finden, die gerade dabei sind, über jemanden heranzuziehen. Des Öfteren zeigt sich die Menge betroffen über eine sich selbst outende und beschuldigende Person in ihrer Mitte. Ganz offensichtlich hat man es in diesen Sendungen mit Biografien zu tun, die durch Scheitern konstituiert werden. Von der Lust am Scheitern fehlt dort allerdings jede Spur. Auch von der Bereitschaft, den „Clown“ in sich oder im anderen zu entdecken. Was thematisiert wird, ist die Perspektive der sachlichen Aufklärung über die „wahren Hintergründe“ und das Erschrockensein über das Ausmaß an Destruktivität bei den anderen oder auch bei sich selbst. Gerade aber die Atmosphäre der scheinbar objektiven Sachlichkeit und die sichtbare Betroffenheit verhelfen der Skandalisierung über andere und über sich selber zum Durchbruch; sie schaffen eine kulturelle Atmosphäre, die es erlaubt, die Erfahrungen des Scheiterns und Versagens eindeutig auf Kosten von Opfern nicht nur zu kanalisieren, sondern diese gar zu produzieren und den ganzen Vorgang ästhetisierend auch zu verschleiern. Die Glaubwürdigkeit dieser These soll im Folgenden durch gezielte Rekonstruktion von drei Geschichten des Scheiterns erhärtet werden.

Der Schrei Ijobs

Man muss nämlich die Geschichte des Scheiterns gerade im kulturellen Rahmen

⁴ <http://www.trial-error.de/polnischeversager/>

der Gegenwart auch auf folgende Art und Weise erzählen. Wir befinden uns am himmlischen Hof. Der nachmittägliche Kaffeeklatsch, wohl einer der Vorläufer moderner Talkshows, steuert dem Höhepunkt zu. Angeregt unterhalten sich da die himmlischen Geister über das Leben der Menschen auf Erden. Der Name Ijob wird in die Diskussion gebracht. Er sei der neue *shooting star*. Jung, schön, gesund, vor allem aber erfolgreich. Die Massen sind von ihm begeistert. Eine skurrile Gestalt horcht auf. „Satan“ ist ihr Name – was so viel bedeutet wie „Ankläger“. Dieser Geist tut ja nichts anderes, und er kann auch nichts anderes tun als schnüffeln. Vor allem im Umkreis jener Menschen, die in ihrer Umgebung als erfolgreich gelten. Dem Sensationsjournalisten nicht ganz unähnlich, gibt sich Satan nicht zufrieden, sucht und sucht, schnüffelt und schnüffelt, bis er die Leiche im Keller findet. Und wenn ihm das nicht gelingt, dann ist „Satan“ der Geist, der Gerüchte streut und Skandale provoziert, weil er Verleumdungen in die Welt setzt oder auch nur Verdächtigungen. Er raubt den Menschen die Unschuld und sorgt für klare Verhältnisse. Mit seiner Hilfe werden Vorurteile zu Urteilen. Die „Bösen“ werden geoutet und Menschen sauber eingeteilt in Gute und Böse. Die „Guten“ skandalisieren sich dann über die „Bösen“, die „Bösen“ über sich selber. Sie machen sozusagen die Not zur Tugend. Als Fleisch gewordene Skandale stolpern sie über sich selbst, verführen andere dazu, über sie zu stolpern und sind – so paradox es klingen mag – auf ihre Art

und Weise gerade in ihrem Scheitern erfolgreich.

Diese Dynamik ist aber alles andere als harmlos. Es ist dies kein Kinderspiel und auch nicht die Aktualisierung modischer „Anything-goes-Mentalität“. Ihre Brutalität wird schonungslos im uralten biblischen Buch Ijob offengelegt.⁵ Der scheinbar harmlose Kaffeeklatsch der himmlischen Geister, die archaische Talkshow im Prolog, findet im zweiten Teil des Buches, den sog. Dialogen, eine handfeste Fortsetzung, und zwar auf Erden. Da kommt zwar der „Satan“, dieser Ankläger, Miesmacher, Gerüchtestreuer und Skandalträger nicht mehr vor, wohl aber seine Strategie: Die Strategie des Outings, der Skandalisierung, der einseitigen Schuldzuweisung und der Sündenbockjagd. Die Protagonisten der Dialoge scheinen geradezu besessen zu sein von diesem satanischen Geist und seiner Lust am Scheitern.⁶ Ihre Lust hat aber mit der Entdeckung des „Clowns“ in sich selber wenig zu tun. Vielmehr stellt sie den Inbegriff der Sündenbockproduktion dar. Gestern noch haben die Menschen dem neuen *shooting star* zugejubelt, dem jungen, erfolgreichen Unternehmer und König. Heute wendet sich das Blatt. Sie umkreisen ihn. Ihn – das abgestürzte Idol von gestern. Einmütig „steinigen“ sie ihn mit ihren Anschuldigungen, ihren Anklagen und ihrer Lust am Outing: „Gestehe! Was hast du getan? Werde zum Skandal deiner selbst! Uns allen bist du nämlich schon längst zum Skandal geworden. Denn: unschuldig wirst du ja wohl nicht leiden.“ Einmütig wird der geschei-

⁵ Zur Begründung dieser Lesart des Ijobbuches vgl. René Girard, *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990; Józef Niewiadomski, *Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster 1999, 31–46.

⁶ Wir alle sind allzu sehr daran gewöhnt, in Ijob den leidenden Dulder zu sehen und in seinen Freunden bloß Tröster oder harmlose Besucher, um die satanische Dramatik, die das ganze Geschehen strukturiert, spontan wahrzunehmen.

terte Star von gestern von der Menge dazu gedrängt, die Welt in Ordnung zu bringen. Auf seine Kosten!

Spätestens dann, wenn der letzte Abschaum der Gesellschaft: „Diebe, blödes Gesindel, Volk ohne Namen, Sandler, Menschen, die in Erdhöhlen leben“ (vgl. Ijob 30,1–8.14f.21), ihn umkreist hat, als Menschen, die selber tagtäglich mit Füßen getreten werden, ihre Chance ergriffen haben, um über jemanden zu spotten, der eine Stufe tiefer gefallen ist als sie selber, spätestens dann wusste das Idol von gestern, dass es für es keine Rettung gibt. Vom Entsetzen gepackt, konnte es in den Augen seiner skandalisierten Feinde und Freunde, in den Augen seiner skandalisierten Ehefrau die uralte Weisheit entdecken, dass Gott sich nun auch ihm zum grausamen Feind gewandelt hat, einem Feind, der aus der Lust am Scheitern anderer seine Kraft schöpft. Dass also Gott und Satan scheinbar identisch geworden sind, wie Tod und Leben, wie Gutes und Böses. Spätestens dann hätte er aber sein Scheitern auch kaschieren, dieses dramatisch inszenieren, damit auch ästhetisch verschleiern und in den Chor der Anschuldigung einstimmen können: „Jawohl! Ich bin ein Ungeheuer. Habe heimlich ein Doppelleben geführt und war ein heimlicher Krimineller.“ Der Jubel der Meute, die aus der Lust am Skandal lebt, wäre ihm sicher gewesen. Und doch tut Ijob ihr diesen Gefallen nicht. Vielmehr schleudert er der skandalisierten Menge mit allerletzter Kraft seinen letzten verzweifelten Schrei entgegen: „Ich weiß, dass mein Erlöser lebt ... (vgl. Ijob 19,25). Ich weiß, dass es einen Anwalt gibt: einen Parakletos, den Anwalt von Opfern einer solch satanischen Logik. Ich weiß,

dass es den Geist der Wahrheit und des Rechts gibt!“ Der Schrei Ijobs – und nicht nur seiner – verhallte damals und verhallt auch heute oft scheinbar im Leeren. Und warum? Die Masken ändern sich zwar, Orte und Zeiten wechseln, doch die Logik bleibt: Mit oder auch ohne Berufung auf den „himmlischen Kaffeeklatsch“ skandalisieren sich die Menschen immer wieder über ihre Mitmenschen, bringen diese zu Fall und empfinden auch Lust an deren Scheitern.

Die Blindheit des Ödipus

Ijob ist sich selber nicht zum Skandal geworden und hat auch den „Clown“ in sich nicht entdecken können. Insofern könnte man durchaus die These wagen, dass seine wahre Geschichte einer Gesellschaft, die aus der Lust am Scheitern lebt, schwer verdaulich bleibt und auch bleiben wird. Auch wenn sein Schrei anscheinend im Leeren verhallte, ist es trotzdem kaum vorstellbar, dass dieser gescheiterte Mensch als Design-Motiv eines WEB-Portals erscheinen könnte, das zur Lust am Scheitern animieren soll. Ijob nicht, wohl aber Ödipus! Spätestens seit Sigmund Freuds genialer Fokussierung des konfliktuellen menschlichen Zusammenlebens auf den sog. Ödipuskomplex ist die Lust am Scheitern zum festen Bestandteil kultivierter Kommunikationsvorgänge in der aufgeklärten Öffentlichkeit geworden. Dabei ist aber auch seine Geschichte alles andere als harmlos.⁷

Ein zugezogener Ausländer bringt es in der Stadt Theben bis zum König. Wie bei Ijob und den anderen Idolen schlägt aber die Begeisterung des Volkes eines Tages in die einmütige Ablehnung um. Gera-

⁷ Zu folgender Lesart des Ödipusmythos vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987, 104–133.

de in Zeiten der sozialen Krisen stürzen ja die durch die Gunst der Masse empor gehieften Könige. Allerlei Anschuldigungen sind da plötzlich im Umlauf. Reales mischt sich mit stereotypen Verdächtigungen mythischer Natur. Und der Druck der Meute ist so groß, das Anschuldigungskarussell so perfekt, dass Ödipus im wahrsten Sinn des Wortes für die Sachlage blind wird und in Anbetracht der Übermacht der satanischen Logik auch kapituliert: „Jawohl! Ich bin ein Ungeheuer. Vatermörder und Inzestuöser zugleich! Einer, der es auf die Auflösung aller Formen sozialer Ordnungen abgesehen hat. Die Familie und den Staat habe ich ausgehöhlt. Deswegen kratze ich mir gleich die Augen aus und verlasse freiwillig die Stadt.“ („Ödipus rex“)

Gerade aber als Opfer der skandalisierten Meute und als Selbstopfer, als Fleisch gewordener Skandal seiner selbst wird Ödipus zum Idol („Ödipus auf Kolonos“). Die Städte Theben und Kolonos streiten um seinen Leichnam und vergöttlichen den Skandalisierten. Im Unterschied zum Schrei des Ijob bringt also die Blindheit des Ödipus so etwas wie einen mystischen Schleier hervor. Ödipus und sein Geschick werden geradezu zum Inbegriff eines *Mysterium tremendum et fascinans*. Göttliches und Dämonisches stellen da bloß Kehrseiten von ein und demselben Geschehen dar. Das Scheitern kann in diesem Rahmen im Grunde kein Scheitern mehr sein. Es ist ein fester Bestandteil der Ordnung. Einer gnadenlosen Ordnung! Und so auch die Lust am Scheitern. Sie wird zur Teilhabe am Mysterium. Am Göttlichen, Satanischen oder bloß Menschlichen? Auf den ersten Blick scheinen die Unterschiede in diesem Kontext kaum der Rede wert zu sein. Oder doch?

Wie kaum ein anderer Denker der Moderne war Sigmund Freud gerade von der Gestalt des Ödipus fasziniert. Jeglichen „himmlischen Kaffeeklatsch“ als Projektion entlarvend, die Religion als Neurose qualifizierend, nimmt er die Dramatik von Anschuldigung und Selbstbeschuldigung nur noch als anthropologische Grundkonstante im Spiel des menschlichen Begehrens an, etabliert aber gerade dadurch die „satanische“ Lust am Scheitern als kulturelles Dogma einer aufgeklärten Gesellschaft.⁸ Diese wollte ja zuerst weder Gott noch Satan kennen. Nur den autonomen Menschen, der die (Leidens-)Geschichte in Richtung der Versöhnung gestaltet. Von der Versöhnung des Menschen mit sich selbst, mit den anderen Menschen und auch mit der Natur war da die Rede. Die freudsche Vision der tragischen ödipalen Schuldverstrickung stellt bereits eine Antwort auf das Pathos und auch die Sackgasse der Aufklärung dar. Dem ungebrochenen Optimismus aufklärerischer Geschichtsphilosophien, die das autonome Subjekt als den eigentlichen Täter der Geschichte entdecken und daraus auch das Vertrauen auf den Fortschritt des Humanum ableiten, steht ja längst schon die romantische Tragödie gegenüber mit ihrer eigenen Antwort auf die Zeiten der Krisen und Umbrüche. Das letztendlich doch geschichtslose „autonome“ Subjekt der Aufklärung, das weder Schuldverstrickung noch Erlösung kannte, entdeckt im Fokus der Tragödie auf eine neue Art und Weise die Erfahrung des „unschuldig Schuldig-Seins“ und auch das ästhetisierte Scheitern.

Wie Ödipus in der Tragödie von Sophokles sollen nun alle Menschen im Grunde unschuldig und schuldig zugleich

⁸ Vgl. ebd. 248–321.

sein. Irgendwie scheitern sie ja auch alle. Sie selbst werden zu Sündenböcken und auch zu Sündenbockjägern. Deswegen sind sie auch voll von Schuld, zumindest so lange sie in Unkenntnis ihrer tragischen Schuldverstrickung leben. Aufgeklärt verwandelt sich aber die Schuld zu krankmachenden Schuldgefühlen, die therapiert, verdrängt oder auf andere abgeladen werden können. Was soll dann in diesem Kontext noch Aufklärung heißen? Im Fokus der hier rekonstruierten Dramatik kann dies nur die Übernahme der Rolle des Ödipus sein, das Einwilligen in die Logik der Selbstskandalisierung, damit aber auch das Einstimmen in die „satanische“ Logik der Anschuldigung. Der Kreis schließt sich: Wird das Opfer der Anschuldigung zum Skandal seiner selbst, so steigt es auf das Anschuldigungskarussell und dreht die Spirale des Ärgernisses, des Skandals und der „satanischen Lust“ am Versagen und Scheitern weiter. So paradox es klingen mag, der Schrei des Ijob verhallte deswegen im Leeren, weil auch seine Freunde in genau diese Logik einstimmten.⁹ Mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen lebten sie im Schutz jenes mystischen Schleiers, den die „Blindheit des Ödipus“ schon immer hervorbrachte. Nur einen gravierenden Unterschied gibt es zwischen ihnen und dem modernen – vom Ödipuskomplex geplagten – Zeitgenossen. Was für den modernen Menschen nur ein menschliches Rätsel zu sein scheint, war für die Freunde des Ijob ein göttlich-satanisches Mysterium. Doch ist diese Differenz von irgendeiner Bedeutung für unseren Umgang mit Scheitern und Versagen und auch mit unserer Lust daran?

Gnadenunterbrechung

Ein dritter Blick führt auf den Marktplatz, auf dem man eine Ehebrecherin vorführt (vgl. Joh 8,1–11). Ihre Geschichte ist natürlich anders, und dies nicht deshalb, weil man sie auf frischer Tat ertappt hat und ihr Versagen deswegen auch nicht zur Diskussion stand. Sie ist anders, weil sie den Schrei des Ijobs als glaubwürdig erweist, auch den mystischen Schleier, den die „Blindheit des Ödipus“ hervorbringt, lüftet. Trotzdem sind die Parallelen zwischen den drei Geschichten nicht zu übersehen. Auch die Frau war so etwas wie ein *shooting star*, ein Objekt des Begehrens und die Königin der Herzen. Seit eh und je waren alle hinter ihr her, warfen ihr zweideutige Blicke zu, piffen ihr auf der Straß nach, versuchten bei den Prozessionen oder Tanzveranstaltungen einen beiläufigen „Grapscher“ und wollten nur das eine von ihr. Hat sie das nicht gesehen? Hat sie es nicht wahrgenommen? Natürlich wusste sie es! Und je nachdem, wer ihr den Blick zugeworfen hat, wer sie – zufällig und beiläufig, mir nichts, dir nichts – gestreichelt hat, war ihr die Angelegenheit willkommen oder aber unangenehm; sie fühlte sich geschmeichelt oder aber sexuell belästigt und damit auch skandalisiert. Auch sie beherrschte das archaische Spiel des Flirtens perfekt, jenes Spiel, das seit eh und je von Menschen so lustvoll gespielt wird. Und auch der Ehemann wusste es ... und es machte ihn stolz, dass seine Frau ein Objekt der Begierde blieb. Das erhöhte doch ihren Wert und auch seine Lust, blieb er doch der beneidete Ehemann einer örtlichen Schönheit. Und sie alle spielten mit dem Feuer und etliche von ihnen über-

⁹ Zu Analogien und Unterschieden zwischen Ijob und Ödipus vgl. René Girard, Hiob (s. Anm. 4), 49–57.

schritten gar die Grenze. Sie spielten nicht nur, sie ließen sich auch stückweise von diesem Feuer verbrennen, nur heimlich natürlich: Ehebruch war zwar noch nicht an der Tagesordnung, doch war er auch nicht das Jahrhundertereignis, er gehörte zum Alltag – so wie alle anderen Skandale auch.

Nun aber wird man der Frau habhaft: Sie wird auf frischer Tat ertappt – war es ein Unfall oder ein durchkomponiertes Szenario? Mit Gewalt zerrt man sie durch die Stadt, nackt und erniedrigt. Jeder kann sich endlich das mit Gewalt nehmen, was seine Phantasie seit langem strukturiert hat. Nur allzu gerne würde sich ein jeder über die Frau werfen und sie vergewaltigen, wenn es die anderen dabei nicht gäbe. Die Menge wächst – und wer befindet sich in dieser Menge? Sind es nur die geifernden Männer, jene, die vor Vitalität und Lebenslust strotzen? Nein, auch die Alten laufen mit! Auch sie haben instinktiv begriffen, dass dies eine Gelegenheit ist, sich an der jungen Frau zu rächen und genau auf diese Weise ihre Lust auszuleben. Dabei hat sie ihnen nichts angetan. Sie war bloß jung und schön und potent und eben ... lebenslustig. Dies reichte den Alten schon aus, um sich der turba, um sich der schnaufenden Menge der Verfolger anzuschließen. Auch die Frauen fehlten nicht. Jene Frauen, denen sie schon immer ein Dorn im Auge war, weil sie die Phantasie ihrer Liebhaber oder auch ihrer Ehemänner besetzte. Und es fehlten auch die Kinder nicht, die Pubertierenden begriffen nur allzu gut, was da im Gange war: Ein Kommunikationssystem, das den langweiligen Alltag der Alten strukturierte, war dabei, zu kollabieren; das Kompendium von Sitten, Regeln und Tabus, welches das Leben ihrer Eltern prägte, die bürgerliche Moral kippte um. Wenn das nicht das

Lusterlebnis des Jahres war: Ihre Väter und Mütter dabei zu ertappen, wie sie ihre spießbürgerlichen Masken ablegten. Skandal! Nur eines wollten die Pubertierenden nicht sehen, dass sie das Spiegelbild ihrer Väter und Mütter waren und gerade damit begannen, die Rolle in diesem archaischen Spiel des skandalisierten Begehrens neu und modern zu besetzen.

Schlussendlich fehlte auch der Ehemann nicht. Der frühere Stolz darauf, dass seine Frau ein Objekt der Begierde war, schlug nun angesichts der neuen Stimmung um: in Hass. Plötzlich ist sie für ihn zu einer Schlampe und Hure geworden – und auf diese Art und Weise auch zur ungeahnten Lustquelle. Und sie? Die Ehebrecherin? Spätestens in dem Augenblick, als die verschwitzten Hände der geifernden Männer sie aus dem Bett ihres Liebhabers zerrten, spätestens da wusste sie, dass sie „gesündigt“ hatte; mehr noch, dass sie die Steinigung verdient hatte. Natürlich wurde sie von Angst und blankem Entsetzen gepackt, natürlich wollte sie wie jeder Mensch weiterleben. Doch jeder Blick in die Augen ihrer Verfolger glich einer Offenbarung: Sie konnte in den lustvollen, doch hasserfüllten Augen ihrer Verfolger jene uralte Weisheit entdecken, die schon Ijob in seinem Scheitern entdeckt hatte: dass Gott sich nun auch für sie in einen grausamen Feind verwandelt hat, einen Feind, der aus der Lust am Scheitern anderer Kraft schöpft und sie deswegen auch in den Tod führen wird – dass also Gott und Satan im Grunde identisch seien, wie Tod und Leben und auch wie Gutes und Böses. Der erwiesene Tatbestand machte zwar ihr Geständnis nicht nötig, doch spielte sich auch dieses Geschehen im Schutz jenes mystischen Schleiers ab, den die „Blindheit des Ödipus“ hervorbringt.

Es ist ja eine archaische und eine moderne Geschichte zugleich, eine Geschichte, die sich immer und immer wieder von Neuem abspielt, nach ein und demselben Muster. Nur die Opfer wechseln; sie haben verschiedene Namen, und auch der Grund, warum sie in die Mitte einer sie verfolgenden Menge geraten, kann verschieden sein. Oft genügt schon ein Indiz, eine Verdächtigung, und wenn gar nichts da ist, wird hin und wieder auch der böse Blick ausreichen. „Outing, gefolgt vom Selbstouting“ – das mögen die Sündenbockjäger am liebsten. Diese Art von Geschichten führt immer zum Tod; zum physischen, psychischen oder auch zum sozialen Tod: durch Steine, Worte oder auch durch die Blicke einer schweigenden – aber skandalisierten – Menge.

Doch unterscheidet sich diese Geschichte von vielen anderen, sie unterscheidet sich auch von der Geschichte des Ijob und des Ödipus. Sie wird ja nach der Logik einer regelrechten Gnadenunterbrechung abgewandelt. Ijobs Schrei nach einem Anwalt verhallte noch im Leeren. Jesus konnte aber die Steinigung unterbrechen, obwohl die Frau selber – im Unterschied zu Ijob – sich dem Urteil gefügt und nichts, aber auch gar nichts mehr erwartet hatte als das, was sie nach dem Glauben ihrer Verfolger verdient hatte – den Tod durch die Steinigung. Wieso konnte Jesus das tun, was niemand in den Meuten um Ijob und Ödipus zu tun vermocht hatte? Wieso konnte Jesus eine „schuldige“ Frau retten? Selbst Freud hatte dies in seiner Relektüre von Ödipus nicht zustande gebracht, weil er eben diesen in seiner ihm zugedichteten Schuld kulturgeschichtlich bloß als Vatermörder und Inzestuösen „verewigte“! Hat Jesus die Frau retten können, weil er den „Clown“ in sich oder gar in der Ehebrecherin entdeckte und aus der

Erkenntnis, dass jeder Mensch irgendwann scheitern wird, „ein Improvisationstheater“ inszenierte? Indem er der skandalisierten Menge ihre eigenen Skandale „vor die Füße“ warf – den Boulevardzeitungen und Talkshow-Mastern nicht ganz unähnlich –, auf dass sie selber ordentlich stolpern und nicht die Frau, sondern sich selber „steinigen“ sollte? Oder weil er vom Glauben an einen scheiternden – letztendlich tragischen – Gott getragen war? Einen Gott, der im Rivalitätskampf zwischen sich selber und dem Satan doch den Kürzeren zieht? Weil er den teuflischen Trug des Ärgernisses, des Skandals, der Beschuldigung und Selbstbeschuldigung nicht durchschauen kann, sondern diesen noch untermauert, zur Not gar mit Tugend oder auch mit wirklichen Verbrechen? Wäre dies der Fall, dann wäre Jesus ärmer dran gewesen als Ijob.

Jesus konnte die Steinigung unterbrechen und damit auch das Scheitern der Frau – gerade angesichts ihres Versagens – auffangen, aber auch dem Schrei des Ijobs zur Glaubwürdigkeit verhelfen und auch die Blindheit des Ödipus heilen, weil er das Mysterium der „satanischen Lust“ nicht ästhetisierend verklärte, sondern dieses regelrecht aufklärte.

„Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz“ (Lk 10,18) – mit diesem Bekenntnis sagt Jesus etwas Fundamentales für unsere Problematik. Nicht einmal in der Umgebung von Gott, geschweige denn in Gott selber, gibt es den Ankläger und Schnüffler, jemanden, der sich an den Menschen skandalisieren, sie outen oder zum Outing zwingen würde. Weil aber „der Satan vom Himmel auf die Erde fiel“, ist – wie auch Freud schon feststellte – die Dramatik von Anschuldigung und Selbstbeschuldigung nur noch eine anthropologische Konstante. Deswegen skandalisi-

sieren sich die Menschen über sich selber, produzieren dabei Opfer in einem Ausmaß, dass sie selbst darüber erschrecken, deswegen auch diesen Teufelskreis verdrängen und ihn regelrecht ästhetisierend verklären.

Weiterführende Literatur:

René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Mit einem Nachwort von Peter Sloterdijk. München 2002: Eine scharfsinnige Analyse der Dramatik des entfesselten Begehrens; Rekonstruktion der biblischen Begriffe: Ärgernis, Skandal, Satan im kulturellen Kontext der Gegenwart. Die inspirativste Studie der Gegenwart zur „Lust am Scheitern“ und den Skandalisierungsvorgängen im *global village*.

Im Unterschied zu Freud ist aber die jesuanische Aufklärung nicht halbiert. Sie endet deshalb auch nicht in jener Sackgasse der Tragödie, die letztendlich Tod und Leben identifiziert und auch Gutes und Böses. Mit dem Sturz des Anklägers vom „himmlischen Kaffeetisch“ und der Anthropologisierung von Anschuldigung und Selbstanklage ist ja noch gar nichts über die Wirklichkeit Gottes und die Lebendigkeit jenes Parakleten gesagt, nach dem schon Ijob gerufen hat. Jesus selbst hat sich ja auch nicht skandalisieren lassen, und dies nur deswegen, weil er vom Heiligen Geist erfüllt ist. So blieb er sensibel für den Ruf nach dem Anwalt, ließ auch

keine Gelegenheit aus, um den Menschen die Liebe Gottes zu bezeugen, die Gefahr liefen, zum Objekt eines Skandals zu werden: den Aussätzigen, Blinden, kollaborierenden – sprich korrupten – Zöllnern, eben allen Sündern. Dies konnte er tun, weil er nicht auf „satanische Art“ seine Lebensenergie aus der Lust am Scheitern schöpfte, sondern sich von Gott, dem „Liebhaber des Lebens“, getragen wusste.¹⁰ Aus diesem Grund hat er auch die Erfahrung des Scheiterns nicht weginterpretiert, sondern verwandelt. Deswegen stellt auch die Pflege der Lust an Gott und seiner Sache – nicht aber die Pflege der Lust am Scheitern – das Charakteristikum christlicher Lebenspraxis dar.¹¹

Der Autor: Józef Niewiadomski, geboren 1951 in Polen, war 1991–1996 Professor für Dogmatik in Linz und ist seit 1996 Professor der Dogmatik in Innsbruck; seit 2001 Beirat des *International Colloquium on Violence & Religion*; seit 2004 Dekan der Theologischen Fakultät. Forschungsschwerpunkt: Zusammenhänge zwischen Religion und Gewalt, Entwurf einer „Dramatischen Theologie“. Publikationen: *Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster 1999; zusammen mit Raymund Schwager: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion–Gewalt–Kommunikation–Weltordnung“*, Münster 2003; zusammen mit Michael Langer, *Die Theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit*, München 2005.

¹⁰ Für die Rekonstruktion der „dramatischen Aufklärung“ des Gottesbildes in Richtung auf den Gott der reinen Liebe vgl. *Raymund Schwager*, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 41–202.

¹¹ Zu den sakramenttheologischen Konsequenzen dieses Ansatzes vgl. Józef Niewiadomski, Stolpersteine auf dem Weg zwischen Ritus und Sakrament, in: *Katechetische Blätter* 129 (2004), 94–101.

Alfons Riedl

Scheitern dürfen

Zur moraltheologischen Spannung von Ideal und Wirklichkeit
im menschlichen Lebensvollzug

◆ Angesichts einer amüsierten „Hoppala-Gesellschaft“, die gern über Missgeschicke anderer lacht, und von „Reality-Shows“, die selbst bei schlimmstem menschlichem Versagen noch ihr Publikum finden, stellt sich die Frage, was heute noch an moralischen Ansprüchen zumutbar ist und wie auf ein diesbezügliches Scheitern adäquat reagiert werden soll. „Der Mensch ist nicht perfekt“ – dies muss zwar als Tatsache wahrgenommen werden, darf und muss aber auch als Herausforderung und Chance gesehen werden. Der emeritierte Linzer Moraltheologe Alfons Riedl macht hierfür auf die Maßgeblichkeit christlicher Moral aufmerksam, die verantwortliches Handeln stets auch unter dem Anspruch Gottes sieht, der selbst aus dem Scheitern noch Heil erwachsen lassen kann. (Redaktion)

„Scheitern dürfen“ – diese Affirmation provoziert. Selbstverständlich ist damit gerade im ethischen und existenziellen Kontext nicht eine Billigung oder Vergleichgültigung des Scheiterns ausgesagt. Dieses ist keine Randerscheinung (mehr). Die Öffentlichkeit spricht davon eher unbefangen, und auch im Bereich der Theologie wird es neuerdings ausdrücklich thematisiert.¹ Der Mensch *kann* nicht nur scheitern; es drängt sich die Frage auf, wieweit er in Anbetracht übermächtiger Verhältnisse, gesteigerter Beanspruchungen und eigener Schwäche (auch eines guten Willens) nicht sogar scheitern „muss“. So kann man heute weithin von einer Enttabuisierung, Entdiskriminierung und sogar Entmoralisierung des Scheiterns sprechen.

Letzteres trifft nicht ebenso für den Bereich der Kirche zu. Scheitern an mora-

lischen Forderungen kann hier nicht in gleicher Weise mit „Verständnis“ und „Toleranz“ rechnen. Einer verbreiteten offeneren Einstellung steht insbesondere auf Seiten des Amtes vielfach eine strengere Position gegenüber. Diese Spannungen, die nicht nur Lehrinhalte, sondern auch konkrete Lebenswege betreffen (und die Glaubwürdigkeit der Kirche tangieren), verlangen nach einer Klärung. Sie hat davon auszugehen, dass Scheitern, auch wenn es sich als zerstörend und sogar existenzbedrohend darstellt, nicht in jeder Hinsicht ein Ende bedeutet. Vor allem ist festzuhalten, dass alles Scheitern, auch das selbstverschuldete, weder die Würde der Person (als Gottes Ebenbild) noch die Heilsberufung durch Gott aufzuheben vermag. Darum gilt es – theologisch fundiert und menschlich aufgeschlossen – mit

¹ Einen Artikel „Scheitern“ enthält die 3. Auflage des LThK: IX (2000), 121 (J. Werbick); auch in: G. W. Humold (Hg.), *Lexikon der christlichen Ethik* (Freiburg 2003), II, 1536f.

dem Scheitern umzugehen und einen zukunftsweisenden Weg zu finden.

Im Folgenden soll nicht die ganze Vielfalt des Scheiterns in den Blick genommen werden; die Überlegungen beschränken sich auf das Scheitern an einem moralischen Anspruch, nämlich auf die Tatsache und Erfahrung, dass das, was man soll und will, in der Wirklichkeit des Lebensvollzugs immer wieder nicht durchgehalten wird.² Damit sollen Grundzüge einer – als Desiderat erkannten – Theologie, Ethik und Spiritualität des (moralischen) Scheiterns aufgezeigt werden. In einer Theologie (und Kirche), die mit dem Scheitern trotz seiner „Sperrigkeit“ integrativ und konstruktiv umzugehen versteht, „darf“ der Mensch auch scheitern.

1. Zu Begriff und Wesen des Scheiterns

Ein Fahrzeug oder ein Schiff wird gebaut, um damit zu fahren. Wenn es in Stücke („Scheite“) bricht, ist das Unternehmen – so die Etymologie des Begriffs – „gescheitert“.³ Die Zielsetzung des Ganzen (die Ausfahrt) ist vereitelt und der Einsatz und Aufwand verloren.

Dass man etwas, das man will oder soll, nicht zustandebringt, hat viele Gesichter und Grade. Die Unterschiede liegen wesentlich im jeweiligen existenziellen Tiefgang und lebensgeschichtlichen Eingriff. So kann ein Versuch scheitern, ein Projekt, ein Vorhaben, ein Vorsatz, auch eine Beziehung. Zumal Letzteres tangiert

durchaus die Person. In diesem Sinn kann *jemand* an einer bestimmten Aufgabe scheitern, die er sich gestellt oder mit der man ihn betraut hat. Am eindrucksvollsten zeigt sich das Widerfahrnis des Scheiterns dort, wo ein Lebenskonzept zerbricht und dieses Ereignis die Zukunftsmöglichkeiten und den Selbstwert in Frage stellt. Am tiefsten rührt das Scheitern an einem moralischen Anspruch an den Kern der Person.⁴ Dabei wird in die Selbsterfahrung des Scheiterns immer auch die Erwartungshaltung beziehungsweise die Einschätzung der anderen mit einbezogen (Umgebung, Gesellschaft, Kirche).

2. Der moralische Anspruch

a) Lebensdienlichkeit – Existenzbezug – Identität

Um das Scheitern an einem moralischen Anspruch zutreffend zu bewerten und den Scheiternden oder Gescheiterten gerecht zu werden, ist in erster Linie der moralische Anspruch selbst näher in Betracht zu ziehen. Weil menschliches Handeln nicht gleichgültig ist, hat alle freie Wahl ihren Sinn und Auftrag in der Wahl der Freiheit als Inbegriff *gelingenden Lebens*, das in hohem Maß vom verantwortlichen Umgang mit der Freiheit abhängt.⁵ Dies findet Vertiefung und Erhellung durch den biblisch-christlichen Glauben, dass Gottes Wille auf das Heil aller Menschen ausgerichtet ist und die Menschen zum Mitvollzug dieses Heilswillens in der

² Konkret ist hier zu denken etwa an schweres Unrecht gegen fremdes Leben, Untreue am Arbeitsplatz, Verlust der Selbstdisziplin, Scheitern im sozialen beziehungsweise geistlichen Beruf oder in der Ehe.

³ Vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, (SA) Berlin 1999, 716.

⁴ Bei J. Werbick (s. Anm. 1) wird das moralische Scheitern nicht ausdrücklich genannt.

⁵ So dient der alttestamentliche Dekalog (Ex 20,1–17; Dtn 5,6–21) gerade der Sicherung der dem Volk Israel im Exodus geschenkten Freiheit.

Realisierung (des Gebotes) der Liebe beauftragt. Die von diesem grundlegenden Anspruch unablässige Verständigung darüber, was gelingendes Leben und Zusammenleben näherhin ausmacht (und was damit nicht vereinbar ist), weist die konkrete Moral (oder Ethik) aus. Sie zeigt Unbeliebigkeit wie Offenheit, Wandel und Differenz.

So lassen sich – gegen eine extreme Situationsethik – durchaus intersubjektiv gültige Normen formulieren. Was geschehen (bzw. nicht geschehen) soll, bedeutet eine verbindliche Vorgabe an das Handeln der Einzelnen. Immer ist es die Einzelperson in ihrer konkreten Verfasstheit und Situation, an die sich der sittliche Anspruch richtet. Dabei ist der objektive Aspekt des Sittlichen mit dem (weithin unterbewerteten) nicht in Normen fassbaren individuellen Anspruch zu verbinden. Hier ist an das zu erinnern, was vor Jahrzehnten mit dem Begriff „Existenzialethik“ ins Bewusstsein gerückt werden sollte.⁶ Es geht hierbei um die Individualgestalt der ethisch-menschlichen *Existenz*. In ihr vermitteln sich Recht und Wille zur subjektiven Lebensgestaltung mit einem entsprechenden Anruf (oder einer Berufung) im Maße der eigenen Möglichkeiten und der erkannten Bedürfnisse (etwa in einem ehrenamtlichen oder zeugnishaften Engagement).

In der Wahrnehmung und Erfüllung dieses auf die Person – in ihrem sozialen Kontext – bezogenen sittlichen Anspruchs bildet sich die sittliche *Identität* eines Menschen.⁷ In ihr geht es um die dem inneren, individuellen Wesen entsprechende Lebensführung („Werde, der du bist“). Sie hat die Spannung zwischen der Respektierung des Selbst und dem Wachsen in diesem Selbst zu bestehen. Die Ausgestaltung der sittlichen Identität in einer je eigenen und authentischen Weggeschichte fordert auch die Umgebung dazu heraus, dieses Bemühen zu unterstützen und nicht durch Verführung oder Repression zu bedrohen.⁸

b) Vergewisserung

Weil sich der sittliche Vollzug nicht als Gehorsam (im engeren Sinn) versteht, muss sich der sittliche Anspruch in seiner tatsächlichen Geltung aufweisen lassen. Dies gilt in erster Linie für normativ formulierte und autoritativ tradierte Verpflichtungen, deren (positiver) Bezug zum Leben nicht ohne weiteres mehr deutlich wird. Festzuhalten bleibt, dass sich (auch) die christliche Moral als Moral für den Menschen versteht. Das bekannte Wort Jesu an die Kritiker seines Sabbatverständnisses, der Sabbat sei „für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27), charakterisiert sämtliche Gesetze

⁶ Vgl. K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existenzialethik, in: Schriften zur Theologie II (1961), 227–246; F. Böckle, Art. Existenzialethik, in: LThK² III (1959), 1301–1304; B. Fraling, Existenzialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation, in: Ders., Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existenzialen Ethik, Freiburg/Schw. 1994, 72–96.

⁷ Vgl. dazu: G. W. Hunold, Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: A. Hertz u. a. (Hg); Handbuch der christlichen Ethik (NA: Freiburg 1993), I, 177–195, bes. 191ff.

⁸ Vgl. J. Goldbrunner, Art. Identität, in: Ch. Schütz (Hg), Praktisches Lexikon der Spiritualität (Freiburg 1988), 637–639. – Liebe und Fürsorge dürfen nicht vereinnahmen und verfremden. Mancher Schicksalsweg hat in einer den Eigenwillen unterdrückenden „Projektion“ seinen Grund. Der „gute Wille“ muss immer auch der Wille sein, das Richtige (für den anderen) zu tun.

und Normen; sie haben dem Leben und Zusammenleben zu dienen und müssen sich in dieser ihrer Funktion auch aufweisen lassen (auch wenn dieser Aufweis in einzelnen Fällen eine kontroverse Diskussion nach sich zieht). Diese Grundforderung der Einsichtigkeit schließt nicht aus, dass sich das scheinbar Unzeitgemäße sehr wohl als zeitgemäß erweist. Auch das in Wahrheit Gute und Lebensdienliche kann durchaus vordergründigen Interessen und Empfindungen entgegenstehen und mit Anstrengung verbunden sein. Die christliche Forderung, täglich das „Kreuz“ auf sich zu nehmen und auf diese Weise Jesus nachzufolgen (Lk 9,23), hat hier ihren Grund. Der sittliche Weg ist nicht nur die Alternative zur Freiheit des Stärkeren, sondern auch zur Orientierung am geringsten Widerstand. Dabei ist das Schwerere nicht schon das Bessere oder das Gott Wohlgefälligere.⁹

Schwierigkeiten der Normakzeptanz in größerem Ausmaß können jedoch eine Überprüfung der Norm selbst indizieren (allerdings gehört die Geschichtlichkeit der Moral zu den sensibelsten lehramtlichen Themen). Diese Schwierigkeiten sind ja nicht unbedingt einem nachlassenden Wertbewusstsein oder einem Mangel an Bemühen zuzuschreiben, sondern können sehr wohl in (handlungsrelevanten) objektiven Veränderungen ihren Grund haben.¹⁰ Ihnen Rechnung zu tragen ist nicht dem Nachgeben gegenüber einem verflachten Zeitgeist gleichzusetzen.

Neben den Normen bedarf auch der erwähnte individuelle Anspruch einer hinreichenden Abklärung. Falscher Ehrgeiz oder unerleuchtete Selbstüberschätzung (selbst in frommer Absicht) können zum Scheitern führen oder doch eine schwere Belastung (bis hin zur bedrückenden „Lebenslüge“) nach sich ziehen.

Dass die Zielsetzung gelingenden Lebens und Zusammenlebens mit den sich daraus ergebenden Handlungen und Haltungen jeden und jede (wenn auch in gestufter Verantwortung) in Pflicht nimmt, lässt doch wohl – was den konkreten Beitrag betrifft – in Einzelfällen gewisse Divergenzen zu. Die Orientierung am (gemeinsamen) Ziel, das nicht preisgegeben wird, muss – je nach der individuellen Situation – unterschiedliche Wege nicht notwendig ausschließen, die sich gleichwohl durch die übereinstimmende Perspektive verbinden. So steht zum Beispiel außer Frage, dass – unbeschadet der Weitergabe des Lebens als eines Sinnzieles ehelicher Sexualität – die Eltern über die Kinderzahl und die Geburtenabstände zu entscheiden haben.¹¹ Hier – wie in verschiedenen anderen Bereichen – gibt es Orientierungsdaten, aber kein vorbestimmtes „Ergebnis“; die eigene Verantwortung ist aufgerufen, deren Entscheidungen auch vor Gott Gültigkeit haben, der sozusagen die menschliche Entscheidungsgeschichte mitgeht (entgegen der beunruhigenden Vorstellung, es gäbe einen verborgenen detaillierten Plan Gottes, den man gehorsam zu erfüllen habe).

⁹ Übrigens sind „leicht“ und „schwer“ keine brauchbaren Kategorien christlicher Lebenspraxis; vielmehr geht es um die Sinnhaftigkeit einer Forderung beziehungsweise eines Tuns. Es liegt wohl unverkennbar in der Intention Jesu, den Menschen keine unnötigen Lasten aufzuerlegen (Lk 11,46); er versteht sein „Joch“ als „leicht“ (Mt 11,28–30).

¹⁰ Solche sind zum Beispiel hinsichtlich der Aufgabe der Geburtenregelung eingetreten, wie die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ (1968) auch einräumt (Nr. 1–3).

¹¹ Vgl. II. Vatik. Konzil, „*Gaudium et Spes*“, 50.

3. Aspekte der Erfüllung: Sollen – Können – Gradualität – Zumutbarkeit

Unbeschadet der Verpflichtung, sich um die sittliche Erkenntnis und die Freiheit des Willens zu bemühen, ist unbestritten, dass der sittliche Anspruch das *Können* des Einzelnen nicht übersteigt. Der wie selbstverständlich anmutende Grundsatz, dass niemand mehr zu tun gehalten sei als er vermag („*ultra posse nemo tenetur*“), schließt – zumal in Konfliktentscheidungen – ein unvermeidliches Schuldigwerden (im eigentlichen Sinn) aus. Gott fordert, aber überfordert nicht.

Die *Gradualität* des sittlichen Weges, der ein geschichtlicher Weg ist und nicht eine Abfolge von Schritten, besteht zum einen in der Tatsache, dass es beim Menschen als einem „Werde-Wesen“ eine Entwicklung gibt, ein Sich-Entfalten, Wachsen und Reifen, und zwar auch in der Form eines Lernprozesses, den nicht zuletzt Fehler und Versagen vorantreiben. Zum anderen (und im Zusammenhang damit) lassen sich manche Forderungen und Ziele faktisch erst in einer Reihe von Schritten, in der es auch Stillstand und Rückschritte geben kann, erfüllen.

Die Anerkennung solcher Gradualität ist in der Moralthologie selbstverständlich. Allerdings kann die Erfahrung eines ständigen Versagens verunsichern und entmutigen und sogar einen tiefen inneren Zwiespalt zwischen Sollen und Nicht-Können ausprägen. Dies hat die Frage aufgeworfen, ob es auch eine Gradualität der Norm (oder des Gesetzes) geben könne,

dergestalt, dass eine Forderung entsprechend der jeweiligen Situation unterschiedlich verpflichtet.¹² Der vor einiger Zeit entwickelte Begriff eines „Zielgebotes“ (im Unterschied zu einem direkten „Erfüllungsgebot“)¹³ vermag allerdings diese Problematik nicht überzeugend zu lösen.

Eine hilfreiche Klärung darf vom Begriff der *Zumutbarkeit* erwartet werden. Er enthält in sich die Spannung zwischen der provozierenden „Zumutung“, die entrüstet zurückgewiesen wird, und der herausfordernden „Zu-mut-ung“ als Ermutigung zu einem Verhalten, das die zu eng gezogenen Grenzen überschreitet. Die radikalen, teilweise überzogen anmutenden Forderungen der Bergpredigt¹⁴ werden wohl am besten als solche „Zu-mut-ungen“ (in der doppelten Bedeutung des Wortes) verstanden. Sie zeigen durchaus ernst zu nehmende Handlungsalternativen auf, die übrigens sozialgeschichtlich (etwa als Beitrag zum Frieden) eine enorme Wirksamkeit entfalten und sich dennoch nicht zu allgemein verpflichtenden Gesetzen erheben lassen. Es ist überhaupt zu beachten, dass Jesus nicht auf eine Vermehrung oder Verschärfung der Gesetze setzt, sondern die „größere Gerechtigkeit“ der Seinen (Mt 5,20) in der Aufgeschlossenheit und Bereitschaft des guten Willens (und nicht in einem perfektionierten Gehorsam) verankert. Auch die gebotene „Vollkommenheit“ (Mt 5,48) zielt nicht auf den „fehlerfreien“ oder „perfekten“ Menschen, dessen Moralität durch Präzision und Quantität gekennzeichnet ist, sondern drängt auf die Überschreitung allzu eng konzipierter Ver-

¹² Johannes Paul II. hat dies in „*Familiaris Consortio*“ (1981) in Abrede gestellt (Nr. 34).

¹³ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977 (u.ö.), 215.

¹⁴ Zum Auslegungsproblem vgl. etwa J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, I. Teil (Freiburg 1986), 285–295.

haltensmuster (vgl. 5,38–47). Über die Zumutbarkeit befindet im Letzten das persönliche Gewissen. Ihrer Abklärung dienen die Selbstreflexion, das Gespräch mit kompetenten Personen und der ernsthafte Versuch, sich auf diese Verhaltensweise einzulassen.

4. Das Versagen vor diesem Anspruch

Der im Gewissen vernommene Anspruch, was zu tun ist, schließt nicht aus, dass das tatsächliche Handeln – aus welchen Ursachen und Motiven auch immer – diesen Anspruch verleugnet oder hinter ihm zurückbleibt. Hier hat die unheimliche Möglichkeit des moralischen Versagens in der Form der Bosheit oder der Schwäche ihren Ansatz. Ebenso bedeutsam ist allerdings auch die Möglichkeit der Reue und der Besserung, der Bekehrung wie der Vergebung. Theologie, Verkündigung und Liturgie sprechen den Menschen immer wieder auf sein Sündersein an und weisen den Weg zur Umkehr und Versöhnung.

Es gibt in der Tat die Anfälligkeit für das Böse und die (letztlich nicht ganz aufzuhellende) Verstrickung in die Unheils- und Schuldgeschichte, die mit dem Begriff der „Erbsünde“ ausgedrückt wird. Dies bringt es mit sich, dass der Mensch nicht mehr einfachhin als „gut“ zu bezeichnen ist (vgl. Lk 18,18f; Röm 3,23). Der selbstbewusste „Gutmensch“ verfremdet das Gutsein nur allzu leicht durch Einseitigkeit und Überheblichkeit (vgl. Lk 18,9–14; Mt

6,1–18). Nicht selten werden gute Ziele mit sittlich unzulässigen Mitteln verfolgt. Dass in einer Konfliktsituation oft nur noch ein geringeres Übel gewählt zu werden vermag, kann in einer vorausliegenden Schuld seine Ursache haben. Zu den Grenzen der Moral in der Urteilsfindung tritt immer wieder die lebenspraktische Erfahrung, dass sich dem guten Wollen andere Mächte entgegen stellen (vgl. Röm 7,15).¹⁵ Es verweist an ein letztes Geheimnis Gottes, dass sein (ursprünglicher) Heilswille sich als Geschichte der Erlösung von der Sünde darstellt und über dem Leidensweg Jesu selbst so etwas wie ein heilsgeschichtliches „Muss“ steht (vgl. Lk 24,26).¹⁶

„Scheitern“ meint allerdings mehr als vereinzelt Versagen, das im Bußgeschehen überwunden wird. Im Scheitern geht es um jene Situation, dass man an einem moralischen Anspruch in schwer wiegender Weise und mit nicht mehr zu behebbenden Folgen versagt hat oder dass eine Wiederaufnahme der (nicht durchgehaltenen) Erfüllung nicht mehr möglich erscheint.¹⁷ Obwohl nicht „zum Scheitern verurteilt“, ist der Mensch dennoch vor einem Scheitern nicht geschützt. Vieles hat er nicht in der Hand, jedwedes Risiko lässt sich nicht ausschließen. Menschliches Handeln geschieht immer in einem (letztlich undurchdringlichen) Geflecht von Aktion und Reaktion, von Aktivität und Passivität, das sich am stärksten im Phänomen des „Verhängnisses“ zeigt. Dieses erwächst nicht zuletzt daraus, dass eine Entscheidung – jedenfalls faktisch – nicht konse-

¹⁵ Vgl. A. Riedl, Von der „Grenzmoral“ zu den Grenzen der Moral, in: P. Hofer (Hg), *Aufmerksame Solidarität*, Regensburg 2002, 257–268.

¹⁶ Vgl. E. Wilke, In der Talsohle unseres Daseins. Über das Scheitern, in: *Christ in der Gegenwart* 49 (1997), 397.

¹⁷ Letzteres mag insbesondere für das Scheitern in einem geistlichen Beruf oder in der Ehe zutreffen.

quent genug durchgehalten und verteidigt wird, was wiederum die Schwierigkeiten geradezu übermächtig werden lässt. Die Lösung liegt denn auch nicht in der Klärung der Schuldfrage, die freilich nicht abzuweisen ist,¹⁸ sondern in dem intendierten und ermöglichten Neubeginn.

5. Umgang mit dem Scheitern

a) Annahme des Scheiterns

Vor allen Fragen nach den Ursachen, den Folgen und dem weiteren Weg ist dem Faktum des Scheiterns ins Auge zu sehen. Das Geschehene muss zunächst angenommen und (auch in einem Trauererleben) verarbeitet werden. Es ist verständlich, das tatsächliche Scheitern nicht wahr haben zu wollen (oder es wenigstens auf fremde Ursachen zurückzuführen), aber es ist und bleibt ein Teil der eigenen Biografie, die nicht mehr umgeschrieben werden kann. Die Bewältigung des Scheiterns setzt die Versöhnung mit der eigenen (belasteten und belastenden) Geschichte voraus. Man muss – und kann – mit einer Wunde leben.

b) Wege aus dem Scheitern

Menschen, denen Scheitern widerfahren ist, brauchen in erster Linie Solidarität, die sie nicht sich selbst überlässt (dabei erwarten sie weder Mitleid noch permissives Verständnis). Es geht um Heilung, um Ermutigung und einen möglichst verlässlichen, an der Selbsttreue (Lebenswahrheit, Identität) im Maß des Zumutbaren orientierten Weg in die Zukunft. Dazu braucht

es aufmerksame, mitsorgende und stützende Begleitung.

Hier lassen sich der bekannten biblischen Erzählung vom „Verlorenen Sohn“ (Lk 15,11–32) aufschlussreiche Hinweise entnehmen: das Grundvertrauen des Gescheiterten in eine Zukunft, die ihm der Vater ermöglichen würde, die überaus große (das Vergangene nicht nachtragende, ganz vom „Wieder-leben“ des Sohnes geprägte) Barmherzigkeit des Vaters, aber auch (als Kontrast) die trotzigste Verweigerung des Bruders, der dem Heimgekehrten den Neubeginn nicht gönnen will. Überdies bietet der massiv kritisierte (und deshalb für seine Haltung so bezeichnende) Umgang Jesu mit den moralisch Versagenden („Zöllnern und Sündern“; Mt 9,9–13) wichtige Orientierungen. Jesus verurteilt diese Menschen nicht, die ihr Versagen vielleicht nur zum Teil selbst verschuldet haben; er gibt ihnen Selbstvertrauen und zeigt ihnen einen Weg aus ihrer Misere. Sein Wort an die Ehebrecherin: „Geh und sündige nicht mehr“ (Joh 8,11) bedeutet ebenso ermutigendes Zutrauen („du kannst“) als eindringliche Mahnung („du sollst“).

Die Rede, Scheitern als Chance zu sehen,¹⁹ will Scheitern (mit seinen individuellen, zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Wirkungen) nicht verharmlosen oder gar aufwerten, sondern es entgegen der Gefahr entmutigender Selbstzweifel, lähmender Resignation oder demoralisierender Verzweiflung als eine Herausforderung begreifen lassen. Es lässt Raum für eine neue Sinngebung des Lebens und eine Bewährung der sittlichen Intentionalität. Auch im Scheitern ist Gott

¹⁸ Vgl. K. Demmer, *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn 1976, 44.

¹⁹ A. Grün/M.-M. Robben, *Gescheitert? Deine Chance*, Münsterschwarzach 1999, bes. 107–161.

gegenwärtig, der alle menschliche Unheilsgeschichte mitgeht (und mitgehen kann).²⁰ Der Weg-Metapher (im Sinne des Weitergehens und des Noch-unterwegs-seins) kommt gerade hier besondere Bedeutung

Weiterführende Literatur:

Gotthard Fuchs/Jürgen Werbeck, Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen, Freiburg 1991;

Anselm Grün/Maria-M. Robben, Gescheitert? Deine Chance!, Münsterschwarzach 1999;

Richard Geisen, Ethik des Misslingens. Variationen über das Scheitern, in: *Ethica* 7 (1999), 355–381.

zu. Nicht zuletzt kann die eigene Erfahrung des Scheiterns (und seiner Bewältigung) Verständnis, Empathie und Solidarität mit anderen wecken, die ebenfalls mit Scheitern zu leben haben. Die Option eines „guten“, gelingenden oder glückenden Lebens bleibt immer diesseits (unerfüllbarer) Maximalvorstellungen, insofern dazu auch gehört, die mit der „*conditio humana*“ gegebenen Bedingtheiten und Grenzen anzunehmen. Dem will eine Ethik der „erweiterten Wahrnehmung“ entsprechen.²¹ Ohne die Bereitschaft und Fähigkeit, auch Verfügtheiten und Leiderfahrungen zuzulassen, kann Leben nicht gelingen. Selbstverständlich soll damit nicht einem Fatalismus oder einer „Opfer“-mentalität das Wort geredet werden.

c) „Spagat“ der Pastoral

Die Kirche hat im Umgang mit Scheitern und Gescheiterten die Spannung durchzuhalten, einerseits das, was sein soll, (gegen Aufweichungen) zu vertreten (und durch vorbereitende und begleitende Maßnahmen zu stützen) und andererseits dem faktischen Unvermögen (ohne unangebrachte Nachgiebigkeit) Rechnung zu tragen. Dies ist schwierig und gelingt nicht ohne weiteres. Darum muss die Kirche hier gerade um ihrer Selbsttreue, das heißt der Treue zur Gottesbotschaft Jesu willen sowohl dialogbereit, kritikoffen und lernfähig sein als auch die Betroffenen ihre Zuwendung erfahren lassen.²²

Die derzeitige kirchenamtliche Stellungnahme zu den *wiederverheirateten Geschiedenen* beschränkt sich nicht auf deren Ausschluss von der Kommunion, sondern zeigt auch eine positive Einschätzung dieser Paare, obschon deren Lebensführung als Widerspruch zur Weisung Jesu über die Ehe bezeichnet wird.²³ In dieser (wie man zugeben wird, sehr schwierigen) Frage sind wohl – im Sinne der gebotenen Unterscheidung der Fälle²⁴ – künftige differenzierende Lösungen nicht auszuschließen. Im übrigen darf die aktuell interessierende Frage der Kommunion nicht den Blick für jene andere weitaus wichtigere Frage verstellen, wie die Pastoral Geschiedene theologisch verantwortlich zu begleiten hat. So sehr es nämlich Respekt ver-

²⁰ Vgl. G. Fuchs/J. Werbeck, Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen, Freiburg 1991, 43–67.

²¹ R. Geisen konzipiert in diesem Zusammenhang eine „synästhetische Ethik“: Ethik des Misslingens. Variationen über das Scheitern, in: *Ethica* 7 (1999), 355–381, 364–368.

²² Zu den Möglichkeiten, die sich einer „parakletischen“ Pastoral bieten, vgl. G. Fuchs/J. Werbeck (s. Anm. 20), 101–136.

²³ Vgl. Schreiben der Glaubenskongregation v. 14.9.1994, in: Der Apostolische Stuhl 1994 (Vatikan/Köln 1999), 1228–1233.

²⁴ Vgl. Johannes Paul II., „*Familiaris Consortio*“ (1981), Nr. 84; Verlautb. Apost. Stuhls 33 (Bonn).

dient, wenn diese von einer zweiten Partnerschaft oder Ehe Abstand nehmen, um wenigstens auf solche Weise noch die Unauflöslichkeit der Ehe zu bezeugen, stellt sich doch die Frage, ob dieses Zeugnis jedem/jeder Geschiedenen zuzumuten ist. Könnte – immer unter besonderen Umständen – das Eingehen einer zweiten ehelichen Beziehung, nachdem die erste „unheilbar zerbrochen“²⁵ ist, nicht die „zweitbeste Lösung“ der Problemsituation sein? Immerhin wurde die ostkirchliche Praxis vom Konzil von Trient bewusst nicht direkt verurteilt.²⁶

6. Anspruch und Zuspruch

Die Eigenart der christlichen, durch den Glauben geprägten Moral zeigt sich keineswegs nur im Vergleich mit anderen Normensystemen. Der Mensch partizipiert am universalen Heilswirken Gottes und wird darin in seinem Subjekt-Sein, das heißt mit seinem Gewissen, seiner Autonomie und Entscheidungsgeschichte ernst genommen. Dennoch ist ihm eine All- und Letztverantwortung für das Heilsgeschehen nicht zugestanden; dieses ist wesentlich freies Geschenk der Gnade Gottes.

Die Heilsrelevanz menschlichen Handelns evoziert das verantwortliche Engagement; gleichwohl ist hier jedes Streben

nach „Selbststruhm“ entschieden zurückzuweisen, da „Leben nach systematischen Normen“, will es beanspruchen, Erlösung und Heil zu stiften, „scheitern muss“.²⁷ Beides, das sittliche Bemühen wie die Erfahrung des Scheiterns, ist umfassen von der helfenden, rettenden und aufrichtenden Gnade, die der zentrale Inhalt des christlichen Glaubens ist. Im Glauben an die Auferweckung und Verherrlichung des am Kreuz gescheiterten Jesus von Nazaret gründet auch die gläubige Zuversicht, dass Gott alles schicksalhafte wie schuldhaftes Scheitern in Heil verwandeln kann.

Der Autor: Der Eichstätter Priester Msgr. em. Univ.-Prof. Dr. Alfons Riedl lehrte von 1979–2002 Moraltheologie an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz und war dort 1992–1994 Rektor, 1994–1998 Prorektor. In der Diözese Linz ist er nun mit den Aufgaben eines Bischofsvikars für Erwachsenenbildung und pastorale Fortbildung betraut. Er beschäftigte sich vor allem mit Fragen der kirchlichen Lehramtsautorität im Bereich sittlicher Normen und setzte sich zuletzt mit dem hohen Anspruch christliche Gewissensbildung auseinander. Vgl. u.a. J. Schwabeneder/A. Riedl, Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen, Wien 1997; H. Sauer/A. Riedl, Die Menschenrechte als Ort der Theologie, Frankfurt 2003.

²⁵ Ebd. Nr. 83.

²⁶ Vgl. DH (2005) 1807.

²⁷ Vgl. P. Eicher, Theologie. Eine Einführung in das Studium, München 1980, 168.

Eva-Maria Faber

Zuspruch der Gnade im Scheitern

♦ Menschliches Scheitern hat viele Facetten. Eva Maria Faber, Professorin für systematische Theologie, spürt der existenziellen Dimension solch tiefgehender Grenzerfahrungen nach und konfrontiert diese mit der „(zu?) einfachen Antwort des Glaubens“ an Heilung, Vergebung und Neuanfang. Ausgehend von der (betenden) Auflehnung gegen das Scheitern wird, gespeist aus der Urkunde christlichen Glaubens und gegen ein magisches und ungeschichtliches Verständnis von Gnade, das „unbarmherzige Scheitern als Weg zum barmherzigen Gott“ erschlossen. (Redaktion)

1. Facetten des Scheiterns

Vergeblich. Ausweglos verrannt. Sackgasse. Scherbenhaufen. Es scheint, als könne es nur immer wieder schief gehen. Missverständnisse, unkontrollierte Bedürfnisse, Fehlreaktionen verzerren Situationen, bringen Beziehungen in Schieflagen, führen zum Ausbruch von Konflikten, münden in Kurzschlusshandlungen. Undurchschaubare Widerstände brechen das eigene Engagement und lassen die eingesetzte Kraft ins Leere laufen. Ein kleiner Zwischenfall oder die unverständliche Entscheidung einer höheren Instanz macht unerbittlich den Arbeitsertrag eines langen Zeitraums zunichte.

Etwas in uns wehrt sich. Sehnsucht nach einer neuen Chance, nach dem neuen Anfang bricht auf. Ab einem bestimmten Punkt sollte ich nochmals beginnen dürfen, diese oder jene Entscheidung sollte nochmals revidierbar sein. Aber das Leben ist so verfasst, dass es kein Zurück gibt. Nicht ein Jahr, nicht einen Tag, nicht fünf Minuten, nicht die vergangenen zwei Sekunden.

Scheitern heißt: Ich muss mir eingestehen, dass etwas in meinem Leben zer-

brochen ist. Eine Vision. Eine Hoffnung. Eine Beziehung. Und letztlich ist mit all dem in mir selbst etwas zerbrochen. Ein Stück von mir ist wie ein abgebrochener Zweig; meistens ein stärkerer Ast, der die Substanz meines Lebensbaumes trifft. Ich bin getroffen an der Stelle, an der ich am empfindlichsten bin. Keine Kosmetik kann mir, vielleicht auch anderen, verbergen, wie mein Leben verstümmelt bleibt.

Bei näherem Hinsehen sind verschiedene Konstellationen des Scheiterns zu unterscheiden. Manches Scheitern ist in Bedingungen begründet, über welche die handelnde Person keine Macht hat, an denen sie scheitert, und dies womöglich in einem selbstlosen Einsatz. In anderen Zusammenhängen sind Schuld und Versagen im Spiel. Doch selbst dann ist es nicht Unschuldswahn und Schuldverdrängung, wenn manches Scheitern nur als tragisches Verhängnis empfunden wird. Es gibt ein Scheitern, welches so sehr Verstrickung in Unheilszusammenhänge ist, dass die Schuldfrage zurücktritt. Die Täter sind Opfer, die Opfer Täter, und alle zusammen leiden verzweifelt an dem, was sie anrichten.

Treffender als moralische Schuldzuweisungen sind die Bilder etwa der Psalmen von den Abgründen, die sich auftun, von den Fluten, die über Menschen daherausfahren, von Strudeln, die hinabziehen. Entfremdet die Gefährten – haben sie sich entfernt? Habe ich mich sündhaft abgesondert? Von allem etwas oder nichts von beidem – es bleibt das Abgeschnittensein von Lebensadern. Ja, es ist auch meine Schuld, aber ich schreie vor Schmerz darüber, weil ich letztlich das Gute im Sinn hatte und lieben wollte.

Indes gibt es nicht nur die Grauzone und das Verhängnis. Peter Noll fasst eine Szene aus dem Roman „Der Idiot“ von Fjodor Dostojewski prägnant folgendermaßen zusammen. „Stelle bei Dostojewski: In einer kleinen Gesellschaft wird ein Spiel vorgeschlagen, in welchem jeder erzählen soll, wo er sich in seiner Vergangenheit als der unanständigste und mieseste Typ vorgekommen ist. Jeder gibt eine Episode zum besten, in welcher er zwar nicht besonders gut abschneidet, aber doch auf allgemeines Verständnis stößt [sic]. Nur einer erzählt eine Geschichte aus seiner Vergangenheit, in der er sich wirklich wie ein Schwein, gemein, niederträchtig benommen hat. Jetzt sind alle empört, entsetzt, das Spiel ist geplatzt.

Jeder hat solche Stellen in seiner Vergangenheit, Stellen[,] über die er nie mit jemandem sprechen kann“¹.

Gescheitert – an meinen eigenen Idealen, an Selbstverständlichkeiten menschlichen Zusammenlebens, am Menschsein. Das ist kein Spiel mehr, das ist Ernst. Entsetzlicher Ernst, vor dem andere sich entsetzen – vor dem man sich selbst entsetzt.

Scheitern, so oder so, ist eine Grenzerfahrung eigener Art. Die Grenze, an die

ich stoße, ist nicht eine unverfügbare Grenze, die sich unmittelbar aus der Endlichkeit des geschöpflichen Lebens ergibt. Krankheit und Tod etwa sind nicht im eigentlichen Sinne ein Scheitern; wohl allerdings kann der verlorene Kampf gegen eine Krankheit als Scheitern erfahren werden. Scheitern bedeutet, begrenzt zu werden durch eine Grenze, die auf rätselhafte, ärgerliche, schmerzliche Weise enger gezogen ist, als es eigentlich möglich wäre. Scheitern bedeutet, zurückgeworfen zu werden von einem nach eigenem Ermessen erreichbaren Ziel, abgeschnitten zu werden von einer an sich offenen Möglichkeit. Scheitern bedeutet, zurückzubleiben hinter einem für realistisch gehaltenen oder zwischen Menschen sogar selbstverständlichen Niveau an ethischer Verantwortung. Scheitern bedeutet, an Grenzen zu kommen durch eigenes Versagen oder durch unzuträgliche Umstände, durch etwas, das nicht so hätte sein müssen. So hat das Scheitern etwas Zufälliges. Es hätte doch anders möglich sein können, ja, das eigene Empfinden sagt vielleicht: Es hätte doch anders möglich sein *müssen*.

Verständlich die Sehnsucht, in einem zweiten Anlauf das nur zufällig Gescheiterte zu revidieren, eine neue Chance erhalten zu dürfen.

2. Die (zu?) einfache Antwort des Glaubens

Die christliche Antwort auf tragisches und schuldhaftes Scheitern ist ... zu einfach. Es ist die Antwort der schöpferischen Gnade: Heilung, Vergebung, neuer Anfang.

Die Schwierigkeit dieser einfachen Antwort ist, dass sie keine glatte Lösung der Situation des Scheiterns bietet. Weder

¹ Peter Noll, Diktate über Sterben und Tod. Mit der Totenrede von Max Frisch. Zürich 1999 [erste Ausgabe 1984], 128. Vgl. Fjodor Dostojewski, *Der Idiot*. München: Piper, 1983, 219–238.

wird die objektive Aussichtslosigkeit der Situation behoben, noch ist die subjektive Erfahrung schon gleich verwandelt. Und so kann der Eindruck entstehen, innergeschichtliches Scheitern werde durch das, was wir im Glauben Gnade nennen, allenfalls geschichtsübergreifend oder -jenseitig ins Positive gewendet.

Eine solche Aussicht darf auch keinesfalls aus dem Blick geraten und verstellt werden. So gewiss der christliche Glaube keine bloße Jenseitsvertröstung ist und den Menschen für dieses irdische Leben Fülle verheißt, so gewiss ist die Verheißung Gottes nicht am Ende, wenn die menschlichen und irdischen Möglichkeiten abgebrochen sind. Radikales, abgründiges und auswegloses Scheitern ist eine Möglichkeit menschlichen Lebens, oder besser: Solches Scheitern kann die Möglichkeiten menschlichen Lebens ganz real und irdisch geradezu unheilbar abschneiden. Es gibt menschliche Schicksale (das unaufhaltsame Scheitern eines Lebens in der Drogenkarriere nach unten; scheinbar unheilbares Verstricktsein in Schuld), die uns kaum mehr anderes übriglassen, als uns oder andere noch mit letztem Glaubensmut den Händen Gottes anzuvertrauen. Beschönigende und beschwichtigende Verharmlosung, etwa weil wir Christen doch „erlöst“ aussehen sollen, ist fehl am Platz.

Der Glaube verstellt nicht die Wahrnehmung solcher Erfahrungen mit all ihren Fragen nach Sinn und Sinnlosigkeit des Lebens. Er müsste vielmehr Mut wecken, auch solche Erfahrungen nicht zu verdrängen und Menschen in solchen Situationen nicht aus dem Weg zu gehen. Glaubende dürfen sich trauen, der Abgründigkeit des Lebens ins Auge zu schauen, weil die christliche Botschaft einen Anker in das ausgeworfen hat, was die diesseitigen Bilanzen relativiert. Der Trost

der Verheißung einer Zukunft, die unsere Geschichte übersteigt, muss ebenso hörbar bleiben wie die Zuversicht, dass bei Gott möglich ist, was Menschen unmöglich ist.

Gleichwohl gibt es daneben ein Scheitern, das nur scheinbar ein letztes Scheitern ist und in dem der Glaube seine zukunftsstiftende Kraft auch auf dem konkreten irdischen Lebensweg entfalten will. Da die Gnade dabei nicht ein Zaubermittel ist, welches Situationen oder Menschen unvermittelt umschafft, ist zu fragen: Wie kann der Zuspruch vergebender und heilender Gnade sich so in die Situation des Scheiterns hineinverweben, dass Heilung und Vergebung auch existenziell erfahrbar werden? Und wenn eine Verheißung von Zukunft nach dem Scheitern nicht ohne das Ergreifen solcher Zukunft wirksam wird – wie löst der Zuspruch der Gnade einen heilsamen Prozess im menschlichen Leben aus, der ein Weitergehen möglich macht?

3. Sprachgewänder für die Not des Scheiterns

Scheitern bricht eine Dynamik, nimmt eine Zuversicht, kränkt die eigene Würde. Ein Lebensbogen erschlafft. Das erste heilsame Kunststück ist es, diese Brechungen und Gebrochenheiten ins Wort zu bringen. Denn das Verstummen im Scheitern wäre dessen Ratifikation. Wo Menschen ihre Not – klagend, protestierend – zur Sprache bringen, bleiben sie nicht bei der gebrochenen Dynamik stehen, sondern lassen sich auf einen neuen Spannungsbogen ein.

Eine Hilfe kann das Sprachkleid sein, das Psalmen für die Not auch des Scheiterns bereithalten. Diejenigen, die vor Resignation verstummen, laden sie ein, doch wenigstens das eine noch zu sagen: „Ich

bin verstummt; ich tue den Mund nicht mehr auf“ (Ps 39,10; vgl. Jes 53,7) – damit sie vielleicht doch noch weiter sprechen, doch noch die eigene Not hinaus schreien. Denn in dieser Klage wäre ein Nein zu entdecken, das einem Ja zu einer weiteren Zukunft den Weg bahnt.

In Ps 102 betet ein „Unglücklicher“, der sein Geschick beklagt. Aus einem nicht genauer benannten (wohl durch die geschichtliche Situation des Volkes Israel bedingten: vgl. VV 14–17) Grund ist ihm seine Lebensgestalt zerfallen. „Meine Tage sind wie Rauch geschwunden, meine Glieder wie von Feuer verbrannt. Versengt wie Gras und verdorrt ist mein Herz, so dass ich vergessen habe, mein Brot zu essen“ (VV 4f). Die Not, die hier thematisiert wird, scheint jedenfalls nicht primär in Krankheit zu bestehen; vielmehr ist eine existenziell angefochtene Situation Grund für physische Schwäche. Das Leben ist ruiniert und vereinsamt. „Vor lauter Stöhnen und Schreien bin ich nur noch Haut und Knochen. Ich bin wie eine Dohle in der Wüste, wie eine Eule in öden Ruinen. Ich liege wach und ich klage, wie ein einsamer Vogel auf dem Dach“ (VV 6–8). Das eigene Scheitern wird von anderen sogar noch mit Spott verfolgt. „Den ganzen Tag schmähen mich die Feinde, die mich höhnen, nennen meinen Namen beim Fluchen. Staub muss ich essen wie Brot, und Tränen mische ich in meinen Trank“ (VV 9–10). In der eigenen Erfahrung ist nicht einmal mehr Gott Verbündeter; er selbst ist es, von dem der Beter sagt: „Er hat meine Kraft auf dem Weg gebrochen, er hat meine Tage verkürzt“ (V 24). Auf dem Höhepunkt der Klage bringt der Beter diesen Verdacht in die direkte Anrede, ja Anklage vor Gott: „Auf mir lasten dein Zorn und dein Grimm. Du hast mich hochgerissen und zu Boden geschleudert“ (V 11).

Wenn eine Lebensdynamik gebrochen ist, ist Protest heilsam. Er schützt vor Resignation. Wo Menschen protestieren, haben sie sich nicht mit dem Scheitern abgefunden, sind sie noch oder wieder bereit für eine andere Zukunft. Protestieren sie gar betend, so begeben sie sich in den Bereich des Dialogischen, in dem eine Gnadenzusage hörbar werden kann.

So gelingt es dem Beter von Ps 102, Gott nicht nur als Urheber seiner eigenen Not anzuklagen, sondern gleichwohl noch das Antlitz und Ohr Gottes als rettende Instanz zu sehen. „Herr, höre mein Gebet! ... Verbirg dein Antlitz nicht vor mir! Wenn ich in Not bin, wende dein Ohr mir zu! Wenn ich dich anrufe, erhöhe mich bald!“ (VV 2f). Die Zuversicht dazu nimmt der Beter aus der Glaubenstradition, die er sogar selbst bereichern will (vgl. V 19). Denn der Herr „wendet sich dem Gebet der Verlassenen zu, ihre Bitten verschmäht er nicht. ... [Er] schaut herab aus heiliger Höhe, vom Himmel blickt er auf die Erde nieder; er will auf das Seufzen der Gefangenen hören und alle befreien, die dem Tod geweiht sind“ (VV 18,20f).

Solange die Klage sich noch an Gott wendet, setzt sie auf das Hören Gottes, der gerade dann nicht weghört, wenn er den Verlassenheitsschrei dessen hört, der sich von Gott selbst verlassen wähnt. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Ps 22). Christen glauben, dass sie diesen Psalm mit Gott – dem menschengewordenen Sohn – zusammen beten können. Das macht den Notschrei nicht so gleich erhabener, und doch haben Gläubende immer wieder Trost in der Zuversicht gefunden, in der letzten Einsamkeit doch nicht allein zu sein.

4. Gnadenzuspruch als Zusage der Fruchtbarkeit des Gescheiterten

Die Situation des Beters von Ps 102 ist der Klage des Gottesknechts aus dem 2. Gottesknechtslied (Jes 49,1–9) verwandt, das hier noch einen Schritt weiterführen kann.

Eindrückliches Schlüsselwort dieses Liedes ist das schmerzliche „vergeblich“. „Vergeblich habe ich mich bemüht, habe meine Kraft umsonst und nutzlos vertan“ (Jes 49,4). Diese Klage muss in ihrer ganzen Abgründigkeit ausgelotet werden. „Vergeblich“, das mag im Inneren eines Menschen vielfach widerhallen. Vergeblich all das Eingesetzte, im Beruf, im Bemühen um Versöhnung mit einem anderen Menschen, in der Erziehung der Kinder. Vergeblich die verbrauchte Energie, ob nun im geistigen oder im physischen Bereich. Vorläufige Sinnerfahrungen scheinen eingeholt, überholt, geradezu verspottet durch Sinnlosigkeit. Es bleibt ein bitterer, schaler Geschmack, ein großes, übermächtiges Fragezeichen.

Das „vergeblich“ wird von dem gesprochen, der als „Gottesknecht“ berufen seine Existenz in den Dienst des Herrn eingesetzt hatte. Die erfahrene Vergeblichkeit wird im 4. Gottesknechtslied weiter entfaltet (Jes 52,13–53,12). Am Geschick des Gottesknechtes – der in christlicher Deutung transparent für das Geschick Jesu ist – wird ablesbar, was Kernbotschaft des christlichen Glaubens ist und als Zuspruch im Scheitern hörbar werden muss. Zuversicht im Scheitern schöpfen Christen im Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten, der als das sterbende Weizenkorn Frucht bringt durch den Tod hindurch. Im Blick auf ihn darf die Überzeugung wachsen, dass das, was im eigenen Leben ver-

geblich scheint, doch zur Ernte des Reiches Gottes beitragen wird. Gott ist derjenige, der die Tränen in einem Krug sammelt (Ps 56,9) und dem das Sterben seiner Frommen kostbar ist (Ps 116,15). Der Gottesknecht des Liedes bleibt nicht beim „vergeblich“ stehen, sondern setzt auf die größere Gerechtigkeit, die der Herr schaffen wird. „Aber mein Recht ist beim Herrn“ (Jes 49,4). Dies müssen im Rückblick von Jes 53,10 auch die betroffenen Zurückbleibenden eingestehen. Gott verschafft dem Wirken des Gottesknechtes die Fruchtbarkeit, die es nur scheinbar nicht hatte (vgl. Jes 49,6; 53,4–6.10–12).

Die Gelassenheit, die durch solchen Glauben möglich ist, stellt sich nicht von selbst ein.

5. Die Gnade des neuen Sehens

Paulus beschreibt im 2. Korintherbrief die Geschichte seiner Bedrängnisse, in denen er in die Enge getrieben, gehetzt, niedergestreckt wird. „Wir wissen weder aus noch ein“ (2 Kor 4,8). Doch Paulus gelingt es, diese vielfältig beschriebenen Bedrängnisse in paradoxer Weise zu durchschauen auf eine andere Dimension hin. Selbst dort, wo er in die Enge getrieben weder aus noch ein weiß, gibt es doch noch Raum. „Wir wissen weder aus noch ein und verzweifeln dennoch nicht; ... wir werden niedergestreckt und doch nicht vernichtet.“ Eine Geschichte, in der fortwährend letzte Energien verbraucht werden und Widerstände den Elan des Eingesetzten abbrechen, wird durchschaut auf eine Geschichte, in der Gottes Kraft wirksam wird. Da, wo das eigene Leben der Vergeblichkeit ausgeliefert ist, scheint das Todesleiden Jesu auf – „damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird“ (2 Kor 4,10).

Beim Umgang mit dem Scheitern kommt es, darauf macht Paulus aufmerksam, auf die Art des Schauens an. „Die kleine Last unserer gegenwärtigen Not schafft uns in maßlosem Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit, uns, die wir nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblicken; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig“ (2 Kor 4,17f). Die Einheitsübersetzung interpretiert hier bereits. Im Griechischen steht für das Schauen des Sichtbaren und des Unsichtbaren nur ein einziges Verb. Doch die Interpretation – *Starren* auf das Sichtbare, *Ausblicken* nach dem Unsichtbaren – gibt eine Erfahrung wieder. Es ist die Erfahrung, vom Sichtbaren, gerade wenn es widerwärtig ist, in Bann gezogen zu sein. Das – bald einmal überdimensionierte – Faktische hat mich im Griff, es lässt keine Distanz mehr zu. Paulus benennt eine Alternative: auf das Unsichtbare zu schauen. Von 2 Kor 5,1–10 her ist die künftige Auferstehungswirklichkeit gemeint, die Paulus aber 2 Kor 4, 7–12 als Leben Jesu bereits in der Gegenwart wirksam sieht – jedoch verborgen. Dies ist Grundtenor des Neuen Testaments. Bei allem Erfüllungsbewusstsein weiß es sehr wohl und erinnert immer wieder daran, dass das Ganze des Heils, auf das in der Gegenwart gesetzt wird, doch erst künftig offenbar werden wird. „Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung... Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld“ (Röm 8,24f; vgl. z.B. auch Apg; Hebr 11; 1 Petr 1,6f; 4,12f).

Solche Einweisung zum Ausschauhalten nach einer Tiefendimension der Wirklichkeit, die erst künftig offenbar wird, läuft nicht darauf hinaus, den Glauben als erfahrungsjenseitig zu erklären und so für

das alltägliche Leben bedeutungslos werden zu lassen. Der Glaube will Lebenskunst sein, jedoch nicht als ein besonders raffinierter Umgang mit den irdischen Gegebenheiten. Er ist Lebenskunst im Weiten der Horizonte und darum einzuüben als Fähigkeit, das Leben und die Welt mehrdimensional wahrzunehmen. Wer dies vermag, entgeht dem unmittelbaren Ausgeliefertsein an die Fakten.

Der Weg dahin verläuft heute nicht anders als für die Glaubenden der Bibel: im stets neuen Erinnern des gegebenen Versprechens; im beharrlichen Setzen auf die Verheißung. Sie entfaltet tragende Kraft, wenn sie in das eigene Leben, das eigene Selbstverständnis integriert ist. Dies hat mit einer Entscheidung zu tun: ob ich die Erfolgsgesetze dieser Welt unterschreibe und ihnen folgend das Gelingen des Lebens suche, oder ob ich den Seligpreisungen traue. Sich unter die Seligpreisungen stellen setzt das Vertrauen zu dem voraus, der ihre Verheißungen erfüllen kann. Doch wer genau hinschaut, vermag immer wieder schon hier und jetzt zu erkennen, dass die größere Schönheit auf Seiten des Lebens derer liegt, die hier seliggepriesen werden.

Die Zuversicht, dass kein Scheitern vergeblich ist, aktiviert auch Kräfte zum Weitergehen. Doch wie ist es möglich, das Scheitern mitten im Leben in einen Neuaufbruch zu wenden?

6. Die Gnade des neuen Aufbrechens

Scheitern verschließt Lebens- und Zukunftsmöglichkeiten. Es gibt da eine Aufgabe, bei der ich nicht weiterkomme und irgendwann endgültig eingestehen muss, dass mein Bemühen keine Zukunft hat. Hatte diese Aufgabe das Gewicht eines Le-

bensprojektes, so ist ein solches Eingeständnis bitter. Der Fluchtpunkt bisherigen Strebens ist genommen – die Energie des Strebens daraufhin versiegt. Und dann?

Die Gnade ersetzt nicht die Prozesse, mit denen Menschen Erfahrungen des Scheiterns deuten und verarbeiten. Dies gilt insbesondere für solche Situationen des Scheiterns, die Keim für eine biografische Neuorientierung sein können. Die Gnade zaubert solche Situationen nicht um; der Glaube an die größeren Möglichkeiten Gottes dispensiert Glaubende nicht davon, die eigenen Erfahrungen von Vergeblichkeit als Läuterungsprozesse im eigenen Leben fruchtbar zu machen.

Die Bibel erzählt verschiedene Geschichten des Scheiterns, die ihre entscheidende Wende in einem Perspektivenwechsel nehmen.

In der Geschichte des Jona ist es die Einladung Gottes an den Propheten, seine Perspektive unbeirrbarer und unbeeinflussbarer Ausführung einmal ins Auge gefasster Ereignisse bekehren zu lassen in die göttliche Bereitschaft, sich vom Handeln der Menschen umstimmen zu lassen. Übertragen: Muss ich eine Entwicklung als Scheitern verstehen, weil sie nicht jenen Verlauf genommen hat, den ich mir vorgestellt hatte? Kann nicht gerade der Glaube an den je größeren Gott den Blick für veränderte, positive Möglichkeiten auch in der auf den ersten Blick als Scheitern empfundenen Situation öffnen?

Vom erfolglosen Fischfang der Jünger wird in den Evangelien in zwei Versionen erzählt (Lk 5,1–11; Joh 21,1–11). Ein sich absenkender Handlungsbogen – das bisherige Bemühen war vergeblich geblieben – wird im buchstäblichen Sinn neu hervorgerufen. Viele Menschen haben sich durch die Geschichte hindurch im geist-

lichen Umgang mit dieser Perikope von dem Neuaufbruch des Petrus mitnehmen lassen und sind selbst dem Wort gefolgt, das sie aus der Resignation herausrief: „Doch wenn du es sagst, werde ich die Netze auswerfen“ (Lk 5,5). Auf dein Wort hin – gebe ich noch nicht auf. Auf dein Wort hin – breche ich nochmals auf. Auf dein Wort hin – fixiere ich mich nicht auf das Gescheiterte, sondern versuche es nochmals. Versuche es nochmals auf eine präzisere Weise: „Werft das Netz auf der rechten Seite des Bootes aus, und ihr werdet etwas fangen“ (Joh 21,6). Oder es geschieht „auf dein Wort hin“ Neues: ich lasse mich darauf ein, von dem einen (dem Fischfangen, der bisherigen Perspektive) zu lassen und mich auf Neues einzustellen. „Von jetzt an wirst du Menschen fangen“ (Lk 5,10).

Ein Perspektivenwechsel eigener Art geschieht in der Perikope vom Gelähmten am Teich von Betesda (Joh 5,1–9). Der Gelähmte erwartete die (Er-)Lösung seiner Situation vom Hinabsteigen in das aufwallende Wasser. Die Anstrengung, endlich rechtzeitig zu diesem rettenden Ereignis einzutreffen, bleibt vergeblich. Das aussichtslose Scheitern des Lahmen wird nicht behoben, indem sich doch noch seine Hoffnung erfüllt, ins wallende Wasser zu gelangen. Heilung erfolgt aus dem souveränen Wort Jesu. Wenngleich das Johannesevangelium die Heilungskraft Jesu hervorheben will, ist damit zugleich doch auch eine Wende der Aufmerksamkeit mit angeleitet. Liegt das, was mein Leben gelingen lässt, vielleicht doch nicht in dem, woran ich so hartnäckig scheitere?

Scheitern kann in heilsamer Weise Fixierungen aufbrechen. Scheitern in diesem Sinne ist eine gewiss unerwünschte, aber dennoch reale Freisetzung von Energien. Was bislang meine Kräfte band, lässt mich

los. Das geht nicht ohne Trauer: Was mich loslässt, muss ich selbst loslassen lernen. Auch hier sind Fixierungen zu brechen. Und auch hier kann der Glaube an den Gott, der mit seinem Ruf neue Perspektiven auf tut, heilsam den Prozess des Perspektivenwechsels tragen. Wer gelernt hat, auf Gottes Wort hin zu leben und sein Leben einzusetzen, wird sich leichter tun, auch den Ruf in Neues hinein zu vernehmen.

7. Das unbarmherzige Scheitern als Weg zum barmherzigen Gott

Kein Scheitern ist tragischer als das Scheitern an sich selbst. Äußerliche Vergeblichkeit lässt sich ertragen, wenn ich vor mir selbst bestehen kann. Sich selbst verfehlt zu haben, wäre die abgründigste Form vergeblich gelebten Lebens. Eben deswegen – kann Scheitern heilsam sein.

Es gehört zum Lebenswerk Jesu dazu, schonungslos Masken und schiefe Lebenseinstellungen zu enttarnen. Masken heuchlerischer und überheblicher Frömmigkeit (Mt 6,1–18; Lk 18,9–14), Masken der Selbstgerechtigkeit (Lk 6,41f), Fehlformen fruchtloser Religiosität (Lk 6,43–49) und Selbsttäuschungen über die Zeichen der Zeit (Lk 7,31–35; 11,29–32; 12,54–59) werden gleichermaßen unbarmherzig angeprangert. Ungeniert spricht Jesus aus, was er an Fehlhaltungen in ihm begegnenden Menschen wahrnimmt, ob dies nun Schriftgelehrte sind (Lk 5,22; 6,8; 7,39f), zufällig zusammengekommene Gäste (Lk 14,7) oder seine eigenen Jünger (Lk 9,46–48); schonungslos und öffentlich prangert er die religiösen Autoritäten seiner Zeit an (Lk 11,37–52; 16,15).

Unbarmherzig? Jesus reißt Masken herunter, um ... zum Scheitern zu brin-

gen. Er hilft in Lebensgeschichten nach, dass das, was sich irgendwann als Sackgasse herausstellen muss, frühzeitig zum Scheitern kommt, weil das Scheitern das Tor zum barmherzigen Vater ist. Scheitern kann ein Weg sein, die eigenen Masken und Versteckspiele aufgeben zu dürfen. Es gibt die Versuchung des Pokerspiels, das, was mich eigentlich bewegt und was in meinem Leben zu bearbeiten wäre, zu überspielen mit Großspurigkeit und Munterkeit, mit hochgespielten Leistungen und herbeigeredeten Anerkennungen. Es endet mit: zu hoch gepokert. Die Maske fällt, die eigene Armseligkeit steht mir und anderen vor Augen. Die Chance des Scheiterns liegt darin, dass es unbarmherzig entblößt, was daraufhin von barmherziger Liebe umfassen werden kann. Das Scheitern macht den Weg in die Erkenntnis frei, dass das Gelingen meines Lebens nicht im Gelingen des Pokerspiels liegt, sondern in der Wahrhaftigkeit, die zu sein, die ich bin.

Was Jesus beabsichtigt, wenn er die Maskerade der Menschen zum Scheitern bringt, verdichtet sich in der Geschichte vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Vater (Lk 15,11–32). Der jüngere Sohn verfolgt sein Lebensprojekt: Aufbrechen, das – in den eigenen Augen – Beste aus dem Leben machen, unbekümmert um die eigene Verantwortlichkeit für das langfristige Gelingen des eigenen Lebens. Auf die wohlgemute Einschätzung des möglichen Gelingens dieses Projekts folgt eine Bauchlandung. Statt des Glücks stellen sich Entbehrung und Erbarmlichkeit ein. Statt triumphierender Realisierung der eigenen Vorstellungen wird das demütigende Eingeständnis nötig, dass dieser Weg ein Irrweg war.

Es tut der heilsamen Wende dem Lukasevangelium zufolge keinen Abbruch,

dass der „verlorene“ Sohn mehr durch faktisches Scheitern als durch unmittelbare Reue und Umkehr zur Einsicht kommt. Es genügt, wenn das Scheitern das falsche Lebensprojekt zerbricht und in Nachdenklichkeit mündet, und wenn sich darin der Gedanke an den barmherzigen Vater einstellen kann (den zu verkünden sich deswegen lohnt, egal wie viele Menschen sich sogleich davon berühren lassen). Der aufglühende Umkehrwille genügt – und für ihn ist es nie zu spät.

In den Evangelien findet sich einer, der in seinem Scheitern ganz am Ende ist, der „Schächer“ am Kreuz (Lk 23,39–43). Brutales Scheitern und brutale Einsicht, dass eigentlich alles schon zu spät ist. Und doch ist es nicht zu spät.

Literatur:

Veröffentlichungen unter zahlreichen anderen: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002.

Warum? Der Glaube vor dem Leiden. Mit Beiträgen von *Johannes Brantschen* u.a., Freiburg/Schw. 2003.

Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens. In: *ThPh* 76 (2001) 238–252.

Art. Vergebung der Sünden. II. Systematisch-theologisch. In: *LThK* 10 (2001) 652f.

Scheitern eröffnet die Möglichkeit zu erkennen, dass ich angenommen bin nicht dadurch, dass ich den Erwartungen entsprochen habe, nicht dadurch, dass ich mein Versagen büße und aufarbeite. Die Verlorenheit des jüngeren Sohnes wird nicht dadurch gewendet, dass er die Chance erhält, durch erniedrigendes Tagelöhnerdasein seine Reue beweisen zu können, sondern durch die offenen Arme des barmherzigen Vaters. Heute noch – wirst du als mein Sohn wieder bei mir aufgenommen,

ohne Vorbehalt, um in der Gemeinschaft mit mir zu leben. Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein (Lk 23,43).

8. Fazit

Auch ohne Glauben kann Scheitern fruchtbar werden. Und auch der Glaube bietet keine einfachen Lösungen, die das Scheitern unmittelbar beheben würden. Was aber ist dann die Verheißung, welche der Glaube im Scheitern ergreift?

Was den Glaubenden im Scheitern geschenkt ist, ist das göttliche Du, das sie anrufen dürfen. Es ist das göttliche Du, von dem Christen glauben, dass es das irdische Schicksal der Scheiternden selbst erlitten hat.

Geschenkt ist eine größere Hoffnung, die ermöglicht, was Psychologen ein „re-framing“ menschlichen Lebens und Selbstverständnisses nennen würden: ein Umdeuten, ein neues Einrahmen der eigenen Situation. Ich darf Vergeblichkeit durchschauen auf tieferen Sinn. Ich darf im Scheitern auf das Wort lauschen, das neue Wege weist.

Geschenkt wird Gelassenheit, das Leben trotz allem von der Gnade Gottes umfassen zu wissen.

„Da ist einer, der mit der Rechnung seines Lebens nicht mehr zurecht kommt, der die Posten dieser Rechnung seines Lebens aus gutem Willen, Irrtümern, Schuld und Verhängnissen nicht mehr zusammenbringt, auch wenn er, was ihm oft unmöglich scheinen mag, diesen Posten Reue hinzuzufügen versucht. Die Rechnung geht nicht auf, und er weiß nicht, wie er darin Gott als Einzelposten einsetzen könnte, der Soll und Haben ausgleicht. Und dieser Mensch übergibt sich mit seiner unausgleichbaren Lebensbilanz Gott oder – ungenauer und genauer zugleich – der Hoffnung auf eine nichtkalkulierbare letzte

Versöhnung seines Daseins, in welcher eben der wohnt, den wir Gott nennen, er lässt sich mit seinem undurchschauenden und unkalkulierten Dasein vertrauend und hoffend los und weiß selbst nicht, wie dieses Wunder geschieht, das er selber nicht noch einmal genießen und als seinen selbstgetanen Besitz sich zu eigen machen kann“².

Die Autorin: Prof. Dr. Eva Maria Faber, geb. 1964 in Osnabrück, studierte katholische Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg/Br. Sie promovierte 1992 und habilitierte sich 1998 für die Fachgebiete Dogmatik und Ökumenische Theologie. Seit Juli 2000 arbeitet sie als ordentliche Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie der Theologischen Hochschule Chur.

² Karl Rahner, Erfahrung des Heiligen Geistes. In: Ders., Schriften zur Theologie Bd. 13: Gott und Offenbarung. Zürich 1978, 226–251, 239.

Oliver Reis

Systemtheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Geld

More capitalistico vivit ecclesia catholica!

Prälat Ignaz Seipel, 1931

1. Einleitung – Kirchen sollen mit ihrem Geld verantwortungsvoll umgehen und dürfen es nicht?!

Das Thema „Kirche und Geld“ beschäftigt seit den 1970er Jahren vor allem die Kirchenkritiker. Neben den geläufigen Moralthemen ist „Geld“ das Thema, bei dem Kirchenmitglieder und Theologen von außen am meisten Misstrauen gegenüber der „Amtskirche“ spüren: Kirche sei unvorstellbar reich, besitze ein riesiges Vermögen und sei in die Finanztransaktionen der Weltwirtschaft integriert oder sogar verstrickt. Gleichzeitig gehört zur öffentlichen Wahrnehmung, dass die Kirchen selbst unter dem Rückgang der Kirchensteuern beziehungsweise des Kirchenbeitrags leiden, offenbar finanzielle Probleme haben und deshalb zu Sparmaßnahmen bis zur Schließung von Einrichtungen gezwungen sind. In beiden Fällen wird die Sorge der Kirche um ihre finanzielle Existenz beobachtet; und da ist es für die öffentliche Wahrnehmung unerheblich, wie nun die finanzielle Situation genau aussieht: Die Kirche darf weder sparen, noch darf sie durch Beteiligung an den Finanzkreisläufen ihr Geld mehren. Kirche steckt

in dem Dilemma, das der ehemalige Generalvikar der Erzdiözese Köln, Prälat Norbert Feldhoff, auf den Punkt bringt: „Seitdem fragt man kritisch, ob nicht auch die Institution arm sein sollte. Mit diesem von mir durchaus geschätzten Dilemma leben wir heute. Aber Geld gehört dazu. Pastoral geht nicht ohne Geld.“¹ M.E. lohnt es sich, dieses Dilemma mit den Mitteln der Systemtheorie von Niklas Luhmann genauer zu untersuchen. Im Mittelpunkt wird dabei das ungewöhnliche Verhältnis zwischen der Kirche als Organisation und dem Funktionssystem ‚Religion‘ stehen. Auf diese Weise könnte ein Grundproblem der (deutschen) (Nachkriegs-) Kirche in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft besser *verstehbar* und die Problematik der gegenwärtigen kirchlichen Sparstrategien *erkennbar* sein.

2. Sphären der Organisation Kirche

Im ersten Schritt differenziere ich den Begriff von Kirche als Organisation aus. Carsten Frerk unterscheidet bei seiner Untersuchung der Finanzen und Vermögen der Kirchen vier ‚Organisationen‘, die gleichzeitig vorliegen:²

1. **Bekenntnisgemeinschaft:** Kirche als die Gemeinde oder Gruppe von Menschen desselben Glaubens. Diese Or-

¹ Norbert Feldhoff, „Pastoral geht nicht ohne Geld“. Ein Gespräch mit dem Kölner Generalvikar Norbert Feldhoff. In: Herderkorrespondenz 1/2004, 16–20, hier 20.

² Vgl. Carsten Frerk, Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland, Aschaffenburg 2002, 13.

- ganisation besitzt eine Rechtsstruktur – das kanonisierte Kirchenrecht auf welt- und ortskirchlicher Ebene.
2. **Juristische Person des bürgerlichen Rechts:** Kirche als rechtsfähige Religionsgemeinschaft, die festgelegte formale Kriterien erfüllen muss, um Steuerbefreiungen zu erhalten, zwendungsfähig zu sein, Religionsunterricht zu erteilen usw.
 3. **Steuerverband:** Kirche als Verein, in dem Mitgliedsbeiträge erhoben werden. In Deutschland tritt der Staat als Inkassounternehmen auf.³ Aus dem Verein können Mitglieder austreten.
 4. **Unternehmen:** Kirche als Eigentümerin, Besitzerin oder Nießbraucherin von Wirtschaftsunternehmen und gewerblichen Aktivitäten.

Mit Hilfe dieser Unterscheidung können die Äußerungen im kirchlichen „Spar-diskurs“ als Positionen verstanden werden, die jeweils eine Sphäre der Organisation focussieren und von daher Modelle zum Verhältnis von Kirche und Geld entfalten. So erklärte Erzbischof Dyba von Fulda: „Die Kirche wird auch ohne Kirchensteuer überleben!“ Noch deutlicher äußert sich der Pressereferent im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Rudolf Hammerschmidt: „Die Kirche in Deutschland wird auch ohne Kirchensteuer überleben bis an das Ende der Welt.“ Offensichtlich beziehen sich diese Aussagen auf die Kirche als „Bekenntnisgemeinschaft“, die unabhängig von der Kirche als „Juristische Person“ und von der Kirche als „Steuerverband“ bestehen wird. Beide

benutzen einen religiösen Code, der die Fortdauer der Religion von den ökonomischen Bedingungen abkoppelt. Deshalb sind die Aussagen als Glaubensaussagen stimmig. Das Modell, das hier im Hintergrund steht, ist das der vollständigen Trennbarkeit von religiöser und ökonomischer Logik. In den deutschen Bistümern ist dies zurzeit eher eine Minderheitenposition.

Wenn Prälat Feldhoff dagegen „mit einem dauerhaften Rückgang der Kirchensteuereinnahmen und damit einer fundamentalen Schwächung der kirchlichen Finanzkraft rechnet“, so dass zu überlegen ist, was man „mit den geringer werdenden Mitteln noch tun kann und welche Aufgaben und Ausgaben wegfallen müssen“⁴, dann focussiert er die „Kirche als Steuerverband“. Auch dieser Focus spricht ganz für Kirche, so dass die ökonomische Knappheit zum Kriterium des Fortbestandes kirchlichen Handelns wird. „Aber eines ist sicher, wenn die Kirchensteuer wegfallen würde, wäre dies eindeutig ein immenser Schaden für die Kirche. Natürlich halte ich es als Theologe für möglich, dass in einer wirtschaftlichen Katastrophe ein Phönix aus der Asche steigen kann. Und es hat in der Kirchengeschichte Situationen gegeben, in denen (...) durch Schwächung der äußeren Position, im Verlust der materiellen Möglichkeiten neues kirchliches Leben gewachsen ist. Aber darauf kann man nicht bauen, und deshalb verteidige ich das bestehende System, mit dem man viel Gutes tun kann.“⁵ Auch diese Aussage über Kirche ist rational, denn der Ökonom kann nicht auf Glaubensaussagen vertrau-

³ In Österreich werden Kirchenbeiträge von kirchlichen Stellen selbst eingehoben, wobei diese auf Einnahmensätzungen angewiesen sind. Die Kirche ist nicht vereinsmäßig organisiert.

⁴ Norbert Feldhoff, Zur Zukunft der Kirchenfinanzen, in: Stimmen der Zeit 6/2004, 363–369, hier 363f.

⁵ Norbert Feldhoff, „Pastoral geht nicht ohne Geld“ (s. Anm. 1), 18.

en. Schließlich weist Frerks Organisationsbegriff noch darauf hin, dass Kirche nicht nur metaphorisch wie ein Unternehmen denken muss – „man [kann] nicht mehr ausgeben, als man einnimmt“⁶ –, sondern dass Kirche ein Unternehmen ist und dass leitende Angestellte der „Bekenntnisgemeinschaft“ und/oder des „Steuerverbandes“ in Personalunion auch leitende Angestellte eines „Unternehmens“ sind und dessen ökonomisches Interesse verfolgen.

3. Mediatisierung als Modell zur Integration der Organisationssphären

Im Nachkriegsdeutschland mit seinem Wirtschaftswachstum und der Erfolgsgeschichte des „Dritten Weges“, der erheblich von der Katholischen Soziallehre inspiriert war, besitzt die Mediatisierung – im Sinne einer Inanspruchnahme des Geldes für die religiösen Ziele der Bekenntnisgemeinschaft – eine nicht zu unterschätzende Plausibilität. Mit der zunehmenden staatlichen Unterstützung von Sozialen Diensten schiebt sich Kirche effektiv in den Markt. Kirchliche Bildung und die Pastoralen Dienste erfüllen eine Doppelfunktion: Sie sind gesellschaftlich erwünscht und machen die Bekenntnisgemeinschaft sichtbar. Unter Wachstumsbedingungen greifen die Sphären ineinander. Ob die Wachstumsbedingungen wirklich die angemessenen Bedingungen sind, um die Effektivitätshypothese einer Mediatisierung zu bestätigen, sei dahin gestellt. Es ist auf jeden Fall verständlich, dass auch in Zeiten des Sparens an der Mediatisierung als Grundmodell festgehalten wird. Ausdruck dafür ist, dass sich zurzeit einige deutsche Bistümer von McKinsey, einem

der angesehensten Unternehmensberater, in Haushaltsfragen beraten lassen. Das Ziel dieser Beratung ist die Durchforstung der Kirche, um das Organisationshandeln ökonomisch effizienter zu gestalten. Die Unternehmensberater behalten es sich vor, auf die „finanziellen Implikationen“ von kirchlichen Entscheidungen aufmerksam zu machen, sie können mit bestimmten Methoden Erkenntnisse zu den finanziellen Strukturen transparenter erscheinen lassen. Dadurch zwingen sie diejenigen, die an der Entscheidungsfindung beteiligt sind, die ökonomische Dimension der Entscheidung anzuerkennen.⁷ Die inhaltlichen Entscheidungen über die Prioritäten oder die Minoritäten in der Pastoral bleiben den kirchlichen Gremien vorbehalten. Kirchliches Handeln ist mit diesem Schritt unter der Vorgabe der Mediatisierung endgültig in der funktional differenzierten Gesellschaft angekommen, in der das ökonomische Handeln der Organisation nach ökonomischer Logik zu erfolgen hat.

Mit dem Modell der Mediatisierung – sowie auch mit dem Modell der Trennbarkeit – habe ich schon Möglichkeiten genannt, wie die Sphären aufeinander bezogen sein könnten. Warum aber die religiöse Mediatisierung überhaupt für die Kirche *notwendig* und in der gegenwärtigen Spardiskussion gerade für die Sphäre der Bekenntnisgemeinschaft latent *unglaublich* ist, warum es eben nicht hilft, Kürzungen zu einem theologischen Programm zu erklären, dies ist mit der Ausdifferenzierung der Sphären noch nicht ausreichend verständlich geworden. Hier bahnt sich ein Konflikt an, der spezifisch durch den Glauben entsteht. Damit ist die Kirche von dem grundsätzlichen Problem betroffen, wie sich die ökonomische Logik

⁶ Norbert Feldhoff, Zur Zukunft der Kirchenfinanzen (s. Anm. 3), 364.

⁷ Norbert Feldhoff, „Pastoral geht nicht ohne Geld“ (s. Anm. 1), 19.

zu dem kirchlichen Handeln als dem Organisationsauftrag verhält. Es kommt mir auf ein Doppeltes an: a) auf den Organisationsauftrag und b) auf das Verhältnis von Organisationsauftrag zur Organisation.

4. Zum Organisationsauftrag

Nicht jede Religion hat zwangsläufig ein „Geld-Problem“, die jüdisch-christliche Tradition hat eines. Warum muss die Kirche von der Botschaft her, für die sie steht, darauf achten, nicht mit einem Unternehmen verwechselt zu werden, das bestimmte Dienste gegen Geld anbietet? Die Bibel pflegt die Erinnerung an die Wirklichkeit des Geldes als eine Macht, die zum Götzendienst verleitet.⁸ Exemplarisch für diese „theologische Wahrnehmung“ des Geldes als Götze, das selbst zum Ziel wird, verweise ich auf die lukanischen und die matthäischen Gleichnisse des „Klugen Verwalters“ und das „Gleichnis vom anvertrauten Geld“, die in der Unterscheidung von „Dienst an Gott“ oder „Dienst am Mammon“ gipfeln (Mt 6,24). Die Feldrede und die Bergpredigt – besonders Lk 12,22–32 und Mt 6,19–34 – zeigen noch einmal das Grundproblem, dass Geld eben mehr leistet, als ein bloßes Tauschmittel zu sein. Geld drückt die Zukunftsbewertung aus, das heißt im Geld/im Preis der Güter ist der zukünftige Wert gespeichert. Die Bibel erzählt von den Folgen der Sorge um die Zukunft, die dazu führt, dass Geld nicht fließt, sondern der Wirtschaft entzogen bleibt und die Preise hochtreibt sowie Wucher ermöglicht. Je schwärzer für die Zukunft gesehen wird, umso höher sind die Zinsen und die Preise, umso mehr wird Zukunft für eine Gegenwart aufge-

braucht. Umso mehr sind die Menschen dazu gezwungen, auf ihre Selbsterhaltung zu schauen. Eine geldgesteuerte Ökonomie, die an den Zins als notwendigen Katalysator für Investitionen glaubt, macht Geldbesitz zur entscheidenden Option, die Zukunft sichert, und bestraft denjenigen, der die Mittel für die Selbsterhaltung nicht beisammen hält und den zwangsläufigen Schuldendienst nicht mehr leisten kann, mit Gleichgültigkeit. Eine geldgesteuerte Wirtschaft mit dem Zins als Katalysator sorgt auch nach biblischer Beobachtung für eine Abweichungsverstärkung von reich und arm, die eine Gesellschaft spaltet und damit zukunftsunfähig macht. Gegen diese systemischen Trends aktualisiert Jesus für seine Gottes-Reich-Lehre den Glauben an das ökonomische Handeln Gottes. Der Organisationsauftrag des Christentums im Zusammenhang mit Geld ist es darum, die ausschließende Wirkung von Geld, die Abweichungsverstärkung von Reich und Arm nicht durchschlagen zu lassen, es nüchtern als Instrument zu nutzen. Das Christentum versteht sich durch die Verkopplung von Gottes- und Nächstenliebe dazu berufen, wach und sensibel auf die Lebensmöglichkeiten derer zu achten, die von der Gesellschaft ausgeschlossen sind. Deshalb geht der Auftrag an das Christentum, eine einladende und werbende Kirche zu sein, die sich von der Struktur her als Empfangende zeigt, die aus der Fülle empfängt und aus der Fülle gibt. Geldgeschuldete Knappheit an kirchlichem Handeln ist damit nur schwer kompatibel. Umso besser wird verständlich, warum in Zeiten des wirtschaftlichen Wachstums der Auftrag leichter erfüllt werden kann.

⁸ Vgl. hierzu ausführlich *Thomas Rusten*, *Der verwechselbare Gott*, Freiburg i.Br. u.a. 2000, Kap. IV. 2.

5. Kirche als Organisation des Funktionssystems Religion

Der beschriebene Auftrag wird eingespeist in das Organisationshandeln. Um die Beziehung zwischen der Organisation und der Botschaft – damit auch das Dilemma – genauer beschreiben zu können, greife ich auf Luhmanns Unterscheidung von Sozialen Systemen und Organisationen als autopoietische Systeme zurück, die ich in einem kleinen Exkurs zunächst allgemein vorstelle, bevor ich sie speziell auf Kirche anwende.⁹

Luhmann versteht Organisationen allgemein als operativ geschlossene soziale Systeme; sie sind autopoietisch. Von der Wortbedeutung her heißt Autopoiesis: sie bringen sich selber hervor, die Elemente der Operationen liegen im System selbst. Eine Organisation betreibt ihre Selbsterhaltung auf spezifische Weise, indem sie über Entscheidungen entscheidet. Sie tut dies autopoietisch, so dass die Entscheidungsvoraussetzungen im System selbst liegen, also nicht einfach von außen als systemfremde Kriterien eingeführt werden. Anhaltspunkte für die Entscheidungen bieten die ‚Erinnerungen‘ an die bisherigen Entscheidungen („Entscheidungsprämissen“). In die Entscheidungen fließen aber auch Daten aus der Umwelt ein, die im System als Informationen in der Entscheidung verarbeitet werden („strukturelle Kopplung zur Umwelt“). Ohne solche Daten aus der Umwelt hätten Organisationen nichts zu entscheiden. Die Elemente, die in Organisationen miteinander verknüpft sind, sind also nicht die Menschen, sondern deren Entscheidungen. Die Organisation entsteht wie alle Systeme durch die Unterscheidung zur Umwelt. Ihre spezifische Unterscheidung ist die von ‚Inklusion/Exklusion‘ („binärer Code“): Wer ist Mitglied und wer ist kein Mitglied? Alle programmatischen Entscheidungen der Organisation bestimmen diese Unterscheidung immer wieder neu, auch wenn sie inhaltlich unbestimmt sind. Die Ent-

scheidungen sind in ihrem Inhalt an die Umwelt gebunden, in der die Organisation entsteht. Zu der Umwelt gehören in der Regel ein oder auch zwei gesellschaftliche Funktionssysteme und die Bewusstseinssysteme der Menschen. Die gesellschaftlichen Funktionssysteme sind soziale Systeme, die wesentliche Bedürfnisse („Funktionsprimat“) für die Selbstfortschreibung der Gesellschaft über eigene Codes organisieren: das Wirtschaftssystem über den Code zahlen/nicht zahlen, das Gesundheitssystem über den Code gesund/krank usw. Solche Sozialen Systeme operieren nicht mit Entscheidungen wie die Organisationen, sondern mit „Kommunikation“. Kommunikation, wie zum Beispiel der Kaufakt im Wirtschaftssystem, kommt – meist medial – zustande, wenn nicht nur Informationen ausgetauscht werden, sondern etwas mitgeteilt und etwas verstanden wird. Mitteilung und Verstehen bleiben aber an die jeweiligen Bewusstseinssysteme gebunden. Die Bewusstseinssysteme ‚beliefern‘ die sozialen Systeme mit den Informationen über die Erwartungen und beeinflussen damit Strukturen und Programme, welche die Systeme ausbilden. Der Wunsch nach einer bestimmten Sicherung der Bedürfnisse bildet zum Beispiel ein Wirtschaftssystem mit bestimmten Strukturen aus. Organisationen, die den Funktionsprimat und den binären Code des Funktionssystems für ihre eigene Selbsterhaltung übernehmen, differenzieren sich aus, um die Bedürfnisbefriedigung erwartbarer und damit sicherer zu machen. Organisationen reduzieren Unsicherheiten („Kontingenzen“), die in den Funktionssystemen entstehen (Wirtschaftsunternehmen: Wird es auch morgen diese Produkte noch geben? Werde ich sie mir auch morgen leisten können?), ohne sie völlig aufzuheben.

Mit Luhmann lässt sich auch Kirche in diesem Sinne als Organisation verstehen. Denn auch Kirche entsteht durch die Abgrenzung und Ausgrenzung von Nicht-Mitgliedern. Die innere Rechtsstruktur besteht aus Entscheidungen zu Fragen wie: Wer wird genau durch welche Form Mitglied? Welche Leistung muss das Mit-

⁹ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde, Frankfurt a.M. 1997, Kap 4.IV; ders., *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 2000, bes. Kap. 6.

glied erbringen? Was ist die Leistung dieser Organisation? Unter welchen Bedingungen wird ein Mitglied ausgeschlossen? Welche Mitglieder entscheiden über die Entscheidungsverfahren? usw. Unsere Kirche entsteht erst in der Unterscheidung, in bestimmten Entscheidungen.

Kirche unterscheidet sich für Luhmann von anderen Organisationen dadurch, dass der jeweilige Code ‚Inklusion/Exklusion‘ in Programmen realisiert wird, die sich an dem Funktionssystem Religion orientieren. Bei der Kirche geht es darum, wer wie welches Heil erlangt, wer wie Gottes Handeln erfüllen kann, was geschieht, wenn diese Bedingungen nicht eingehalten werden.

Während die Organisation Kirche mit Entscheidungen operiert, operiert das Funktionssystem Religion mit Kommunikation. Das religiöse Funktionssystem „Christentum“ orientiert sich an der Unterscheidung ‚Gottesdienst/Götzendienst‘ oder ‚Gottes Wille/Sünde‘. Diese Unterscheidung dient dazu, die Welt noch einmal als sinnvolle Ganzheit in den Blick zu bekommen und zugleich eine Realitätsverdopplung in der Welt vorzunehmen, mit welcher der Code ‚Transzendenz/Immanenz‘ realisiert werden kann. Grundlage für die konfessionellen Programme ist die Bibel. Erst diese Zuordnung zum System der Religion macht es überhaupt sinnvoll,

dass sich Kirche als eine rechtlich verfasste Bekenntnisgemeinschaft versteht, *weil sie so – in den Grundvollzügen der leiturgia, martyria und diakonia – konkretisiert, in welcher Form die richtige Religion sichtbar wird.*¹⁰ Die Hauptaufgabe von Kirche ist also, darüber zu entscheiden, wie Gott richtig verehrt wird und wie ihm gegenüber gesündigt wird.

6. Das grundlegende Dilemma von Kirche

Da die Kirche nicht Gott ist und es sich nicht anmaßen darf, mit ihm verwechselt zu werden, sind die Entscheidungen wie bei anderen Organisationen vorläufig, es bleibt ein Rest Unsicherheit. Zugleich aber muss diese Kontingenz unsichtbar gemacht („invisibilisiert“) werden, damit die religiöse Funktion erfüllt wird: Das einzelne Mitglied muss davon ausgehen können, dass Gottes Wille richtig erfasst und dadurch die Unsicherheit aufgehoben wird, die als die unbestimmte Seite aller Entscheidungen („Beobachtungen“) das Vertrauen in die Entscheidung untergräbt. Die „Beobachtung Gottes“, wie er die Welt beobachtet, sichert unsere Perspektive auf die Welt (die Unterscheidung ‚beobachtbar/unbeobachtbar‘ wird beobachtbar). Solche Entscheidungen über Gottes Willen sind naturgemäß schwierig

¹⁰ Auch wenn dies eine Idealkonstruktion ist, so hat die Kirche spätestens seit der Gegenreformation versucht, diese Konstruktion auch umzusetzen (vgl. *Friedrich Heer*, *Das Wagnis der schöpferischen Vernunft*, Wien u.a. 2003, 150ff). Wenn wir uns heute eine größere Freiheit in der religiösen Kommunikation – und damit eine größere Trennung zwischen Organisation und sozialem System – wünschen, dann kommunizieren wir diesen Wunsch im Raum der Organisation und nutzen deren Leistung. Dabei ist der Wunsch durchaus systemrational, da die vollständige Inklusion, die für die Organisation gar nicht gewünscht sein kann, ja gerade die Verheißung der christlichen Religion ist. Luhmann, der ebenfalls die Öffnung der Organisation für eine offene religiöse Kommunikation durchdenkt, macht darauf aufmerksam, dass ohne die Kopplung an den Code Inklusion/Exklusion der Organisation die religiöse Kommunikation selbst bedroht ist, weil die Anschlussfähigkeit im Religionssystem nicht mehr gegeben ist (vgl. *Luhmann*, *Die Religion der Entscheidung* [s. Anm. 8], 239–244).

zu treffen, und uns kommt ein solches Anliegen fast anmaßend vor. Aber eines sollte klar sein: Wenn es den Kirchen nicht mehr gelingt, ihren Mitgliedern zu vermitteln, dass sie die Beobachtung Gottes, wie er die Welt sehen möchte, wiedergeben und durch Entscheidungen offen halten können, dann sind sie als Organisation überflüssig.¹¹ Gleichzeitig gilt: Wenn Kirche Organisation wird, weil so eine Gottesbeobachtung auf Dauer gestellt werden kann, die weniger unsicher und instabil ist, dann erhält Kirche dadurch Macht und wird selbst zu Macht. Sie ist damit zwangsläufig selbst Gegenstand der Unterscheidung Gott/Götter. Gibt sie diese Offenheit gegenüber der eigenen Beobachtung auf, löst sie sich vom christlichen Bezugssystem und seinem Auftrag der vollständigen Inklusion. Macht sie dagegen die Offenheit zum Programm, löst sich die Organisation auf und damit die sichere Form der Gottesbeobachtung, die nur als solche die Leistung des Systems abschöpfen kann. Deshalb muss die Organisation gleichzeitig erstens auf ihre Selbstauflösung im Funktionssystem zustreben – als unvermittelte Gottesschau im Jenseits – und wählt dafür zweitens die Schritte der direkten Selbsterhaltung einer Organisation mit den notwendigen Exklusionsmechanismen.

Betrifft diese Paradoxie bis zum 20. Jahrhundert vor allem die Beziehung der Kirche zum politischen System, so wird diese nun in der Beziehung zum ökonomischen System relevant. Denn nehmen wir noch die Ergebnisse des vorherigen Ab-

schnitts auf, dann wird erkennbar, dass Kirche nicht nur eine Organisation des Funktionssystems Religion, sondern eben auch eine Organisation des Funktionssystems Wirtschaft ist. Sie agiert einmal als „Unternehmen“, das streng den Funktionscode übernommen hat und tatsächlich handlungsunfähig wird, wenn es mehr ausgibt, als einnimmt. Inhaltlich können diese Unternehmungen der Kirche einmal näher (zum Beispiel Caritas, Krankenhäuser) und einmal entfernter (zum Beispiel Reisebüros, Banken, Industriebeteiligungen) mit dem Auftrag der religiösen Organisation zusammenhängen. Sie ist aber auch Organisation im Funktionssystem Wirtschaft, wenn sie zum Beispiel als „Steuerverband“ Kirchensteuern oder als „Juristische Person“ Stiftungsgelder und staatliche Subventionen erhält. Diese Organisation ist durch die strukturelle Kopplung der Kirchensteuer an die Leistungsfähigkeit des ökonomischen Systems gebunden. Denn eine Operationsweise der Organisation ist die Entscheidung über die Verteilung von Geldern. Wie im Verhältnis von Staat und Wirtschaft kommt es zu einem abhängigen Geldkreislauf, der darauf angewiesen ist, dass permanent Zahlungsunfähigkeit in Zahlungsfähigkeit überführt wird. Bleibt dieses Vertrauen aus, werden die Zahlungen eingestellt und die kirchliche Wirtschaft schrumpft. Die Wahrnehmung „Die Kassen sind leer!“, die auch über die (ökonomisierten) Bewusstseinssysteme als Wahrnehmung an die Kirche herangetragen wird, ist Ausdruck für die Überzeugung, dass sich Zahlungs-

¹¹ Erst die Neuzeit macht überhaupt eine organisationslose religiöse Kommunikation denkbar. Dies liegt vor allem daran, dass in der Neuzeit der Code ‚Immanenz/Transzendenz‘ in das Subjekt verschoben wurde, weil das Innere ‚beunruhigt‘ (vgl. Luhmann, *Die Religion der Entscheidung* [s. Anm. 8], 110f). Angesichts der inneren Gottesbeziehung liegt es nahe, dass das Subjekt selbst zum Beobachter Gottes wird. Die Sicht der Kirche auf Gott, wie er die Welt beobachtet, gerät unter Legitimationsdruck.

fähigkeit nicht einstellen wird, was im Kreislauf der Kirche zur Einstellung von Zahlungen führt.

Wenn die Kirche als Reaktion auf die Information der „leeren Kassen“ mit der Verweigerung von Zahlungen reagiert, dann handelt sie einerseits systemrational wie ein Unternehmen mit den Folgen „Konzentration auf das Kerngeschäft“, „Entlassung von Mitarbeitern“ usw. Die ökonomische Logik wird zur Organisationsbasis. Andererseits hebt die Reaktion die ‚doppelte Codierung‘ der kirchlichen Entscheidungen auf, die zugleich interne christliche und gesellschaftlich erwünschte Operationen sind und die Bekenntnisgemeinschaft für die Gesellschaft attraktiv machen. Erscheint die Kirche als bloßes Unternehmen, dann wird ihr nicht nur von außen die christliche Operationsweise abgesprochen – was sie tief im Kern als religiöse Organisation zur Beobachtung von Gottes Willen trifft –, sie verliert zum Beispiel auch langfristig an staatlichen Zahlungen, welche die Einnahmen der Kirchensteuer weit übersteigen.¹²

7. Ertrag

Es bleibt festzuhalten, dass der spezielle Auftrag der Organisation zweierlei verbietet: *erstens* als Organisation selbst auf die Selbsterhaltung zu achten und *zweitens* die Entscheidungsprämissen zu ökonomisieren. Denn wenn die Organisation darin beobachtbar wird, dass sie Programme für den Selbsterhalt auflegen will und das Geld aus der Funktion des Mittels zum Ziel des Handelns wird, dann wird die religiöse Beobachtung Gottes unglaubwürdig, weil sie selbst nicht mehr die Unter-

scheidung ‚Gottesdienst/Götzendienst‘ aktualisiert und damit die Systemgrenze zur Umwelt unscharf wird.

Weiterführende Literatur:

Norbert Feldhoff, „Pastoral geht nicht ohne Geld“. Ein Gespräch mit dem Kölner Generalvikar Norbert Feldhoff. In: Herderkorrespondenz 1/2004, 16–20. (2004a)

Norbert Feldhoff, Zur Zukunft der Kirchenfinanzen. In: Stimmen der Zeit 6/2004, 363–369 (2004b).

Carsten Frerk, Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland, Aschaffenburg 2002.

Friedrich Heer, Das Wagnis der schöpferischen Vernunft, Wien u.a. 2003.

Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde, Frankfurt a.M. 1997.

Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2000.

„Perspektive Deutschland“ (2003). Quelle: <http://www.perspektive-deutschland.de/05060.php#p4> [vom 4. 1. 2005].

Oliver Reis, Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte, Münster 2004.

Thomas Ruster, Der verwechselbare Gott, Freiburg i. Br. u. a. 2000.

Als Organisation steht sie zwangsläufig vor der Frage, wie sie selbst die Kernbotschaft der religiösen Kommunikation in Entscheidungen umsetzt, welche die ökonomischen Bedingungen nicht gefährden und trotzdem den Organisationsauftrag erfüllen. Die *religiöse* Mediatisierung erscheint als strategische Möglichkeit. Deren Gelingen ist aber unwahrscheinlich, da sich die Gesellschaft gegenwärtig auf eine Totalisierung der ökonomischen Me-

¹² Vgl. Frerk, Finanzen und Vermögen (s. Anm. 2), 139.

diatisierung verständigt und die Kirche aufgrund der ökonomischen Entscheidungsprämissen hierauf anspricht.¹³ Vielmehr liegt es nahe, dass die Organisationsentscheidungen zu ökonomischen Programmen werden: „Wofür geben wir nun noch Geld aus?“, wie es die oben zitierten Äußerung von Prälat Feldhoff nahe legen. Wenn in Zeiten des Mangels pastorales Handeln in den Grenzen der Geldsteuerung verläuft, dann zeigt dies die *ökonomische* Mediatisierung, die auch nicht durch eine semantische Umkehrung zu beheben ist.

Die aufgezeigte Paradoxie, die durch das eigenwillige Verhältnis von Organisation und System entsteht, kann nicht aufgelöst werden, ohne dieses Verhältnis einschneidend zu verändern. Forderungen wie von Drewermann, dass die Kirche arm werden müsste, focussieren einseitig auf das religiöse System, ohne die Organisationsseite zu bedenken, und bedeuten deshalb einen Systembruch. Systemrational dagegen ist es, solche Paradoxien kommunikabel zu halten und dadurch zu ‚invisibilisieren‘.¹⁴ Die Mediatisierung ist eine Strategie, der dies lange gelungen ist. Un-

terstützt wurde diese Invisibilisierung dadurch, dass die ökonomischen Bedingungen von Kirche a) möglichst wenig kommuniziert und b) im Kirchenbegriff selbst weitestgehend ausgeklammert wurden.¹⁵ Der öffentliche Spardiskurs zeigt, dass die Ausblendung nicht mehr zweckmäßig erscheint. Dadurch rücken zwangsläufig die ökonomischen Bedingungen von Kirche und deren Bedeutung für die kirchliche Selbsterhaltung in den Mittelpunkt. Die religiöse Mediatisierung hier fortzuschreiben, wäre angesichts des erschreckenden Misstrauens gegenüber der Katholischen Kirche unklug¹⁶, weil sie als bloße Ablenkung von der erfolgten Ökonomisierung erscheint – Invisibilisierungsstrategien bleiben eben nur bis zur Beobachtung der Paradoxie wirksam. Vielmehr ist die Theologie als vermittelnde Kraft zwischen Organisation und Funktionssystem herausgefordert, das Verhältnis von Kirche und Geld neu zu bestimmen. Ein zentraler Aspekt scheint mir zu sein, dass die verheerende Wirkung einer Vergötzung des Geldes zum Gegenstand der *Selbstbeobachtung* gemacht wird und in dieser Hinsicht die Entscheidungsprämissen überprüft werden.

¹³ Vgl. Oliver Reis, *Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, Münster 2004, Kap. 2.2.3.3, 2.3.2.3, 3.4, 4.2.3.

¹⁴ Vgl. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (s. Anm. 8), 132–134.

¹⁵ Frerk zeigt in seiner vierfachen Ausdifferenzierung der Organisationssphäre Kirche als Unternehmen (vgl. Frerk, *Finanzen und Vermögen* [s. Anm. 2], 17), dass die ökonomische Abhängigkeit für die Selbsterhaltung der Organisation mit jeder Ebene nach unten immer klarer erkennbar ist. Die Kirche als Organisation sieht sich nur in der Verantwortung für die verfasste Kirche als der obersten Ebene. Mit der Ausgliederung der Werke und Unternehmen aus der verfassten Kirche, die rechtlich nicht notwendig ist, präsentiert sich die Organisation vor allem als Bekenntnisgemeinschaft, womit allerdings nur ca. 10% der Gesamteinnahmen/-umsätze erfasst sind (vgl. Frerk, a.a.O., 409).

¹⁶ Vgl. „Perspektive Deutschland“ (2003). Quelle: <http://www.perspektivedeutschland.de/05060.php#p4> [vom 4.1.2005].

Josef Herberg

Lebensmacht über Todesnacht

Gedanken zu Halloween, Allerheiligen und Allerseelen

Der Tod liegt hinter uns, vor uns das Leben! Von der Erfahrung, dass wir den Tod vor uns haben, zum Glauben daran, dass der Tod hinter uns liegt, vor uns aber das Leben, geht der Richtungssinn aller christlichen Spiritualität, Liturgie und Bildung. Der Glaube stellt die Erfahrung vom Kopf auf die Füße und daher jeden Menschen vor eine große Herausforderung. Die Umkehrung des „Gefälles“ von Leben und Tod braucht Zeit und Einübung, wird im Leben eines Menschen nie vollendet sein und hat viele Aspekte, die sich im Jahreslauf der feiernden Kirche und im Lebenslauf des geistlichen Menschen in all ihren Facetten darstellen. Der Richtungswechsel kann den Tod nicht verleugnen, rückt aber seine Macht über das Leben auf den zweiten Platz. Sein Grund liegt im biblischen Begriff vom Gott des Lebens, näherhin in dem Ereignis, das zu der Erfahrung führt: Lebensmacht ist stärker als Todesmacht. Für den Apostel Paulus stellt die Auferweckung Jesu vom Kreuzestod eine zweite *Creatio ex nihilo* dar, den eschatologischen Erweis von Gottes Schöpfermacht.¹ In dem anspruchsvollen und gewagten Satz *Der Tod liegt hinter uns, vor uns das Leben!* wird die Ordnung des

Christlichen transparent, in welcher die Kultur des Todes (Papst Johannes Paul II) durch eine Kultur des Lebens grundsätzlich überwunden ist. Die kulturellen Ausprägungen der Gegenwart bieten der christlichen Verkündigung viele Gelegenheiten, ihre verwandelnde Kraft zu erproben. Eine davon mag der junge und möglicherweise nur modische Trend sein, zu Beginn der dunklen Jahreszeit Halloween zu begehen.

Wollt ihr das riskieren?

Ein paar Schlaglichter auf den ersten kirchlichen Halloween-Versuch in Bonn.² Die Ankündigung einer Veranstaltung mit dem Titel „Totengeister und Ewigkeit. Versuch über Halloween, Allerheiligen, Allerseelen“ für den 31. Oktober 2002 im Bonner Münster löste erhebliches Medien-echo aus. Man wunderte sich über diese Initiative, hatten doch kurz zuvor kirchliche Stellen Halloween als neuheidnischen Spuk zurückgewiesen. Eine Zeitung druckte den Titel: „Die Kirche öffnet ihre Pforten für schrillen Spuk“.³ In zwei Fällen brachten auch die Artikel selber einiges durcheinander. Die Initiatoren sahen sich

¹ Vgl. z. B. Röm 4,17.

² Die Initiative dazu, im Rahmen einer Kooperation zwischen dem Katholischen Bildungswerk Bonn und der Citypastoral Bonn einen solchen Versuch zu unternehmen, ging von Wolfgang Bretschneider, u.a. Professor für Kirchenmusik und Liturgie an der Musikhochschule Düsseldorf, und dem Autor dieses Beitrags aus.

³ General-Anzeiger, Bonn, am 22. Oktober 2002.

veranlasst, eine Richtigstellung zu verbreiten. Daraufhin erschienen erneut Zeitungsmeldungen, kurze Sendungen im Rundfunk und ein Interview in der Katholischen Nachrichtenagentur. Die FAZ-Kolumne „Allerheiligabend“ von Michael Gassmann traf die Intention der Veranstalter.⁴ Der Autor schloss mit folgenden Sätzen: „Wer sich um das Feuer im Kreuzgang versammelt, wird an nichts Geringerem teilnehmen als der Wiederbelebung uralter Missionspraktiken. So, wie es damals die mutigen Mönche in Irland im ersten Jahrtausend getan haben, so wird heute dem neuheidnischen Umfeld zugerufen werden: ‚Kommt und seht! Wir wissen was euer Fest wirklich bedeutet.‘“

Mit Halloween ist seit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ein neues Phänomen in der kontinentaleuropäischen Volkskultur aufgekommen, getragen von Werbeleuten, die ihre Nase im Wind haben und eine neue Marktstrategie zwischen Sommer- und Weihnachtsgeschäft suchen. Da stellen sich Fragen: Geht es den jungen Menschen, die Halloween feiern, um „mehr“? Suchen sie auf Grund einer gewissen Faszination den aktiven Umgang mit Tod und Vergänglichkeit, mit Dunkelheit und Angst? Auf jeden Fall handelt es sich um eine Repaganisierung eines schon seit Jahrhunderten christianisierten Brauchtums, die man nicht ohne Gegenwehr hinnehmen sollte.⁵ Nach einigen Gesprächen und Reflexionen erschien es den Initiatoren nicht ohne Reiz und Sinn, den Versuch zu unternehmen, mit der Thematisierung von Halloween im Kirchenraum die noch im Volk vorhandenen Restbe-

stände von Allerheiligen und Allerseelen aufzufrischen, um ein Zeichen zu setzen für die Botschaft vom Leben.

Das „Ostern der kleinen Leute“

Nennen wir Allerheiligen einmal – versuchsweise – das „kleine Ostern der großen Masse der kleinen Leute“ und lenken wir damit die Aufmerksamkeit auf ein im katholischen Volk fast schon vergessenes Fest: Was an Ostern in Jesus Christus geschah und was den großen Glaubenszeugen widerfahren ist, dass sie für immer ins Leben gerufen wurden, das ist die Verheißung für alle. Allerheiligen sagt ihnen: Wie ihr an den namenlosen Glaubenszeugen seht, seid ihr nicht für den Tod geboren, sondern für das Leben. Ihr dürft euch als Menschen des ewigen Lebens fühlen. Realisiert, was ihr seid: „Mitläufer“ des Anführers ins Leben, der Jesus heißt. Allerheiligen ist das Geburtsfest der Glaubenszeugen zum ewigen Leben. Es wurde in Rom schon Anfang des 7. Jahrhunderts gefeiert am Gedenktag der Umwidmung des römischen Allgöttertempels Pantheon zur Kirche der Jungfrau Maria und aller Heiligen, dem 13. Mai. Schon Ende des 8. Jahrhunderts legte man es im angelsächsischen Raum an den Anfang des keltischen Jahres, womit eine Adaption an eine andere Kultur und eine Christianisierung des keltischen Jahreskreises vorgenommen wurde.

Was an Ostern über Christus gesagt wird, das wird an Allerheiligen über alle bewährten Glaubenszeugen (die nicht namentlich bekannt sind) gesagt: Sie haben

⁴ FAZ, Kulturteil. Frankfurt, 31. 10. 2002.

⁵ Zur Geschichte von Halloween und zur Entwicklung der Bräuche vgl. neuerdings: Alois Döring, „Allerheiligabend“. Ausdrucksformen des Todes zwischen Spiel und Ernst. Eine Annäherung an Halloween, in: Volkskultur an Rhein und Maas 22 (2004), 33–46.

im Gefolge des großen Siegers die Mächte des Todes besiegt.⁶ Zur Verbindung von Allerheiligen und Allerseelen sei nur kapp Folgendes bemerkt: Wenn Christen am Allerheiligennachmittag oder an Allerseelen zu den Gräbern ihrer Verwandten und Freunde gehen, dann ist das alles andere als Nekrophilie oder dekadentes Leichenglotzen (wie man im Extremfall sagen könnte). Sie drücken ihre Überzeugung aus, dass sie eine Solidarität und Hoffnung haben und entwickeln sollen, die nicht an der Todesgrenze aufhört. Die fehlbaren Menschen, an deren Gräbern sie stehen, haben das Wort gehört: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen und du bist mein“ (Jes 43,1). Mit den Toten mitzufühlen heißt, sich mit Gott, ihrem Schöpfer und Erlöser, für ihr Leben zu engagieren und darauf zu setzen, dass sie vom Tod ins Leben gehen. Und es bedeutet, dass die jetzt im irdischen Leben Stehenden ebenfalls über ihren Tod hinaus zum Leben gerufen sind.

Tod und Leben

Das Durcharbeiten von Tod und Dunkelheit ermöglicht es, die Botschaft des Lebens immer neu anzunehmen und ihr im Leben eine möglichst konkrete Gestalt zu geben. Nur so wird aus dem christlichen Glauben kein abstrakter, lediglich gedachter oder nur geglaubter Glaube. Es stellt also keinen Angriff auf den Glauben dar, die Macht des Bösen und die Realität des Schreckens zu benennen. Dies so konkret

wie möglich zu tun, stärkt vielmehr den Glauben. Es macht seine Größe aus, gegen alle menschliche Normal-Erfahrung die Überzeugung zu leben und zu präsentieren, dass Gottes Macht am Ende stärker ist als die Macht der Zerstörung und aller Schrecken – und seien diese so groß und noch größer als die Schrecken, die das 20. Jahrhundert über die Menschheit gebracht hat. Gottes Allmacht erweist sich nicht in den destruktiven Mächten und Gewalten, welche sich in unseren historischen und politischen Erfahrungen als stark erwiesen haben, sondern darin, dass sie diese destruktiven Mächte überwindet.

Hier sei eine kleine Kritik an der Liturgiereform vorgebracht, die das Zweite Vatikanische Konzil in Gang gesetzt hat. Wohlmeinende Reformer fanden, die Sequenz der Totenliturgie *Dies irae* atme zu wenig österlichen Geist. Sie haben daher das alte und zweifellos literarisch wie musikalisch hochstehende Lied ohne größere Proteste aus der amtlichen Liturgie entfernt. Ich befürchte, dass damit die Spannung einseitig aufgelöst wurde, die zwischen der Furcht vor dem Zorn des gerechten Gottes und der Erwartung seines Gerichtes einerseits und der Freude über die Barmherzigkeit des im Kreuz Jesu Christi den Sünder rechtfertigenden Gottes andererseits besteht und auch in christlicher Verkündigung weiter bestehen muss, wenn sie nicht einen harmlosen und schwachen Gott verkünden will.⁷

Dass die Spannung im christlichen Glauben immer ein Gefälle zur Befreiung

⁶ Siehe B. Fischer, Artikel „Allerheiligen“ im LThK³ 1 (1993), 405f, sowie zuletzt: Walter Fürst, Allerheiligen, Allerseelen in: W. Fürst/J. Werbick (Hg.), Katholische Glaubensbibel, Rheinbach und Freiburg 2004, 288–291.

⁷ Vgl. dazu u.a. R. Kaczynski, Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 8: Sakramentliche Feiern, Regensburg 1984, 223, sowie A. Heinz, Artikel „Dies irae“, in: LThK⁵ 3 (1995), 219.

des Sünders, zu seiner Rettung im letzten Gericht und damit zur Erlösung im ewigen Leben hat, ist damit keinesfalls bestritten. Was allerdings kritisiert gehört, ist die schwarze Seelsorge und Pädagogik, welche aus der Furcht vor dem Endgericht Kapital schlägt für klerikale Macht und damit menschliche Gewalt an die Stelle der göttlichen Gerechtigkeit setzt. Doch darf es um Gottes willen nicht geschehen, dass Gott verharmlost und letztlich überflüssig gemacht wird, frei nach Voltaires Dictum „Pardonnez-moi, c'est son métier.“⁸

Weil die erwähnte Spannung für den christlichen Glauben zentral ist und sich in der vielfach vertonten alten Sequenz repräsentiert, haben wir beim ersten Bonner Halloween-Experiment das *Dies irae* zum tragenden dramaturgischen Element gemacht. Die Spannungen zwischen Tod und Leben, Schrecken und Befreiung, Zerstörung und Neuschöpfung konnten so als Momente an dieser Grundspannung zwischen dem Zorngericht und der rettenden Barmherzigkeit Gottes wahrgenommen werden. Diese wird ja in dem Lied durchgearbeitet, wie schon die folgenden drei Strophen und ihre leider ungenaue offizielle Übersetzung deutlich machen:

Rex tremendae maiestatis / Qui salvandos salvas gratis / salva me, fons pietatis.

König schrecklicher Gewalten, / Frei ist deiner Güte Schalten, / Gnadenquell, lass Gnade walten.

Recordare, Jesu pie / Quod sum causa tuae viae: Ne me perdas illa die.

Denk, o Jesus, der Beschwerden, / Die du trugst für mich auf Erden, / Lass mich nicht zuschanden werden.

Quaerens me, sedisti lassus: / Redemisti Crucem passus. / Tantum labor non sit cassus.

Hast gesucht mich unverdrossen, / Hast am Kreuz dein Blut vergossen; / Sei es nicht umsonst geflossen.

Brauchtum versus Glaubensverkündigung – oder ist Halloween kirchlich rezipierbar?

Die Krise des Glaubens und der Frömmigkeit, in der sich Gesellschaft und Kirche in diesen Jahren befinden, macht neue Suchbewegungen nötig. Christliche Verkündigung setzt niemals beim Nullpunkt an, sondern immer da, wo die Menschen ihre Bedürfnisse, Nöte und Fragen, aber auch ihre Lebensfreude und Erfüllung ausdrücken. Der große reformierte Theologe Karl Barth, dem nicht nachgesagt werden kann, er habe das spezifisch Christliche dem Zeitgeist geopfert, sprach deshalb immer davon, der Prediger solle in einer Hand die Bibel und in der anderen die Zeitung haben, dann finde er das Wort, das Gott in die konkreten Verhältnisse hinein spreche.

Neue Suchbewegungen sind also nötig, um in dieser Gegenwart die Kraft der christlichen Botschaft zur Geltung zu bringen. Sie gelten den Chancen, welche die Botschaft jeweils hat, bei den Menschen Gehör zu finden. Dabei sind Unterscheidungen zu treffen zwischen dem, was in den Lebensverhältnissen und Lebensformen der Menschen als Wirkung des Heiligen Geistes erkannt und folglich in die legitime Gestalt des kirchlichen Glaubens-

⁸ Zur Bedeutung von Zorn und Gericht siehe u.a. R. Miggelbrink, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition. Freiburg 2000; ders., Der zornige Gott. Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002; M. Theobald, Zorn Gottes. Ein nicht zu vernachlässigender Aspekt der Theologie des Römerbriefs, in: M. Theobald, Studien zum Römerbrief, Tübingen 2001, 68–100.

lebens aufgenommen werden kann, oder was der Durch- und Umformung durch christliche Impulse für wert gehalten wird oder was als unverdaulich aus dem kirchlichen Leben ausgeschieden werden muss.⁹ Die Suche nach neuen Möglichkeiten kann sich heute nicht auf diejenigen Vollzüge beschränken, die im engen Sinne den religiösen Phänomenen zugerechnet werden. Vielmehr sind auf Grund der Dispersion des Religiösen in der sog. postmodernen Lebenssituation nach dem Kulturbruch der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts auch solche Phänomene von religiösem Interesse, die nach klassischen Kategorien als profan galten: Konsumgewohnheiten, Medienrezeption, Musikkultur, Sport- und Freizeitaktivitäten jeder Art, in denen Menschen ihre Bedürfnisse, ihre Suche nach Leben, Freiheit und Entspannung ausagieren. In dieser nicht konzipierten, sondern gelebten Kultur sind Zeichen aufzuspüren, die sich als Chiffren für die Befindlichkeit der Menschen wahrnehmen lassen. Diese gilt es zu verstehen, wenn eine das Leben verändernde Botschaft mit Symbolen ausgedrückt werden soll, welche die Adressaten als ihre eigenen annehmen können. Die Leserinnen und Leser werden sich nicht wundern, wenn auf diese allgemeine Hinführung die Behauptung folgt, es lohne sich für christliche Verkündiger beispielhaft, beim Phänomen Halloween einen Versuch zu unternehmen, die Dimensionen in diesem für die mitteleuropäische Kultur neuen Phänomen aufzuspüren,

welche von eindeutig existenzieller Relevanz sind. Und die Brücken zu erproben, die von Halloween zu zentralen Inhalten des Glaubens führen. Auch den Versuch, von der Feier von Halloween auf christliche Gläubigkeit zu schauen und auszuprobieren, ob von dort aus vielleicht Akzente anders gesetzt und Aspekte neu beleuchtet gehören.

Dreimal Praxis

Bisher haben Katholisches Bildungswerk und Citypastoral Bonn drei Veranstaltungen an „Allerheiligabend“ im Bonner Münster durchgeführt. Nach dem ersten Mal hielt ich im Stillen für möglich, dass uns nun nichts Neues mehr einfallen könnte. Nach dem dritten geistlich-kulturellen „Allerheiligabend“ habe ich diese Sorge nicht mehr. Der Ansatz bei Halloween bietet durchaus eine Reihe von Möglichkeiten, das Evangelium zur Geltung zu bringen. Was haben wir uns ausgedacht, woanders ausgeliehen und zur Darstellung gebracht? An anderer Stelle¹⁰ berichte ich über die Verkündigungsteile der drei Veranstaltungen, hier will ich dagegen ihre geistlich-kulturelle Dramaturgie vorstellen:

1. *„Totengeister und Ewigkeit: Versuch über Halloween, Allerheiligen, Allerseelen“*, so formulierten wir das Thema im Herbst 2002. Es ging um den Umgang unserer Kultur mit Tod und Leben, aber auch, gewissermaßen zur Absicherung und Klar-

⁹ Vgl. J. Herberg, Volksfrömmigkeit, Verkündigung und Theologie. Versuche über ein schwieriges Grundlagenthema kirchlichen Handelns. In: Theologie der Gegenwart 33 (1990), 315–326. Aktuell und lesenswert ist zu diesem Thema die Erklärung der deutschen Bischöfe: „Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche.“ (*Die deutschen Bischöfe*, Nr. 76) Bonn 2004. Bes. der Abschnitt „Inkulturation des Evangeliums“, 42–44.

¹⁰ Vgl. Anzeiger für die Seelsorge, Oktober 2005.

stellung, um einige volkskundliche und kulturgeschichtliche Informationen, die wir durch die Mitwirkung des Amtes für Rheinische Landeskunde¹¹ sicherstellen konnten. Der romanische Kreuzgang des Bonner Münsters bildet in Einheit mit der spätromanischen Basilika ein sehr inspirierendes Ambiente für unsere Inszenierungen, an denen jeweils auch die Besucherinnen und Besucher aktiv beteiligt werden. Am 31. Oktober 2002 versammelten sich nahezu 300 Personen aus allen Altersstufen im nur mit Kerzenlicht erhellten Kreuzgang und wurden durch eine bewegende Saxophon-Improvisation sowie zwei kurze Literaturstücke eingestimmt. „Elementarteilchen“, der damals noch neue Roman von Michel Houellebecq, enthält folgende Passage: „Für den heutigen westlichen Menschen, auch wenn er kerngesund ist, erzeugt der Gedanke an den Tod eine Art Hintergrundgeräusch, das sein Gehirn erfüllt, sobald die Pläne und Wünsche weniger werden. Mit fortschreitendem Alter wird die Gegenwart dieses Geräusches immer aufdringlicher; man kann es mit einem dumpfen Rauschen vergleichen, das manchmal von einem Knirschen begleitet wird.“ Diese zwar in beschreibender Sprache geformten, aber in der Sache sehr expressiven Sätze über das Hintergrundrauschen des Todes in unserem Leben verfehlten ihre Wirkung nicht.

Beim Hören der gregorianischen Antiphon „De profundis clamavi ad te Domine“ und beim Einzug der Besucher ins Münster unter Anführung durch den So-

losaxophonisten konnten die dadurch wachgerufenen Gedanken weiter meditiert werden. Im Kirchenraum verbanden sich Saxophon und Orgel zu einem improvisierten Dialog, in dem der dunkle und geheimnisvolle Ton die Oberhand behielt. Es folgte eine Information über die neue Konjunktur der Halloweenfeiern im Rheinland zusammen mit einer volkskundlichen Interpretation dieses Trends unter der Überschrift „Der Alltag steckt voller Magie“. Nach einem Zwischenspiel auf dem Saxophon hörten die Besucher die Lesung aus Offenbarung 12, 7–12 über den Sturz des Drachens, woran sich das bewegende Orgelwerk „Danse macabre“ von Camille Saint-Saens anschloss. Eine Informationseinheit über die keltische und christliche Geschichte von Samhain und Halloween folgte. Das berühmte Gedicht „Was sind wir Menschen doch“ von Andreas Gryphius wurde der doppelchörigen Aufführung der Sequenz „Dies irae“ vorgeschaltet: Eine Frauen- und eine Männerschola sangen die 18 Strophen im Wechsel von verschiedenen Positionen aus und kamen zur abschließenden 19. Strophe in der Mitte zusammen: „Pie Jesu Domine, dona eis requiem“. Diese bewegende Inszenierung brachte die Spannung zum Höhepunkt, die in der Kurzansprache „Leben zwischen Tod und Leben“ in Worte gefasst und einer Lösung zugeführt wurde. Darauf folgte die Orgelbearbeitung einer Passage aus dem Deutschen Requiem von Brahms. Während weiterer Saxophonmusik konnten die Besucher vor dem Altarraum im Mittelgang eine brennende

¹¹ Die in Bonn ansässige Institution forscht volkskundlich über die Geschichte von Halloween und seine Rezeption in Deutschland und verfügt über eine große Sammlung von Fundstücken, Bildern und Artikeln zu diesen Themen. Nähere Informationen sind über die Internet-Seite www.halloween-im-rheinland.de zugänglich. Der Leiter des Amtes, Dr. Fritz Langensiepen, und der volkskundliche Referent Dr. Alois Döring haben in der Vorbereitung und Durchführung des ersten Halloween-Experimentes ihre Sachkenntnis eingebracht.

Kerze in Empfang nehmen und kehrten damit in Prozession durch den Seitengang in den Kreuzgang zurück, wo ein Kanon über Feuer und Licht gesungen wurde, bis alle Besucher wieder dort ums brennende Halloweenfeuer versammelt waren. Den Abschluss bildete die Rezitation der folgenden Rilke-Verse: „Der Tod ist groß. / Wir sind die Seinen / lachenden Munds. / Wenn wir uns mitten im Leben meinen, / wagt er zu weinen / mitten in uns.“ Die Verbindung von Musik, Feuer und diesem Text war offenbar für die meisten ein so starkes Erlebnis, dass sie eine Weile schweigend im Kreuzgang verharrten. Am sehr späten Abend versammelten sich dann fast alle Besucher im geräumigen Pfarrsaal und im Kreuzgang zu Kürbissuppe und Bier.

2. „Schrecklich schön: Faszination des Schreckens, Perspektiven der Hoffnung“ nannten wir den zweiten Versuch. Dabei wurden einige Mittel aufgeboten, um den Teilnehmern die dunkle Schönheit des Schrecklichen zum Erlebnis zu bringen: Schreckensbilder von Hieronymus Bosch, großformatig projiziert; eine aufwändige Lichtinstallation; ein Solotanz stellte den schmerzhaften und spannungsvollen Weg vom Schrecken zur Hoffnung dar; der Dortmunder Lyriker Ralf Thenior, der kurz zuvor ein Bändchen mit Dämonengedichten veröffentlicht hatte, trug einige seiner Gedichte vor.¹² Den Ablauf gestalteten wir in Anlehnung an das fünftaktige klassische Drama: Exposition, Dämonenrevue, Peripetie des Schreckens, Katharsis, Übergang. Die Exposition tauchte den Kirchenraum, in dem sich diesmal schon zu Beginn die Besucher versammelten, in farbiges Licht. Synchron zu den Stufen der Lichtinstallation erklang improvisierte

Orgelmusik, mal im aggressiven Stakkato, mal in lyrischen Tönen. Erste Gedichte über die Rückkehr der Dämonen gaben den Impressionen und Gefühlen einen deutlicheren Inhalt. Die Dämonenrevue zeigte in rascher Folge Projektionen von Bildausschnitten von Hieronymus Bosch, deren verstörende Wirkung durch die eigens dafür komponierte Schlagwerkmusik eines erfahrenen Percussionisten hervorgerufen oder unterstrichen wurde.

Einige weitere Gedichte folgten, von denen ein kurzes wiedergegeben sei: *Dieser Engel, zerkratzt / aus vielen Wunden blutend / ein Flügel, angeknickt, schleift / am Boden, die Aura verbeult / und violett angelaufen, sein / Scat ein Lallen; er fiel / an der letzten Straßenecke / Dämonen in die Klau'n.*

Der Peripetie des Schreckens wurde durch biblische Texte Inhalt gegeben. Mt 12,43–45 erzählt von der Rückkehr der unreinen Geister und zieht das Fazit: „So wird es mit diesem Menschen am Ende schlimmer werden als vorher.“ Jes. 64 beschreibt die Situation Zions nach der Verschleppung des Volkes: „Wie Laub sind wir alle verwelkt, unsere Schuld trägt uns fort wie der Wind. Niemand ruft deinen Namen an, keiner rafft sich dazu auf, fest zu halten an dir. Denn du hast dein Angesicht vor uns verborgen und hast uns der Gewalt unserer Schuld überlassen...“ – Dieser Text, in einer Gesangsimitation vorgetragen, verfehlte nicht seine Wirkung, die ihre Auflösung in der folgenden Katharsis fand. Sie war wieder biblisch fundiert, diesmal mit Eph 6,10–18: „... greift zum Schild des Glaubens, mit dem ihr alle feurigen Geschosse des Bösen auslöschen könnt...“ – Die Meditation diente der Auslegung des neutestamentlichen

¹² R. Thenior, *Dämonenspiegel*, Düsseldorf 2003.

Textes. Ein Bolero für Orgel und Schlagwerk von Pierre Cochereau schloss diesen Teil ab. Den Übergang in den Alltag, also den fünften Teil der Dramaturgie, beherrschte schließlich eine solistische Tanzdarbietung, in der die Wirkungen der Dämonenbesetzung ebenso deutlich wie die Befreiung von der Last des Dämons dargestellt wurden. Der Tänzer führte die abschließende Prozession in den nur durch das Halloweenfeuer erleuchteten Kreuzgang an.

3. „*In Angst und Schrecken: Hoffnung*“ war das dritte kirchliche Halloween in Bonn überschrieben. Das Erlebnis der politischen Dimension des Schreckens, unter dem Stichwort „11. September 2001“ noch allen präsent, sollte gemeinsam mit einer Erprobung der christlichen Hoffnungsbotschaft gegenüber dieser Bedrohung im Mittelpunkt stehen. Erstmals wirkten der Bonner Opernchor und Mitglieder des Bonner Schauspiels an der Inszenierung mit, wodurch sich eine neue Dimension in der Zusammenarbeit zwischen der Kirche und der offiziellen städtischen Kulturarbeit eröffnete. Für den dramaturgischen Rahmen verbanden wir Auszüge aus dem Langgedicht *Der Untergang der Titanic* von Hans Magnus Enzensberger sowie Gedichte von Else Lasker-Schüler, Georg Heym und Ingeborg Bachmann mit einer eigenen Bearbeitung der Klagelieder. In diesen dramatischen Bogen wurden Chöre aus G.F. Händels Oratorium *Belsazar*, verbunden mit solistischen Cello-Stücken und Orgelimprovisationen, eingefügt. Die Besucher konnten an zwei Stellen aus der rezeptiven Haltung heraustreten. In die von zwei Schauspielern vorgetragene lange alttestamentliche Bibelrezitation waren Textstücke aus dem 8. Kapitel des Römerbriefes eingefügt, die sich am Ende zu dem

Bekenntnis verbanden: „Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist.“

Die Textbrocken und das abschließende vollständige Bekenntnis wurden jeweils nach einem von den beiden Schauspielern rezitierten Abschnitt der Klagelieder von den Besuchern im Chor gesprochen, so dass eine Art Sprechkantate entstand. Der zweite aktive Part der Besucher bestand in einem Lichterumgang durch den Kreuzgang und zurück in die Kirche, wo die Lichter vor einer fünf Meter langen Fahne abgestellt wurden, auf die Porträts von Menschen zusammen mit dem Schriftzug „Hoffnung“ in Sprachen der fünf Kontinente appliziert waren.

Zusammenfassend sei ein Strukturmerkmal benannt, das sich bei der wechselnden Thematik bewährt hat: Unverbundenes geht eine Verbindung auf Zeit ein. Die Versuche zu Halloween verbinden Elemente, die normalerweise im katholischen Gottesdienstraum nicht miteinander verbunden vorkommen: Allgemein gesprochen handelt es sich um Formen säkularer Kulturdarbietung einerseits und um traditionelle liturgische Motive andererseits. Im Einzelnen handelt es sich um Glaubensverkündigung (Predigt, Meditation) und um kulturelle Information; Rezitation aus weltlicher Literatur und aus biblischen Texten; darstellende Kunst in Gesang, Theaterspiel sowie Tanz und liturgische Prozessionen; geistliche und weltliche Musik. Das Merkmal der Verbindung des Unverbundenen geht so weit, dass eine förmliche Kooperation auf Zeit zwischen der Kirche einerseits und dem

Theater oder einer wissenschaftlichen Institution andererseits eingegangen wird.

Solche „Joint Ventures“ zwischen kirchlichen und weltlichen Institutionen kommen inzwischen hier und da im nicht liturgischen Raum vor, besonders in der Diakonie. Bei diesen Versuchen aber gehen sie bis in den Kirchenraum hinein, der prinzipiell dem Gottesdienst vorbehalten bleiben soll. Dabei ist es durchaus erstaunlich, dass diese Kooperationen und Verbindungen dem spezifisch kirchlichen und geistlichen Charakter der Veranstaltungen und ihrer eindeutigen Verkündigungsabsicht keinen Abbruch tun, eher sogar im Gegenteil. Vielleicht muss das Prinzip der Verbindung des Unverbundenen bis in die konkrete Dramaturgie solcher Veranstaltungen durchgehalten werden, wenn im kirchlichen Leben säkulare Phänomene Beachtung finden sollen, die als profan gelten, in denen sich aber etwas zeigt, das die Menschen existenziell betrifft, und die darum die Grenze vom Pro-Fanum zum Fanum überschreiten.

Fazit

Das bisherige Echo auf unsere Veranstaltungen war überaus positiv, sowohl in der Berichterstattung wie in persönlichen Aussagen und Briefen, die man nach Kultur- und Bildungsveranstaltungen sonst selten erhält. Beispielhaft sei aus einem Brief zitiert, den wenige Tage nach der ersten Veranstaltung eine pensionierte Schulleiterin geschrieben hat: „Ich bin mit ge-

mischten Gefühlen gekommen: Der Halloweenrummel bedeutete für mich zunächst mal eine ausschließlich kommerzielle Angelegenheit... Dann hörte ich im Vorfeld neben ernst zu nehmenden Vorbehalten so viele negative Äußerungen, dass sich in mir Wut und Opposition regten. Ich wollte nicht in diesen Chor einstimmen. Ich mag nicht eine Sache verurteilen, ohne sie zu kennen. Natürlich war ich auch schlicht und einfach neugierig! Ich habe es wahrlich nicht bereut, dass ich mich aufgerafft habe.“ Und am Ende des Schreibens heißt es: „Nichts wurde schön geredet oder vertuscht oder moralisierend bewertet, nicht einmal das Ausarten des Halloweenrummels. Nirgendwo Flucht in irgendwelche Illusionen; selbst die Zukunftsvision vom heilen, heiligen Menschen war geerdet. Vielmehr wurde die unendliche Spannung unseres Daseins zwischen dem Wunder des Lebens und dem Abgrund des Todes und der Sehnsucht nach dem geglückten ewigen Leben ausgehalten. Musik und Texte haben mich ganz hineingenommen in diese Spannung... Weiterhin Mut zu so gut durchdachten Versuchen, als Kirche in die moderne Welt hineinzuwirken!“ – Ermuntert durch zustimmende Reaktionen und angeleitet durch gemeinsames Nachdenken über die Chancen christlicher Verkündigung und Liturgie in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, setzen wir einstweilen unsere kirchlichen Versuche zu Halloween, Allerheiligen und Allerseelen fort. Am 31. Oktober 2005 lautet unser Thema: „Die Angst und das Lachen“.

Römische Erlässe

♦ Kongregation für die Bischöfe: *Apostolorum Successores* – Direktorium für den pastoralen Dienst der Bischöfe vom 22. Februar 2004

Die Bischofssynode über das Bischofsamt vom Oktober 2001 regte eine Überarbeitung und Aktualisierung des bisherigen Direktoriums für die Bischöfe (*Ecclesia imago* vom 22. Februar 1973) an. Diese wurde nun von der zuständigen Kongregation erarbeitet und nach päpstlicher Approbation vom 24. Jänner 2004 unter dem Titel *Apostolorum Successores* veröffentlicht. Damit soll den bischöflichen Hirten des Volkes Gottes ein Kompendium von Weisungen und Anregungen für ihren komplexen und schwierigen Dienst der Pastoral in der modernen Gesellschaft zur Verfügung gestellt werden. Dazu wurden die konziliaren und nachkonziliaren Dokumente, besonders die postsynodale Apost. Exhortation *Pastores gregis* (vom 16. Okt. 2003) sowie die rechtliche Neuordnung des CIC 1983 berücksichtigt, aber auch den veränderten sozialen Bedingungen Rechnung getragen. Bei der Erstellung wurden die Vorschläge und Beratungsergebnisse eines umfassenden Konsultationsvorgangs berücksichtigt.

Das Direktorium, das die Bedeutsamkeit der bischöflichen Leitungsrolle für das Leben der Kirche unterstreicht, ist pastoral-praktischer Natur mit konkreten Handlungsanleitungen für die Bischöfe, die zur Umsetzung aber die lokalen Bedingungen, die Mentalität der Menschen, die gesellschaftlichen Gegebenheiten und die Glaubenshaltung in kluger Weise mit zu berücksichtigen haben. In umfassender Weise werden alle Aspekte des Hirtendienstes angesprochen, und zwar im Blick sowohl auf die orts- als auch gesamtkirchliche Verantwortung.

Nach einer Beschreibung der Identität und Mission eines Bischofs (Kap. I) werden die Sorge um die Weltkirche und die Pflicht zur kollegialen Zusammenarbeit untereinander thematisiert, wobei etwa zu gemeinsamen Initiativen unter der Koordination und Aufsicht der Metropolen ermutigt wird (Kap. II). Als von der Synode gewünschtes Novum finden sich dann Anregungen zur beständigen Weiterbildung, Persönlichkeitsentfaltung und Spiritualität, um seine pastorale Klugheit, Festig-

keit, Menschlichkeit, Dialogfähigkeit und Offenheit für die Anliegen aller Menschen ebenso zu fördern wie die religiösen Tugenden im Streben nach Heiligkeit und seelsorglicher Liebe (Kap. III).

Im Blick auf den Leitungsdienst in den Partikularkirchen (Kap. IV) werden zunächst als allgemeine Grundsätze neben einer trinitarischen Ekklesiologie und den Prinzipien der Wahrheit, kirchlichen Gemeinschaft, Zusammenarbeit, Legalität oder Gerechtigkeit auch jene des Respekts von Zuständigkeiten und des adäquaten Personaleinsatzes genannt. Um im bischöflichen Dienst das personale Zentrum kirchlicher Einheit zu verkörpern, sollen die oberhirtlichen Vollmachten unter spezifischer Einbeziehung der Auxiliarbischöfe, Priester, Diakone, Ordenschristen und Laien zum Aufbau der Diözesanfamilie eingesetzt werden. In besonderer Weise wird nicht nur Wachsamkeit gegenüber Personen in schwierigen Situationen verlangt, sondern auch erinnert an die Sorge um geistliche Berufungen sowie an die persönliche Verantwortung für eine gute Aus- und Weiterbildung der Seminaristen und Priester.

In den folgenden Kapiteln (V–VII) werden die Aufgaben des Bischofs, die er mit der Autorität Christi ausübt, im Blick auf sein Lehr-, Heiligungs- und Leitungsamt näher beschrieben. Dabei wird den verschiedenen Möglichkeiten und Bereichen der Verkündigung des Evangeliums (Katechese, Schule, Universitäten, Medien) ebenso Beachtung geschenkt wie der herausragenden Bedeutung eines (ordnungsgemäßen) liturgischen Lebens für die Kirche, speziell der Feier der Eucharistie. Zugleich ist die Aufsichtsverantwortung gegenüber den vielen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den jeweiligen Ämtern, Einrichtungen und Gremien (von der Bischoflichen Kurie bis zu den Diözesanräten) wahrzunehmen. Hohe Aufmerksamkeit ist karitativer Tätigkeit sowie den Bereichen Familie, Jugend, Werk-tätige, Kranke, Migration und Ökumene usw. zu widmen.

Ein eigenes Kapitel (VIII) beschäftigt sich dem Leben in den Pfarren und Dekanaten, wobei die auch die Anforderungen urbaner Seelsorge berücksichtigt werden müssen. Konkret verweist man auch auf die große Bedeutung von Pfarrvisitationen.

Im Schlussteil (Kap. IX) wird die Rechtsstellung des emeritierten Bischofs (innerhalb

seiner Diözese und der Bischofskonferenz) beschrieben. Ein Anhang ergänzt dies sinnvoller Weise durch die rechtliche Darlegung der Situation während einer Sedisvakanz bis zur Ernennung eines neuen Bischofs.

Wie der Präfekt der Bischofskongregation Giovanni B. Kardinal Re bei der Präsentation des Dokumentes betonte, soll der Dienst des Bischofs einem „unermüdlichen Weber“ gleichen, der die Beziehungen zu allen Gläubigen täglich verstärkt, um die Kirche als „prophetisches Zeichen der Einheit und des Friedens in der Welt“ sichtbar zu machen. Als echte „Nachfolger der Apostel“ sollen sich die Bischöfe in missionarischem Geist den modernen Herausforderungen stellen und im Licht des Evangeliums nach Lösungen suchen. „Deshalb muss der Bischof heute reich an Menschlichkeit (*umanità*) sein, umgänglich, fröhlich, befähigt zum Zuhören und zum Dialog, sensibel für die Freuden und anteilnehmend am Leid der Menschen, die ihm anvertraut sind und zu deren Wohl er beauftragt wurde“, sagt Re, und das Direktorium will dazu Hilfen bieten, um so das Leitungsmodell eines „Guten Hirten“ als treuer Zeuge und Wegbereiter christlicher Hoffnung verwirklichen zu können.

♦ **Päpstlicher Rat für die Gesetzestexte: Dignitas Connubii – Instruktion für die Ehenichtigkeitsverfahren an diözesanen und interdiözesanen Gerichten vom 25. Jänner 2005**

Seit Papst Johannes Paul II. 1996 die Erstellung einer neuen Eheprozessordnung angekündigt hatte, arbeitete eine interdikasterielle Kommission bis 1999 an einem ersten Schema. Obwohl es vereinzelt auch Überlegungen zu Verfahrensvereinfachungen gab (etwa mit der generellen Möglichkeit von Einzelrichtern oder dem Verzicht auf die Pflichtberufung bei affirmativen Urteilen), erstellte der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte im erneuten Auftrag des Papstes vom 4. Februar 2003 in Zusammenarbeit mit der Kongregation für die Glaubenslehre, der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung sowie den Gerichten der Apostolischen Signatur und der Rota Romana die Instruktion *Dignitas Connubii*, welche am 8. November 2004 die päpstliche Approbation erhalten hat und am 25. Jänner 2005 publiziert wurde.

Es handelt sich – analog der Instruktion *Provida Mater* (1936) – um ein „*Vademecum*“ (Julián Kard. Herranz) für die Rechtsanwender in Eheannullierungsverfahren der lateinischen Kirche. Wie die Bezeichnung als „Instruktion“ (vgl. can. 34 CIC) zum Ausdruck bringt, werden keine neuen gesetzlichen Regelungen getroffen, vielmehr erfolgt die Anwendung bestehender kodikarischer Verfahrensnormen speziell auf den Eheprozess, nötigenfalls erläutert, klargestellt oder zur realistischeren Anwendbarkeit ergänzt auf Grund bisheriger (oberstgerichtlicher) Erfahrungen. Damit soll nicht nur zu einer stärkeren Konformität der kirchlichen Rechtsprechung beigetragen, sondern auch einer verbesserten Funktionalität für Recht und Gerechtigkeit sowie einer einfacheren Aus- und Weiterbildung des Gerichtspersonals gedient werden.

In 308 Artikeln, gegliedert in 15 Titel, werden die Regelungen zur Gerichtsorganisation sowie zum Verfahrensablauf von Eheprozessen systematisch vorgelegt. Um den Zusammenhang mit der kodikarischen Gesetzgebung jeweils deutlich zu machen, sind die korrespondierenden (zum Teil gleich lautenden) Canones des CIC in Klammer angeführt. In den Normen, auf deren nähere Erläuterung hier verzichtet werden muss, geht es – wie schon der Titel besagt – wesentlich um den Schutz der „Würde der Ehe“, was sich etwa in Konkretisierungen zur Wahrheitsfindung im Beweisrecht niederschlägt (vgl. die Fragen an Gutachter bei Eheunfähigkeit in Art. 209 oder das Erfordernis christlicher Anthropologie als Grundlage von Expertisen in Art. 205 §2).

In den Titeln I–III werden die Zuständigkeiten, Ämter und Funktionen bei Gericht sowie allgemeine Aspekte einer Gerichtsordnung festgelegt. Titel IV widmet sich den Parteien im Verfahren und ihren Vertretern. Es bleibt beim regulären Erfordernis eines Kollegialgerichts von mindestens drei Richtern, wovon jedenfalls zwei Kleriker sein müssen (vgl. Art. 30 §§1.3; Art. 43 §2). Während der Vorsitz im Richterkollegium immer von einem Kleriker zu führen ist (vgl. Art. 46 §1), kann der/die Laienrichter/in aber auch zum Ponens (Berichterstatte, Urteilsverfasser) bestellt werden (Art. 47 §1). Ausführlich werden die Rechte und Pflichten des Ehebandverteidigers dargelegt (vgl. Art. 53–60) und teilweise verstärkt (vgl. Art. 56 §§4–6).

Die Titel V–X beschreiben den Prozesslauf von der Klagseinbringung bis zur Urteilsverkündung. Ein zentraler Bestandteil ist hierbei das Beweisverfahren (Art. 155–216), wobei vor allem auf kompetente Gutachten und sorgfältig vorbereitete Parteien- bzw. Zeugenbefragungen Wert gelegt wird. Nur so kann im Richterkollegium die nötige „moralische Sicherheit“ hinsichtlich einer eventuellen Nichtigkeit der Ehe gewährleistet werden (vgl. Art. 247).

In den Titeln XI–XII wird sodann über den (pflichtmäßigen) Instanzenzug sowie die Nichtigkeitsbeschwerde und Berufungsmöglichkeit gehandelt. Damit die Nichtigkeit einer Ehe feststeht, ist weiterhin eine zweifache Urteilskonformität nötig, wobei nun explizit die Äquivalenzerklärung von Urteilen vorgesehen ist, die begrifflich divergente Nichtigkeitsgründe anführen, aber substantiell konform sind, weil sie sich in der rechtlichen Bewertung des Sachverhalts auf die gleichen Fakten und Beweise stützen (Art. 291 § 2).

Anschließend finden sich die Voraussetzungen und Durchführungsnormen eines Dokumentenprozesses (Titel XIII), und zum Abschluss sind noch die Regelungen für die Eintragung einer Ehenichtigkeit mit der Möglichkeit neuerlicher Heirat (Titel XIV) sowie über Prozesskosten bzw. die Gewährung von Verfahrenshilfe (Titel XV) angefügt.

Mit der Eheprozessordnung wurde zwar nicht die Erwartung einer strukturellen Verkürzung der Verfahrensdauer erfüllt, jedoch ein erheblicher Beitrag zur Rechtsklarheit geleistet.

♦ Johannes Paul II.: Die schnelle Entwicklung. Apostolisches Schreiben über die Verantwortung sozialer Kommunikationsmittel vom 24. Jänner 2005

Mit einem Rückblick auf das vor über 40 Jahren veröffentlichte Konzilsdekret *Inter mirifica* (AAS 56 [1964] 145–157) präsentierte Johannes Paul II. – wenige Wochen vor seinem Tod – am 24. Jänner 2005 im Apostolischen Schreiben „Die schnelle Entwicklung“ einige Überlegungen zu den Herausforderungen der sozialen Kommunikationsmittel.

Am Beginn und Ende des Schreibens setzt sich der Papst mit der theologischen Verortung von Kommunikation auseinander. Er beschreibt Kommunikation als eine fundamentaltheologische Leitkategorie. Gott erschließt

sich kommunikativ, Offenbarung, Glaube, Tradition und kirchliche Praxis können als kommunikatives Geschehen gedeutet werden: „In der Heilsgeschichte hat sich Christus als der ‚Kommunikator‘ des Vaters vorgestellt: ... Er, das fleischgewordene ewige Wort, zeigt in seinem Mitteilen immer Respekt für die Zuhörer, lehrt das Verständnis für ihre Situation und ihre Bedürfnisse, fordert zur Anteilnahme an ihrem Leid auf und dazu, ihnen mit entschiedener Bestimmtheit das zu sagen, was sie hören müssen, ohne Einschränkungen oder Kompromisse, Betrug oder Manipulation“ (Nr. 13).

Die Kommunikationsmittel sind eine wertvolle Hilfe für die Verbreitung des Evangeliums und der religiösen Werte. Sie können dazu verwendet werden – so die Formulierung der Instruktion *Aetatis novae* des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel (AAS 84 [1992] 450, n. 4) – „das Evangelium zu verkünden, oder es in den Herzen der Menschen zum Schweigen zu bringen“ (Nr. 7). Deshalb ist es eine besondere Aufgabe der geistlichen Hirten, „sich um eine einprägsame Präsentation zu kümmern, die dem Hören und der Aufnahme der Verkündigung förderlich ist“ (Nr. 8).

Ausdrücklich verwahrt sich Johannes Paul II. gegen einen isolierten Aktionismus Einzelner oder kleiner Gruppen: Einbindung in die Pastoralpläne sowie organisierte Ausbildung der in der Kommunikation Tätigen sind wesentliche Elemente verantworteter Medienarbeit. Letztlich ist es notwendig, dass auch die sozialen Kommunikationsmittel in einen „organisch strukturierten Rahmen von Pflichten und Rechten“ eingegliedert werden, „sei es hinsichtlich der Bildung und ethischen Verantwortung, sei es hinsichtlich des Bezugs zu den Gesetzen und den institutionellen Kompetenzen“ (Nr. 10).

Eine ethischen Kriterien verpflichtete Kommunikation hat dabei drei Grundoptionen zu berücksichtigen: Bildung, Beteiligung und Dialog.

An erster Stelle steht eine breit angelegte Bildungstätigkeit, um einen verantwortlichen und kritischen Gebrauch der Medien zu ermöglichen. Ausstrahlung und Fruchtbarkeit des kirchlichen Lebens hängt wesentlich davon ab, wie kommuniziert wird. Eingemahnt wird „eine Kultur der Mitverantwortung“ (Nr. 11), wirkliche Partizipation und Dialog auch im

Rahmen der kirchlichen Kommunikation, sowohl in ihren Innen- und Außenbeziehungen. Ausdrücklich verweist Johannes Paul II. auf das Recht der Meinungsäußerung (c.212 §3 CIC): „Es ist wahr, dass die Glaubenswahrheiten nicht willkürlich ausgelegt werden können und die Achtung der Rechte der Anderen der Äußerung eigener Werturteile dieser ihr eigene innere Grenzen setzt. Nicht weniger wahr ist aber, dass es in anderen Bereichen unter Katholiken Raum für Meinungsaustausch gibt, in einem Dialog, der unter Beachtung der Gerechtigkeit und Klugheit geführt wird“ (Nr. 12).

Das apostolische Schreiben endet mit einem Aufruf an alle Gläubigen und Menschen guten Willens, „eine wahrheitsgemäße und freie Kommunikation zu unterhalten, die dazu beiträgt, den ganzheitlichen Fortschritt der Welt zu festigen“, mit gesunder Kritikfähigkeit und wachsamem Urteilsvermögen einen konstruktiven Dialog zu pflegen und dabei zu kommunizieren mit der Hilfe und Kraft des Heiligen Geistes (Nr. 13). (L'Osservatore Romano [dt.], Nr. 8 vom 25. Februar 2005, 8–9)

Linz Severin Lederhilger/Herbert Kalb

Lehrgang Weltreligionen 2006–2008

Zweijähriges Bildungsprogramm für MultiplikatorInnen

Das innovative Studienprogramm hat sich bereits in zwei vollständigen Durchgängen bewährt. Es wendet sich an Personen, die für eine konstruktive und intensive Auseinandersetzung mit den großen Religionen bereit sind.

- Ziele:** systematischer Einblick in die großen Religionen, Qualifikation im interreligiösen Dialog, Fähigkeit zur Umsetzung der im Lehrgang erworbenen Kompetenzen im beruflichen Bereich
- Form:** Vorträge durch qualifizierte Expert(inn)en; Gespräche und Diskussionen, Begegnungen, kulturelle Programme, Reflexion, zwischen den Blöcken: Erarbeitung von Themen in Gruppen, Präsentationen durch die Teilnehmenden
- Zeit:** 4 Semester: März 2006–März 2008
ca. 33 Seminartage in 12 Blockveranstaltungen, zwei fakultative Auslands ekskursionen
- Inhalte:** Einführungs- und Abschlussblock, jeweils zwei Blöcke zu Judentum, Islam, Christentum, Hindu-Religionen und Buddhismus
- Ort:** Kardinal König Haus, A-1130 Wien, Lainzerstraße 138
- Veranstalter:** Kardinal König Akademie mit den Partnern
Evangelische Akademie Wien, Kontaktstelle für Weltreligionen,
Dr. Markus Ladstätter

Bitte fordern Sie einen detaillierten Programmfolder an

bei Mag.^a Silvia Zeller, Tel. 0650 / 950 39 66; e-mail: silviazeller@aon.at

Weitere Informationen

bei Mag. Dr. Markus Ladstätter,
Tel. 01 / 4277-43317; e-mail: markus.ladstaetter@aon.at

Informationsabend: Freitag, 28. Oktober 2005, 19.30 Uhr im Kardinal König Haus

Das aktuelle theologische Buch

♦ **Becher, Peter:** Adalbert Stifter. Sehnsucht nach Harmonie. Eine Biografie. Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (256, 6 Farb- und 37 s/w. Abb.) Geb. Euro 25,60.

Der Trauerchor beim Begräbnis von Adalbert Stifter am 30. Jänner 1868 wurde „von dem noch wenig bekannten Domorganisten Anton Bruckner“ dirigiert (226). Hier trafen zwei Gestalten aufeinander, die schlaglichtartig deutlich machen, über welches Potenzial von bedeutenden Persönlichkeiten Oberösterreich damals verfügte. Zu nennen wäre noch (der von P. Becher unerwähnte) Bischof Franz Joseph Rudigier (1853–1884), der am künstlerischen Aufstieg Bruckners wesentlichen Anteil hatte. Mit Stifter hatte er übrigens gemeinsam, dass auch ihn die Revolution von 1848 aus Wien vertrieb. Während Rudigier damals nach Innichen ging, wo er die Propsteipfarre übernahm, fand Stifter in Linz sein neues Betätigungsfeld.

Der Verfasser, seit 1986 Geschäftsführer des Adalbert Stifter Vereines in München, hat dem Dichter das vorliegende, gut geschriebene Buch gewidmet. (Einige Flüchtigkeitsfehler hängen sicherlich mit dem Erscheinungstermin zusammen, der dem 200-Jahr-Jubiläum der Geburt Stifters Rechnung tragen wollte.) Becher will weder eine „systematische Analyse“ des Werkes noch eine ins Detail gehende Biographie bieten, sondern vielmehr versuchen, dem interessierten Leser „Zugänge“ zu einer überragenden, wenn auch bis heute umstrittenen schöpferischen Kraft des 19. Jahrhunderts zu verschaffen (10).

Geboren wurde Stifter am 23. Oktober 1805 in Oberplan im Sudetengau als Sohn eines Leinwebers und Flachshändlers. Er blieb stets tief verwurzelt mit seiner Heimat; die Landschaft des Böhmerwaldes beeinflusste sein gesamtes Schaffen nachhaltig. 1818, ein Jahr nach dem Tod seines Vaters, ermöglichte ihm sein Großvater die Aufnahme in das Stiftsgymnasium Kremsmünster, das zum „prägenden Milieu seiner Bildung und seiner Weltsicht werden sollte“ (43). Seine Lehrer Placidus Hall, Ignaz Reischl, Marian Koller und Georg Riezlmayr förderten den begabten Schüler, dem hier

in Kremsmünster, so zu sagen „im Schutz der Klostermauern“, die „Praxis eines aufgeklärten Christentums“ vorgelebt wurde, das die Ära Metternichs ablehnte (51). Die Anfänge des Dichtens und Malens setzen in Kremsmünster ein, den „Maler“ Stifter förderte besonders sein Zeichenlehrer Riezlmayr.

Nach Abschluss des Gymnasiums ging Stifter nach Wien, um Jus zu studieren, aber später wechselte er zu Mathematik, Naturwissenschaft und Astronomie über; doch auch in diesen Fächern erlangte er keinen akademischen Grad. Hier wird ein Wesenszug Stifters erkennbar: die mangelnde Kraft zum Durchhalten. Das dürfte sich auch auf seine Beziehung zu Fanny Greipl, der Tochter eines wohlhabenden Leinwandgroßhändlers in Friedberg, die er verehrte, aber nicht gewinnen konnte, ausgewirkt haben. So heiratete er 1837 die attraktive, ihm geistig jedoch unterlegene Putzmacherin Amalie Mohaupt. Seinen Lebensunterhalt verdiente er sich als didaktisch geschickter Hauslehrer in Bürger- und Adelsfamilien. Dadurch fand er zugleich Anschluss an die höheren Kreise der Gesellschaft. Auch machte er sich viele seiner Schüler zu Freunden (70). Noch aber hatte er keine gesicherte Existenz. Die Bewerbung um eine Professur für Mathematik und Physik an der Universität Prag scheiterte nicht daran, dass er keinen Studienabschluss hatte, sondern daran, dass er, obwohl „schriftlich unter den Besseren, zum mündlichen Vortrag nicht erschien“ (80).

Die Krise, in die Stifter nun glitt, überwand er 1840 mit der Veröffentlichung von drei Erzählungen (Condor, Haidedorf, Feldblumen), die ihn rasch berühmt machten. Der Lyriker Joseph von Eichendorff meinte, Stifter komme von der Romantik, habe diese überwunden, aber von ihr „die religiöse Weltanschauung, die geistige Auffassung der Liebe und das innige Verständnis (!) der Natur ... herübergerettet“ (103). Die biblischen Bezüge sind in seinem Werk unübersehbar, der Dichter rückte in die „Nähe der Propheten“. Die Gestalt des Felix im „Haidedorf“ ist dafür repräsentativ. Die Großmutter, die auch für Stifters Großmutter steht, sagt über Felix: „Er ist geworden wie einer der alten Seher und Propheten ... und ich habe ihn dazu gemacht, weil ich die Körner des Buches der Bücher in ihn geworfen ...“ (113).

„Der schlagartige Erfolg seiner Erzählungen brachte Stifter nicht nur eine begeisterte Leserschaft, sondern auch die persönliche Bekanntschaft mit den Wiener Schriftstellern seiner Zeit“ (127), so zum Beispiel mit Grillparzer. Es gab freilich auch ablehnende Stimmen. Nach Friedrich v. Hebbel war er ein Dichter der „Käfer“ und „Butterblumen“, der „die Menschen nicht kennt“ und „die Sterne nicht sieht“ (128).

1842 schuf Stifter mit der Erzählung „Abdias“ ein Werk „von geradezu alttestamentarischem Zuschnitt“. Der Jude, der zunächst „im nordafrikanischen Atlasgebirge in einer römischen Ruinenstadt aufwächst“ (134) und schließlich in ein abgelegenes Tal Böhmens zieht, verbindet schon dadurch Kulturen und Religionen (Judentum, Islam, Christentum) miteinander. Durch sein schweres Schicksal (seine Frau verlässt ihn, die Tochter Judith wird blind geboren, später geheilt, aber dann von einem Blitz erschlagen) gleicht Abdias ein wenig dem Dulder Hiob. Dennoch sieht der Dichter in ihm nicht einfach ein blindes Fatum am Werk, sondern viel eher eine „Kette der Ursachen und Wirkungen“, wovon die Menschheit allerdings „erst einzelne Blätter aufgedeckt“ hat.

In der Revolution von 1848 erblickte Stifter nicht nur den Versuch einer Befreiung; er sah darin auch neue „Despotengelüste“ am Werk, die man nur mit echter „Bildung“ überwinden könne (156–158).

Der Statthalter von Oberösterreich Alois Fischer, der mit Stifter befreundet war, gab dem pädagogisch begabten Dichter eine Chance, seine Ideen von Bildung in die Tat umzusetzen. Stifter wurde Inspektor der Volksschulen mit dem Titel „k.k. Schulrath“. Bald arbeitete er einen Organisationsentwurf für eine „Realschule in Linz“ aus, übernahm das Amt eines „Referenten für Kunst und Althertum“ und rettete als solcher den Kefermarkter Altar. Auch begründete er die „Oberösterreichische Landesgalerie“. Der rastlos Tätige fand viel Anerkennung, was zum Beispiel eine Einladung der jungen Kaiserin Elisabeth zur Hoftafel in Bad Ischl deutlich zeigt. Das dichterische Schaffen trat nun etwas zurück. Doch 1853 erschienen die „Bunten Steine“ mit der Erzählung „Bergkristall“ und der berühmten Vorrede, in der er

das „sanfte Gesetz“ darlegte. Mit diesem wendete er sich gegen Kritiker wie Hebbel, welche im Kleinen das Große nicht zu sehen vermochten.

Seinem Bildungsauftrag entsprechend, wollte Stifter ein „Lesebuch zur Förderung humaner Bildung“ erstellen, das vor allem für Oberrealschulen gedacht war, 1854 im Druck erschien und von Statthalter Eduard von Bach empfohlen wurde. Das zuständige Ministerium lehnte das Buch jedoch ab (1855). Die Enttäuschung darüber leitete „das Elend der letzten Jahre“ Stifters in Linz ein (187). Auch seine großen Romane „Der Nachsommer“ und „Witiko“ brachten ihm, entgegen seiner Erwartung, nicht den gewünschten Erfolg. Ein Rezensent der „Breslauer Zeitung“ stellte im Zusammenhang mit dem Erscheinen des „Witiko“ die Frage: „Wie kommt es, daß ein so bedeutendes Talent wie der Verfasser so unbedeutend geworden ist?“ (215).

Bald setzten dem Dichter auch Geldsorgen und gesundheitliche Probleme zu. Ein wahres Schreckensjahr war für ihn 1859, in welchem seine geliebte Mutter und seine beiden Ziehtöchter starben und in dem Österreich die Schlacht von Solferino verlor, was den Patrioten Stifter erschütterte (217f.). 1865 musste er in den Ruhestand treten. Eine Kur in Karlsbad brachte nicht den gewünschten Erfolg, ja die von einer Leberzirrhose stammenden Schmerzen nahmen ständig zu. In der Nacht vom 25. auf den 26. Jänner 1868 fügte sich Stifter mit dem Rasiermesser einen tiefen Schnitt am Hals zu, den der Arzt zwar vernähen konnte (224); doch am 28. Jänner starb der Dichter, „versehen mit den heil. Sakramenten der Sterbenden“, wie es auf dem Totenbildchen heißt (227).

Diese Besprechung wollte aufzeigen, dass P. Becher mit seinem Buch eine gut lesbare Hinführung zu Stifter gelungen ist. Dem Rezensenten lag aber auch daran, auf die religiöse Dimension im Werk des Dichters hinzuweisen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

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

♦ **Werbick, Jürgen:** Warum die Kirche vor Ort bleiben muss. Wewel, Donauwörth 2002. (192) Kart.

Nach ähnlichen Entwicklungen in Frankreich stehen nun auch die bislang finanziell relativ gut situierten Diözesen Deutschlands und Österreichs vor einem pastoralen Dilemma. So gibt es zum einen nicht mehr genügend Priester, um für jede Gemeinde einen Gemeindeleiter vor Ort installieren zu können. Zum anderen bleibt das Amt der Gemeindeleitung kirchenrechtlich an die Priesterweihe gebunden und verhindert damit eine umfassende Einbindung von Laien in die Gemeindeleitung. Um angesichts dieses Dilemmas weiterhin eine flächendeckende Seelsorge gewährleisten zu können, werden in den Diözesen unterschiedlichste Strategien entwickelt, die vielfach in Richtung größerer Seelsorgeeinheiten tendieren. Mit vorliegendem Werk spricht sich *Jürgen Werbick*, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster angesichts dieses Dilemmas dafür aus, dass „nicht zu schnell aus der Not ‚sterbender‘ – oder doch nur allein gelassener – Gemeinden die Tugend der Pfarrverbände, der Pfarreiengemeinschaften oder der Seelsorgeeinheiten ... gezimmert werde“ (14). Er versucht eine „Ekklesiogenese im Blick auf die Gemeinde vor Ort zu buchstabieren“ (14), die entgegen naheliegender strukturell-organisatorischer Beweggründe theologische Überlegungen in den Vordergrund rückt, und begründet damit, „warum die Kirche vor Ort bleiben muss“ (Titel).

In seiner Einführung macht er auf die kirchlicherseits um sich greifende „Enttäuschungs-Prophylaxe“ (8) aufmerksam, welche die derzeitige Situation in den Diözesen mit einem „Musste es nicht so kommen?“ (7) resignativ zur Kenntnis nimmt. *Werbick* stellt dem

die Erfahrung der Emmaus-Jünger gegenüber, die mit derselben Äußerung dessen gewahr werden, was wunderbarerweise jetzt gerade anfängt (9), wie die zu kurz geratene menschliche Logik gesprengt wird und sich neue Perspektiven eröffnen. In dieser Spannung zwischen der Wahrnehmung einer der Enttäuschung zuvorkommenden Blindheit einerseits und ermutigenden Hoffnungszeichen andererseits entwickelt *Werbick* die folgenden Kapitel: Im 1. Kapitel (19–36) skizziert er die Kirche in einer Ambivalenz von „Ärgernis und Verheißung“. Er stellt die Frage nach dem Versprechen, von und aus dem die Kirche lebt. Dieses Versprechen zeigt sich als eines, in dem sich der Geist Gottes „die für ihn Empfänglichen angleicht und sie einbezieht in einen Anfang, der nicht mehr aufhört anzufangen“ (24), bis er selbst ihn zur Vollendung bringen wird. Dafür die Zeugnenschaft zu übernehmen, beschreibt *Werbick* als zentralen Auftrag der Kirche. Im 2. Kapitel (37–62) greift er „Bilder von Gemeinde – Wegweiser in eine gesicherte Zukunft“ mit ihren Chancen und Grenzen auf: die Gemeinde als Leib Christi, als Pfarrfamilie, als Volk Gottes aus Priestern und Laien, sowie die Gemeinde als Wohnort des Geistes Gottes. Im 3. Kapitel (63–82) spricht sich *Werbick* für die Gemeinde als „Verörtlichung“ des Glaubens“ aus, da eine lebensbegleitende Seelsorge nur dort stattfinden kann, wo das Leben miteinander geteilt und der Alltag gemeinsam bestanden wird (66). Der postmoderne Trend zu Individualisierung und Mobilisierung spricht in diesem Kontext seines Erachtens nicht gegen die Gemeinde vor Ort, sondern vielmehr für sie, können doch nur „im Nahbereich ... Verschiedenheit und Individualität ertragen ... und die daraus resultierenden Spannungen fruchtbar gemacht werden“ (77). Im 4. Kapitel (83–111) wendet er sich den „Ämtern und Diensten in der Gemeinde“ zu, wo er vor allem den Begriff der Repräsentanz anhand des Modells der drei Ämter Christi in den Blick nimmt. Jeglicher Vollmächtsdiskussion vorgeordnet benennt er dabei die Ausrichtung der Repräsentation auf die so markant andere Herrschaft Gottes (vgl. Mt 25,31–46). Im 5. und 6. Kapitel (113–142 beziehungsweise 143–172) wendet er sich den Grundfunktionen Liturgie und Verkündigung zu, die nicht zuletzt der Realisierung vor Ort bedürfen, um das erfahrbar zu machen, wofür sie stehen. Vor allem in der Annäherung an die

Sakramente zieht *Werbick* einen weiten Kreis, der es wagt, über eine offene Kultkritik einen vertieften und gewandelten Zugang zu eröffnen. Die Verkündigung stellt er vor allem in den Dienst eines wirkmächtigen Erinnerns, welches mit dem Allmachtsanspruch des bloß Aktuellen bricht und die Chance kritischer Distanzierung zugunsten eines Gottes, der die „unabgeholten Hoffnungen und Leiden zu ‚seiner Sache‘ macht“ in sich birgt (154f). In einem abschließenden 7. Kapitel (173–184) fasst *Werbick* seine Überlegungen zusammen und plädiert als Konsequenz daraus für „die Vorrangigkeit der Seelsorge im Auftrag der Kirche“ (174), welche auch angesichts des oben genannten Dilemmas wesentlich einer Kirche vor Ort bedarf.

Werbick gelingt es in diesem Buch, innerkirchliche Steine des Anstoßes kritisch zu benennen und dabei nicht stehen zu bleiben. Vielmehr setzt er sie in eine Relation mit dem Ursprungsvermächtnis der Kirche, wodurch christliche Spiritualität und die konkrete Gestaltung der Gemeinde vor Ort in der damit verbundenen Vision wieder zueinanderfinden. Es gelingt ihm, die Vision zumindest ebenso kräftig zu zeichnen wie die oftmals dahinter zurückbleibende Realität. Diese Spannung zieht zahlreiche Fragen nach sich, die *Werbick* zum einen stellt, von denen aber viele vorläufig offen bleiben und vielleicht auch offen bleiben müssen. Der Autor bietet kaum Strategien an, ermutigt jedoch die Lesenden und vor allem jene, die bereits in der Seelsorge stehen, zu einer fruchtbaren Reflexion der eigenen pastoralen Grundlinien.

Dieses Buch ist zum einen allen (hauptamtlichen) SeelsorgerInnen zu empfehlen, darüber hinaus aber auch jenen, die auf diözesaner Ebene Weichenstellungen hinsichtlich des beschriebenen pastoralen Dilemmas ins Auge fassen. *Werbick* bietet dafür eine theologische Entscheidungs- und Orientierungshilfe, die angesichts des begrenzten Umfangs des Werks eine beeindruckende Tiefe erlangt. Vor allem aber gelingt es ihm, selbst von dieser Hoffnung zu künden, die über den Ostermorgen hinaus auch in die gegenwärtige Situation unserer Seelsorge hineinwirkt.

Linz

Monika Udeani

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Ravasi, Gianfranco: *Hiob. Der Mensch im Leid*. Verlag Neue Stadt, München–Zürich–Wien 2005. (128) Geb. Euro 14,90 (D)/Euro 15,40 (A)/sFr 26,80. ISBN 3-87996-647-8.

Die besondere Begabung des Verf., seine exegetische Arbeit einer breiteren Öffentlichkeit in spirituell hoch stehender Form zugänglich zu machen, zeigt sich auch in diesem Büchlein in beeindruckender Weise. In vier Abschnitten nähert sich Ravasi diesem großen biblischen Buch mit je verschiedenem Blickwinkel. Im ersten stehen das Buch, sein Aufbau, seine Entstehung und sein Grundanliegen im Vordergrund. Umsichtig skizziert Verf. die Antworten der Exegese und zeigt dabei auf, dass das Buch *Ijob* nicht so leicht in den Griff zu bekommen ist; es fordert vielmehr immer wieder zu neuer Lektüre heraus.

Der zweite Abschnitt setzt sich mit den Leiden *Ijobs* auseinander. Dieses hat auf der einen Seite einen anthropologischen Aspekt, indem es *Ijob* in eine verzweifelte Lage bringt und menschlich völlig isoliert, sodass er sich den Tod wünscht. Es hat aber auch eine theologische Seite, indem es *Ijob* als Sünder erscheinen lässt, von dem sich Gott zurückgezogen hat. Aus diesem Umstand wird schon ersichtlich, dass es im Buch *Ijob* nicht nur um die Frage nach dem Sinn des Leides geht, sondern viel mehr darum, wie *Ijob* in seiner Situation noch an Gott glauben kann. Dieser Frage stellt sich der dritte Abschnitt, der sich zum einen mit den Anklagen *Ijobs* beschäftigt, welche die Ohnmacht vor Gott thematisieren, zum anderen aber mit den Argumenten der Freunde, welche Gott verteidigen wollen, weil menschliches Ergehen doch immer nur die Folge eines vorangegangenen Verhaltens sein könne. Auf jeden Fall aber – so der noch dazukommende *Elihu* – hat Leid einen erzieherischen Wert.

Der letzte Abschnitt mit dem Titel: „Von Angesicht zu Angesicht: *Hiob* vor seinem Gott“ kommt einer Lösung nahe; letztlich geht es im Buch *Ijob* – so Ravasi – darum, „wie der Mensch in der Zeit des Leidens von Gott sprechen kann“ (102). Die Lösung wird erkennbar aus den ‚Antworten‘, die Gott aus dem Wettersturm *Ijob* gibt (Kap. 38–41). In der ersten Rede konfrontiert Gott *Ijob* mit 16 Fragen, die diesem vor Augen führen, dass der Mensch sein

Geschick nur als einen kleinen Teil im großen Plan Gottes begreifen kann. Die zweite Rede fügt dem noch hinzu, dass Gott auch die Chaosmonster, Behemot und Leviatan, unter Kontrolle hat. Mit dieser Theologie vom großen Plan Gottes, die nicht nur vom Hörensagen, sondern von eigener Anschauung kommt, kann Ijob schließlich leben.

Weil das Büchlein mit so viel Geschick und Gespür die Sprache, die Struktur und die Vorstellungswelt des gewichtigen Ijobbuches erschließt und die theologischen Aussagen so klar auf den Punkt bringt, kann es nur wärmstens empfohlen werden.

Linz

Franz Hubmann

BIOGRAFIEN

♦ Lohse, Eduard: *Paulus. Eine Biographie*. C. H. Beck, München 2003. (334) Kart. Euro 14,90 (D). ISBN 3-406-49439-0.

Seit über fünfzig Jahren hat sich der Vf. als profilierter Kirchenmann und als Fachtheologe einen Namen gemacht. Gleichsam als Summe seiner Paulusstudien legte er 1996 eine „Biographie“ des in seiner Wirksamkeit nur schwer zu überschätzenden Apostels vor, die nunmehr als Taschenbuch erschienen ist.

Um mit den Vorzügen der Publikation zu beginnen: Sie ist ausgezeichnet geschrieben, dass sie auch dem fachlich wenig Informierten mit gutem Gewissen in die Hand gedrückt werden kann. Sie informiert breit und solide über die gesellschaftliche und soziale Umwelt des Paulus. Sie fokussiert in einem nahezu klassischen Format auf den Römerbrief als Inbegriff paulinischer Theologie und in einem ur-evangelischen Erkenntnisinteresse auf die Rechtfertigungslehre als dem alles entscheidenden Kriterium. Kritisch fragt man sich freilich angesichts der mit dem Untertitel „Biographie“ geweckten Erwartungen: Gab es im Leben des Paulus nur die alles entscheidende Wende seiner Bekehrung, die sich im Damakuserlebnis kristallisiert, derart, dass alle seine Schriften als konsequente Entfaltung dieser Bekehrungserfahrung zu verstehen seien, oder kann und muss man mit einer theologischen Weiterentwicklung, neuen Fragestellungen und Themen rechnen, die sich Hand in Hand mit neuen Gemeinde- und Missionserfahrungen einstellen?

Gerade für diese Entwicklungslinien, über deren Umfang, deren Grenzen und zeitlichen Verlauf heftig diskutiert wird, die aber heute von den meisten Exegeten angenommen werden, zeigt sich der Verf. erstaunlich unsensibel, ja er schließt diese (mit Hinweis auf die kurze Wirkungszeit, vgl. 245!) explizit aus. Das Ergebnis ist ein nahezu statisches Paulusbild, das eher einem achtungsgebietenden Monument gleicht als einem Menschen aus Fleisch und Blut, das darzustellen sich der Verf. buchstäblich von der ersten Seite an vorgenommen hat (vgl. das farbige Zitat 1 Kor 11,25–27 auf 11!). Von einer „Theologie im Prozess“ (von der J. Gnlika spricht, in: *Paulus von Tarsus, Freiburg/Br.* 1996, 182) kann in dieser Darstellung keine Rede sein.

Dass sich gerade in der paulinischen Theologie Sozial- und Ideengeschichte gegenseitig eng bedingen und der „Lebens- und Erkenntnisweg des Apostels von Damaskus bis Rom in allen seinen Kontexten abzuschreiten“ ist, gilt insbesondere U. Schnelle als eine Grundannahme der Paulusforschung (Vom Verfolger zum Verkündiger, in: C. Niemand (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Frankfurt/M.* 2002, 318). Ungeachtet dieser kritischen Einwendungen macht sich die vorliegende Publikation weniger durch neue Forschungsimpulse und die Vermittlung des aktuellen Diskussionsstandes verdient als vielmehr durch eine grundsätzliche Basisinformation für alle, die einen ersten Zugang zur Gestalt des Völkerapostels suchen.

Linz

Hanjo Sauer

♦ Herbstrith, Waltraud (Hg.): *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*. (Topos plus Taschenbücher, Bd. 401). Matthias-Grünwald, Mainz 2001. (187) Kart.

Der innere und äußere Lebensweg von *Edith Stein* (1891–1942) findet – wie zahlreiche Veröffentlichungen sowie die gegenwärtige Edition der Gesamtausgabe ihrer Schriften zeigen – ungebrochenes Interesse. Für viele Menschen ist diese zutiefst suchende, denkende und gläubige Frau eine Hoffnungsgestalt, die geistige Offenheit und lebendige Religiosität in selbsterhaltender Einheit repräsentiert.

Topos^{plus}

Das religiöse Taschenbuch

Neuerscheinungen Juli 2005



Franz Jalics
Lernen wir beten

Topos plus Band 564
108 Seiten
ISBN 3-7867-8564-3
€ (D) 7.90 / € (A) 8.20
sFr 14.60



Georg Schwikart
Bruder Tod
Leben mit der
Sterblichkeit

Topos plus Band 560
96 Seiten
ISBN 3-7867-8560-0
€ (D) 6.90 / € (A) 7.10
sFr 12.80



Rudolf Ammann
Auf Gottes Bund ist Verlass
Biblische Zusagen heute

Topos plus Band 570
112 Seiten
ISBN 3-7867-8570-8
€ (D) 7.90 / € (A) 8.20
sFr 14.60

Medard Kehl
Und was kommt nach dem Ende?
Von Weltuntergang und
Vollendung, Wiedergeburt und
Auferstehung

Topos plus Band 571
208 Seiten
ISBN 3-7867-8571-6
€ (D) 9.90 / € (A) 10.20
sFr 18.10

Josef Gelmi
Die Päpste
in Kurzbiographien
Von Petrus bis Benedikt XVI.

Topos plus Band 552
2. erweiterte Auflage
192 Seiten
ISBN 3-7867-8552-X
€ (D) 8.90 / € (A) 9.20
sFr 16.50



Markus Trautmann
Clemens August von Galen
Ich erhebe meine Stimme

Topos plus Band 566
128 Seiten
ISBN 3-7867-8566-X
€ (D) 7.90 / € (A) 8.20
sFr 14.60



Verlagsgemeinschaft Topos plus · Hoogeweg 71 · 47623 Kevelaer · Telefon 02832 929-100 · Fax 02832 929-114

Topos^{plus}

Auslieferungen:

D: AZN · Hoogeweg 71 · 47623 Kevelaer · Telefon 02832 929-293 · Telefax 02832 929-211 · service@azn.de

A: Mohr-Morawa Buchvertrieb GmbH · Sulzengasse 2 · 1230 Wien · Telefon 01 68014-0 · Telefax 01 68071-30 · bestellung@mohr-morawa.at

CH: Herder AG Basel Verlagsauslieferung · Muttenszstr. 109 · 4133 Pratteln 1 · Telefon 051 8279060 · Telefax 051 8279067 · verkauf@herder.ch

Waltraud Herbstrith OCD hat sich als Autorin vieler Veröffentlichungen über Edith Stein einen Namen gemacht. In diesem Bändchen finden sich eine Biographie (Teil I: *Der Weg Edith Steins* [15–69]) sowie eine Sammlung persönlicher Zeugnisse (Teil II: *Dokumente* [71–175]), die zum Teil auf sehr berührende Weise Einblick geben in ein außergewöhnliches Leben. Mehrmals wird dabei die heikle Frage angesprochen, ob ihre Taufe (1921) sowie ihr Eintritt in den Karmel (1933) einen Bruch mit ihrer jüdischen Herkunft bedeutet. Aus mehreren Stellungnahmen geht allerdings deutlich hervor, dass der christliche Glaube für Edith Stein „nicht Abfall von ihrem Judentum, sondern Hineingehen in das Geheimnis des unbegreiflichen Gottes Israels“ (Herbstrith, 129) war. In diesem Sinn ist auch eine Bemerkung Steins zu verstehen, die sie kurz vor ihrer Verhaftung zu P. Johannes Hirschmann SJ machte: „Sie glauben nicht, was es für mich bedeutet, Tochter des auserwählten Volkes zu sein, nicht nur geistig, sondern auch blutsmäßig zu Christus zu gehören“ (Nota, 145f).

Weitere wichtige Aspekte des Lebens und Denkens von Edith Stein kommen nur kurz zur Sprache, so zum Beispiel ihre Gedanken über die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (vgl. 45) sowie ihre meisterhafte Begabung, scholastisches Gedankengut durch die phänomenologische Methode zu reflektieren (vgl. 92, 143f). Dieses Taschenbuch stellt eine gute – weil von „Originalzeugen“ belegte – Einführung in eine der faszinierendsten Biographien des 20. Jahrhunderts dar. Hilfreich wäre noch eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Lebensdaten und Veröffentlichungen Edith Steins gewesen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Brosseder, Hubert (Hg.): *Denker im Glauben. Theologische Wegbereiter für das 21. Jahrhundert.* (Topos plus Taschenbücher, Bd. 391). Don Bosco-Verlag, München 2001. (186) Kart.

Im vorliegenden Band werden neun Persönlichkeiten vorgestellt, die für Glauben und Theologie des 20. Jahrhunderts von exemplarischer Bedeutung sind und – direkt oder indirekt – mit der katholischen Erwachsenenbildung in München verbunden waren, welche der Herausgeber hauptverantwortlich leitet.

Ernst Feil hat den Beitrag über *Dietrich Bonhoeffer* (1906–1945) verfasst und dessen theologisch-spiritueller Profil verdeutlicht: „Gott also nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte zu suchen, meint, dass wir mündig unser Leben selbst gestalten sollen, können und müssen, dass Gott also nicht einfach unsere Schwächen ausgleicht, uns gegebenenfalls auch nicht vor dem Tod bewahrt und dennoch der Gott ist, der uns nahe ist“ (34f). Johannes Broseder arbeitet in seiner Darstellung von *Heinrich Fries* (1911–1998) heraus, wie dessen ökumenisches Engagement zur „Feststellung defizienter Katholizität der römisch-katholischen Kirche“ (51) führt. Die Lebens- und Glaubenserfahrungen von *Bernhard Häring* (1912–1998) münden, wie Anton Dimpflmaier aufzeigt, in den Entschluss, „Moraltheologie so zu lehren, dass ihr Kernbegriff nicht Gehorsam, sondern Verantwortungsbereitschaft, Mut zur Verantwortung heißt“ (64). Die theologischen Bemühungen von *Hans Küng* (geb. 1928) um ein Verständnis der Weltreligionen wollen – so Hermann Häring – das Potential der Religionen aufweisen, welches darin liegt „das Verhalten von Menschen wie selbstverständlich von tiefen menschlichen Werterfahrungen her zu bestimmen“ (82). Im Beitrag von Norbert Reck wird deutlich, worum es *Johann Baptist Metz* (geb. 1928) geht: die „Unfähigkeit zur *Compassion*“ (93) zu überwinden und das „Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung Christi“ (95) als Schlüssel theologischen Denkens zu begreifen. Albert Keller weist auf den Ansatz von *Karl Rahner* (1904–1984) hin, dessen transzendente Theologie die Verdinglichung des Denkens unterbindet: „Was der Mensch also erfahren kann, ist seine Verwiesenheit auf Gott, aber nie Gott selbst“ (102). *Oscar Arnulfo Romero* (1917–1980) erwies sich in seinen Vorträgen, Predigten und Stellungnahmen, wie Norbert Arntz hervorhebt, als „Stimme derer, die keine Stimme haben“ (120). Andreas Grünschloß macht auf den originellen religionstheologischen Beitrag von *Wilfred Cantwell Smith* (1916–2000) aufmerksam, der die „Theologie der Religionen“ als das „gemeinsame globale theologische Nachdenken aus verschiedenen Religionen heraus“ begreift, also als „eine gemeinsame Theologie der (daran beteiligten) Religionen (im Sinne eines *genetivus subiectivus*)“ (145). Und Elisabeth Bleske schließlich stellt *Dorothee Sölle* (geb. 1929) vor: „Theolo-

gie, Reden von Gott ist für sie überhaupt nur in Gegenseitigkeit und Beziehung möglich“ (175).

Dieses Taschenbuch erweist sich – bei aller Begrenzung – als hilfreicher Einblick in theologische Entwicklungen, deren Verständnis für das 21. Jahrhundert zweifellos wegbereitend waren. Einziger Schönheitsfehler: Das Foto von Karl Rahner (Seite 99) ist seitenverkehrt.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

FESTSCHRIFT

♦ Pittner, Bertram/Wollbold, Andreas: *Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag*. (Erfurter Theologische Studien, Band 80) Benno-Verlag, Leipzig 2000. (430) Euro 48,00 (D).

35 Autoren ehren den Pastoraltheologen der Theologischen Fakultät Erfurt durch Forschungsbeiträge, Erinnerungen und Erzähltes. „Schlesier von Geburt, Flüchtling infolge der dunklen Umstände unseres Jahrhunderts, Student in Königstein, Neuzeile, Münster und München, Priester aus Leidenschaft als Kaplan, Subregens, Diözesanjugendseelsorger, Pfarrer in Görlitz und Stotternheim und Professor aus Profession, ist er vor allem als Hochschullehrer für Pastoraltheologie und Religionspädagogik am ‚Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt‘ seit 1975 zu dem Vermittler zwischen Ost und West (nicht zuletzt auch Österreichs) geworden“ (9). Der Zeitzeuge Friemel hat mehr als einmal „Zeiten des Übergangs“ erlebt – daher die Gliederung der FS: maßgebende Zeiten (biblische und geschichtliche Erinnerungen), Zeitgeschehen (das Übergangsgeschehen in den Transformationsländern des Ostens), Zeitenfülle (systematisch-theologische Orientierungen), Reifungszeit (religionspädagogische Neubesinnungen), Zeitanlagen (Pastoraltheologie als Krisenwissenschaft), Durchgang der Zeiten (Lebenslauf, Auflistung der 266 Publikationen).

Diese Besprechung kann nur einer Spur nachgehen. Ihr Ausgangspunkt: In der DDR wurde und wird das politische System, die Wirtschaft und die Gesellschaft transformiert; entmündigte Untertanen werden zu aktiven Bürgern (M. Spieker, Osnabrück). Aus der konfessionellen Diaspora von früher (5 % der Ge-

samtbevölkerung Katholiken unter Protestanten, 408) ist eine ideologische geworden (25 % Christen unter Nichtgläubenden, 410f).

Der Humanismus, die Humanitas, in der jüngsten Vergangenheit zerstört, könnte im Rückblick auf die gemeinsame geistig-kulturelle Herkunft die Brücke zwischen Christen und Nichtchristen sein, die Grundlage für ein Zusammenleben in säkularer Gesellschaft (K. Feiereis, Erfurt). Wie Musikalität eine grundlegende, allen Menschen eigene, entwicklungsfähige und -bedürftige Fähigkeit ist, so auch die Religiosität: Religiosität ist ebenso wenig Privatsache wie Musik beziehungsweise Musikalität. Es besteht sogar eine Synergie: In der DDR waren überdurchschnittlich viele Musikschüler und Musikstudierende Christen (E. Tiefensee, Erfurt). Lange unvorstellbar, jetzt Wirklichkeit: Die Kirche kommt in die Schule (R. Schulz, Erfurt).

Es fällt auf, dass gleich mehrere Beiträge im nämlichen Akzent übereinstimmen: in der Profilierung des Katholischen inmitten von Liberalisierung, Individualisierung und Relativierung (Weihbischof G. Feige, Magdeburg) und erst recht des Christlichen: in der „Proexistenz“, in der Selbstverwirklichung durch Selbstaufgabe; es gehört zur (Ordens-)Berufung, dass sie anstößig sei, um zeichenhafte Gotteszeugnis zu sein (Sr. Philippa Rath OSB im Gespräch mit Heinz Schürmann, † 1999, Erfurt). Wirkliche Liebe ist der Schlüssel zum Gesamt unseres Glaubens; Emmanuel Levinas erkennt in der Verantwortung für den anderen die Wahrheit unseres Menschseins (S. Hübner, Erfurt). Da nach biblischem Maßstab niemand aus der Gesellschaft herausfallen soll, verlangt das Armutsproblem statt barmherziger Solidarität eine Beteiligungsgerechtigkeit (M. Schramm, Erfurt). Die Offenbarung des Johannes sei nicht ein Trösten verängstigter Christen in der Verfolgung unter Domitian, sondern ein Ruf zur Totalverweigerung gegenüber der hellenistischen Stadtgesellschaft, für uns ein kritisches Korrektiv zu einem verbürgerlichten Christentum (C.-P. März, Erfurt). Christentum und Kirche sind Garanten der Freiheit gegenüber Systemen, die den Menschen total vereinnahmen (P. Zulehner, Wien).

Speziell zur Gemeinschaft Kirche: In der eucharistischen Gemeinschaft vollzieht sich die kirchliche Gemeinschaft am dichtesten (L. Ullrich, Erfurt). Laientheologen sind prophetische

Impulsträger in einer Kirche, die pluralistisch in eine moderne Welt aufbricht (L. Karrer, Fribourg). Sie müsse und dürfe getrost und gelassen ihre Rolle als Minderheit einüben (W. Zauner, Linz). John Henry Newman kennt verschiedene Abstufungen in der Mitteilung des Ewigen; das Grundlegendste in einer Religion sei universal und die Bekehrung dorthin könne alle Weltreligionen zusammenschließen (J. Mann, Erfurt).

Informativ ist der Rückblick auf die Bildungsarbeit während der deutschen Teilung durch den Arbeitskreis „Wissenschaft und Gegenwart“ (A. und F. Busch, Osnabrück/Oldenburg) sowie der Beitrag über die neueren Entwicklungen in der Schwangerschaftsberatung mit den römischen Entscheidungen (W. Ernst, Erfurt). Für einen langjährigen Mitarbeiter der Wiener Theologischen Kurse ist es interessant, dass im jüngeren Würzburger Kurs der Studiengang „Pastorale Dienste“ durch einen neuen ersetzt wird: *Communio* soll deutlicher werden (W. Nastainczyk, Regensburg). Ökumenisch interessant ist Stotternheim, der Pfarrort des Jubilars, der Ort des Gelübdes Luthers im Gewitter 1505 (M. Seils, Jena; J. Pilvousek, Erfurt; M. Krüger, früher Stotternheim).

Die Festschrift ist des Jubilars und der Fakultät würdig.

Linz

Johannes Singer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Leimgruber, Stephan (Hg.): *Gottes Geist bei den Menschen. Grundfragen und spirituelle Anstöße*. Don Bosco, München 1999. (132) Kart. Euro 15,30.

Dieser Sammelband vereinigt eine Reihe von Aufsätzen recht unterschiedlicher Qualität, die das dringliche Ziel vor Augen haben, die Rede vom Heiligen Geist verständlich zu machen. P. Dschulnigg gibt in „Geist und Geisterfahrung in der Bibel“ einen komprimierten Überblick und kann hervorragend die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament aufzeigen. Ebenso klar strukturiert und hilfreich, um das Wirken des Geistes heute neu zu verstehen, ist J. Werbicks „Gottes guter Geist im kirchlichen Bekenntnis und im Leben der Kirche“. W. Pannenberg führt zwar gut nachvollziehbar die Geschichte und Bedeutung der

Ökumene aus und kommt kompakt und doch nicht ungebührlich vereinfachend auf gegenwärtige Entwicklungen zu sprechen; mit dem Thema ist dieser Beitrag aber nur lose verbunden, indem eingangs und am Schluss die ökumenischen Bemühungen als Frucht des Heiligen Geistes bezeichnet werden; der Titel „Die Ökumene als Wirken des Heiligen Geistes“ wird aber nicht wirklich in der versprochenen Weise herausgearbeitet, nämlich „inwiefern die Ökumene als geistgewirkt betrachtet werden kann“ (so der Herausgeber auf S 9). In S. Leimgrubers Abschnitt „Im Gespräch mit dem Islam über Gottes Geist“ stellt sich wiederum die Frage, ob auf nur neun Seiten die dogmatische Verständigung zwischen Christentum und Islam genügend entfaltet und ob ein „respektvolles und friedliches Zusammenleben der beiden Religionen“ (120) wirklich über solche theologischen Vergleiche stattfinden kann und soll. Wäre es nicht zielführender, die Differenz in der Christologie, der Trinitätslehre und Pneumatologie, die der Artikel durchaus nicht verschweigt, schlicht anzuerkennen, auf ein möglichst gutes Auskommen hinzuarbeiten und gerade hierin die versöhnende Kraft des Geistes Gottes zu erkennen?

Vielleicht hätte überhaupt in diesem Sammelband weniger an Umfang mehr an Qualität bedeutet. Dies gilt in besonderer Weise ausgerechnet für die ersten beiden Beiträge: A. Knapp beantwortet in „Kriterien der Geisterfahrung“ die selbstgestellte Frage, wo und wie der Geist Gottes heute in seiner Kirche wirkt, so allgemein-unverbindlich und bar einer nachvollziehbaren theologischen Hermeneutik, dass die anscheinend beliebig eingestreuten Bibelstellen auf nichtssagende Allerweltsprinzipien wie Flexibilität, Offenheit und Freimut reduziert werden. Eine ekklesiologisch verankerte Pneumatologie an dieser Stelle vorzubringen, wäre eine einmalige Chance gewesen und hätte für die nachfolgenden Artikel eine wichtige Grundlage legen können. (Der reformierte Theologe M. Zeindler hat dies zuletzt unübertroffen ausgeführt in *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde*. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Stuttgart 2001.) A. Wuckelt lässt mit dem gewagten Titel „Erfüllt und belastet vom Heiligen Geist – Biblische Aspekte und Perspektiven“ aufhorchen. Schon der erste Satz der Ausführungen, die im Grunde lediglich wenige Seiten eines einschlägigen Buches referieren,

mutet sonderbar an: „Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht nicht die Vorstellung vom ‚Heiligen Geist‘, wie sie innerhalb der christlichen Tradition bekannt ist“ (21). Nicht nur wird – natürlich – die alttestamentliche *ruach* dann doch als der Heilige Geist ausgegeben, sondern diese Aussage steht auch in direkter Spannung zum bereits erwähnten nachfolgenden Beitrag von P. Dschulnigg, der ohne großen Sensationsanspruch die *ruach* bereits als integralen Teil der jüdisch-christlichen Tradition wahrnimmt.

Das beste und wichtigste Kapitel ist wohl ohne Zweifel *Stephan Leimgrubers* „Katechetisches Sprechen vom Heiligen Geist“ (79–94). Methodisch fundiert führt der Münchner Religionspädagoge das aus, was er postuliert: Anhand von fünf farbig abgebildeten Kunstwerken stellt er kurze Betrachtungen über den Heiligen Geist an. So soll „ein neues Verstehen der traditionellen christlichen *Gebetssprache* geleistet werden“ (85). Wie Leimgruber im theoretischen Teil unter Aufnahme wichtiger Erkenntnisse der spät- beziehungsweise postanalytischen Philosophie ausführt, ist der theologische Begriff „Heiliger Geist“ mit alltäglichen Erfahrungen zu verbinden. Eine auf solche Weise „unmittelbare Eingängigkeit und Verständlichkeit mancher Symbole erleichtern den Zugang auch nicht kirchlich sozialisierter Schülerinnen und Schüler“ (81). Durch vertraute Symbole, aber auch durch Geschichten und anderes werden junge Menschen in eine Erschließungssituation (Ramsay) gebracht, „wo sie Sichtbares und Feststellbares transzendieren und dem Geist Gottes wie durch Ritzen im Alltag begegnen können“ (83). Auf gleicher Höhe an Reflexion und Praxisnähe bewegt sich der Artikel von *Irmis* und *Hans-Georg Spangenberg*, „Wo meine Sehnsucht ein Zuhause hat. Neue Wege in der Firmpastoral“ (95–112). Hier wird das Sakrament der Firmung theologisch exzellent aufbereitet und erkundet, wie den Jugendlichen durch die darin verwendeten Zeichen ein Zugang ermöglicht werden kann. Konkret werden verschiedene Modelle vorgestellt.

Das vorliegende Buch enthält also wertvolle Erkundungen und Anregungen. Vielleicht wäre es ratsam gewesen, nicht so viele verschiedene Themenbereiche abzudecken, sondern sich auf die Religionspädagogik zu beschränken. Ein Sammelband, der für diese Teildisziplin der Theologie das Sprechen vom Heiligen

Geist neu erschließt, hätte Leimgrubers katechetischen Beitrag zum programmatischen Artikel machen und weitere Aufsätze ähnlich wie der des Ehepaars Spangenberg folgen lassen können.

Kremsmünster/Rom B.A. Eckerstorfer OSB

♦ Benke, Christoph: Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte. (StSSTh 35) Echter, Würzburg 2002. (446) Euro 29,80 (D)/sFr 53,-.

Wer zum ersten Mal vom Thema „Die Gabe der Tränen“ hört, wird vielleicht denken: Kann man darüber eine wissenschaftliche, noch dazu eine systematisch-theologische Arbeit verfassen? Die Tränen gehören zu den marginalisierten Bereichen von Glaubensvollzug und Theologie. In der offiziellen Liturgie haben sie keinen Platz (mehr). Seit der Aufklärung ist die Thematik aus dem Bereich der Systematik, großteils aber auch aus der geistlichen Literatur verschwunden. Auch neuere Lexikonartikel (zum Beispiel im LThK, PLSp) kennen wohl spiritualitätsgeschichtliche und pastorale Hinweise, zeigen aber doch erhebliche historische und systematische Defizite.

Dabei liegt für dieses weithin vergessene Kapitel der Glaubensgeschichte eine reiche, bis jetzt kaum bearbeitete geistlich-theologische Tradition vor. Verf. bearbeitet in seiner Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät der Universität Wien entlegene Gebiete, die weder in der Spiritualitäts- noch in der Theologiegeschichte bisher näherhin untersucht wurden. Für die Auswahl der Autoren beziehungsweise Texte (Johannes Klimakos, Gregor d. Gr., Katharina von Siena, Maria von Oignies, Robert Bellarmin, Exkurse zu Johannes Cassian und Ignatius von Loyola) war entscheidend, dass für diese die Entfaltung des Tränenthemas grundlegend beziehungsweise einflussreich war und dass sie epochentypische Akzente setzten. Zudem wollte Benke den christlichen Osten wie den Westen sowie Männer und Frauen zur Sprache bringen. Die diachronische Anlage der Arbeit erforderte schließlich Autoren aus der Patristik, aus Mittelalter und Neuzeit. Dieser theologiegeschichtliche Durchblick wird in systematischen Topoi aufgegriffen und geortet. Benke situiert geistliche Tränen primär im Kontext von Soteriologie. Zentrale These der

systematischen Erwägungen zu einer Theologie der Tränen ist es, dass sie den Übergang (transitus) vom Tod zum Leben verleiblichen. Dieser Übergang rührt vom Pascha-transitus Jesu Christi her und ist als Aktualisierung der Taufgnade jedem Glaubenden geschenkt wie aufgegeben. So ist die Tränengabe Ausdruck der Erlösung, die bis in die Dimension der Leiblichkeit hinein reicht.

Das Geschehen, die Gabe beziehungsweise der Vollzug der Tränen umspannt alle drei Zeitmodi: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gerade darin zeigen sich starke Analogien zu sakramentalen und liturgischen Vollzügen. Sehr ausführlich und kompetent sind die Erwägungen zum Bußsakrament in Verbindung mit der Tränengabe (Tränentaufe, Buße als Prozess, Reue). Benke setzt die Gabe der Tränen aber auch in Beziehung zur Gottesfrage und Gotteskrise: Wie ist Gott mit allen Sinnen zu suchen? Wie kann ein nicht dualistischer Gott gesucht werden? Zeugnisse vom Weinen Gottes unterbrechen die Verflüchtigung der systematischen Rede von Gott zu einem Gott ohne Eigenschaften, zu einem abstrakten Ideal oder bloßen Postulat. Tränen gelten als herausragender Ort, an dem Größe und Verwundbarkeit des gottsuchenden Menschen „anschaulich“ erscheint.

Höchst anregend sind Hinweise zum Zusammenhang von Biographie und Theologie sowie Erwägungen zu sittlichen beziehungsweise spirituellen Voraussetzungen beziehungsweise Implikationen der Gotteserkenntnis (Stichworte: geistliche Abstumpfung, Gefühllosigkeit, Akedia, Hartherzigkeit, Verchristlichung der Emotionen, Erlösung der Sinne). Benke zieht Linien zur „Politischen Theologie“ (Gedächtnis des Leidens; Tränen wider das Vergessen) und Befreiungstheologie (Option für die Armen). Schließlich erweist sich die anthropologische Situierung des Weinens zu Beginn und zum Abschluss der Arbeit als hochaktuell.

Es ist Benke gelungen, ein kleines Thema, nach dem zunächst kein Hahn kräht, wirklich tiefgründig aufzuarbeiten und zu durchdringen. Er versteht es, genau an den Quellen zu arbeiten beziehungsweise die Texte entsprechend den literarischen Genera (monastische Paränese, Predigt, Hagiographie, Autobiographie, Gelegenheitsschrift) akribisch zu analysieren, rezipiert aber auch die umfangreiche, meist fremdsprachige Sekundärliteratur. Die theologische

Auswertung der Texte überfordert die Quellen nicht, das heißt Benke legt nicht seine systematischen Voraussetzungen beziehungsweise Vorurteile in die Autoren hinein. Ganz kompliziert und in der Interpretation umstritten ist die Frauenmystik. M.E. hat Benke Autorinnen wie Maria von Oignies oder Margery Kempe richtig gedeutet.

Die Monographie enthält neue wissenschaftliche Ergebnisse gerade in der Verknüpfung von Spiritualitätsgeschichte und Dogmatik. Die systematisch-theologische Einordnung und Bewertung des so vielschichtigen Phänomens stellt eine Grundlegung einer „Theologie der Tränen“ dar. Zu einer solchen liegt bis dato kein Entwurf vor. Zudem wird die Arbeit in der gegenwärtigen Diskussion zur Buße (Prozess, Reue) sowie zur Soteriologie (Stellvertretung, Erlösung der Sinne) Beachtung finden.

Innsbruck

Manfred Scheuer

GESCHICHTE

♦ Kannonier-Finster, Waltraud: Eine Hitler-Jugend. Mit einem Vorwort von Christian Fleck. (Tiroler Studien zu Geschichte und Politik; 5) Studienverlag, Innsbruck 2004. (191) Euro 19,00. ISBN3-7065-4048-7.

Das vorliegende Buch beschreibt und analysiert anhand der Lebensgeschichte von Alois Hauser, eines 1925 in einer österreichischen Landgemeinde geborenen Mannes, die Hitler-Jugend als umfassende Sozialisationsagentur. Diese soziologische Einzelfallstudie – für Historiker und Soziologen wie für interessierte SozialwissenschaftlerInnen aus anderen Disziplinen und besonders auch für an Nationalsozialismus-Forschung Interessierte geschrieben – kann auf mehreren Ebenen gelesen werden:

Zeitgeschichtlich Interessierte erfahren durch die Aufarbeitung von regionalgeschichtlichen Quellen zur 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts viel über die sozial-historische Lebenswelt der christlich-sozial geprägten ländlichen Arbeiterschaft in Österreich in den Jahren bis 1938.

Jugendsoziologisch Interessierte können bekannte Adoleszenzkonzepte nachlesen und deren Hauptthese prüfen, in sog. heißen Gesellschaften mit beschleunigtem Wandel sei besonders die Jugendzeit eine hochdramatische und innovative Veränderungsphase, die seit

1900 in Westeuropa epochenspezifische Lebens- und Ausdrucksformen gewinnt. Die Autorin führt diesen Befunden gegenüber auch anschaulich vor, wie die politischen Jugendbewegungen der Zwischenkriegszeit bereits jenen totalitären Zugriff auf die Jugend vorbereiten, der – im Sinne von Mario Erdheims „eingefrorener Adoleszenz“ – tatsächlich nicht die Loslösung von Familie und die kritische Reflexion eigener Sozialisation ermöglicht, sondern die Verlagerung der familiären Bindungen an die Gruppe. Im Falle Alois Hausers nicht ohne elterliche Konflikte, allerdings mit der zunächst eindeutigen Entscheidung, den Versprechungen der Hitler-Jugend zu folgen.

Methodologisch Interessierte können die Relevanz von explorativ-induktiv vorgehenden Einzelfallanalysen erkunden. Finster zeigt dabei, wie man die Auswertungen zu unterschiedlichstem Datenmaterial (biografische Interviews, lebensgeschichtliche persönliche Dokumente des Zeitzeugen, zeitgeschichtliche Forschungsergebnisse, theoretische Konzepte) in einem überzeugenden Argumentationsgang neu komponieren kann.

Nicht zuletzt können *religionssoziologisch Interessierte* die Ambivalenz der Bedeutsamkeit von Religion in einer konkreten Lebensgeschichte studieren: Für Alois Hauser, aus dem christlichsozialen Lager kommend und katholisch sozialisiert, erweist sich die Religion als einzig verlässliches Sinnprinzip nach der ideologischen Enttäuschung durch den Nationalsozialismus: Mit ihrer Hilfe kann er sowohl bruchlos an seine noch ungetrübte Kindheits- und Elternhausbindung wiederanknüpfen als auch sich über seine schmerzlichen Enttäuschungen hinweg in der Nachkriegszeit neu definieren: Eine Möglichkeit, sich mit seiner ideologischen Bindung an den Nationalsozialismus offen auseinanderzusetzen, seine Trauer und Wut, seine Beschämung und Empörung zu artikulieren, gibt sie ihm nicht beziehungsweise möchte er dies auch nicht.

Das – besonders für an soziologischen Methodenfragen Interessierte – hochinformativ Vorwort von Christian Fleck betont, dass der Aufbau des Buches unterschiedliche Wissens- und Verstehenszugänge erzeugt, besonders auch durch den Wechsel von Beobachterblick und Teilnehmerblick, von Kapiteln mit historischen Fakten, jugendsoziologischer Theorieentwicklung und andererseits Fallpräsentation.

Die Publikation koppelt damit – besonders durch die Darstellung langer Interviewpassagen – einen narrativ-subjektiven Zugang mit objektivierenden Formen. Dieser gelungene Versuch einer performativen Form der Darstellung von sozialwissenschaftlichen Forschungsergebnissen reiht sich ein in die Versuche der Wiederanknüpfung an die situativen Kontexte Betroffener seit der sogenannten qualitativen Wende der Sozialwissenschaften der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts. Gerade im Kontext dieser Thematik noch immer nicht genügend aufgearbeitet ist die Frage, wie die „brutale und schmerzliche zeitgeschichtliche Realität in der Erinnerung subjektiv bearbeitet wird“. (27) Dabei wird kein „Urteil“ gegen den Zeitzeugen gefällt: So vorsichtig in der Analyse mit dem teilweise von der befragten Person selbst zur Verfügung gestellten Material umgegangen wird, so skeptisch ist die Autorin auch gegenüber pauschalen Einschätzungen: Dennoch ist die Spannung zwischen der Position der Autorin, der es auch um die Wiederaufnahme eines (abgebrochenen oder verweigerten) Dialogs zwischen Generationen geht, und der (Selbst-)Einschätzung von Alois Hauser immer spür- und lesbar.

Dem Leser wird durch den polytexturalen Zugang die Lebendigkeit und Komplexität eines drei Jahre dauernden Forschungsprozesses deutlicher: Verschiedene, durchaus auch heterogene Textebenen, in argumentativen Schlüssen immer wieder zueinander geführt, eröffnen eine symphonische „Werkstatt“ für einen Forschungsbericht, von dem die Autorin treffend sagt, sie habe versucht, beide Ebenen des Verstehens wie in einer dramatischen Darbietung – als „Handlungsszenen und Bühne“ (28) – ineinander zu verflechten.

Einige Erkenntnisse aus diesem Forschungsprojekt mögen – mit Blick auf die österreichische und europäische Gegenwart – sehr nachdenklich stimmen:

Der Kampf der großen politischen Lager in Österreich (konservativ-christlichsozial, sozialistisch-kommunistisch, liberal-deutschnational), der auch Alois Hausers Kindheit untergründig bestimmte, band seit den 1920er Jahren so viele aggressive Kräfte, dass in der weiteren historischen Entwicklung die Zusammenhänge mit dem Verlust demokratischer Strukturen und dem fließenden Übergang zum deutschen Faschismus nicht wahrgenommen

wurden. Vieles, was sich diesen Lagerkämpfen nicht zuordnen ließ, blieb außerhalb des Gesichtsfeldes.

Die nationalsozialistische Instrumentalisierung der Jugendphase stoppte und fixierte den jugendlichen Innovations- und Reflexionsschub durch kollektive Initiationsrituale (Hitler-Jugend = Aktivismus des Dauer-Wettbewerbs, so die Autorin), indem sie regressive Macht- und Größenphantasien anbot und pseudofamiliäre Abhängigkeiten installierte. Diese Dialektik von Aktionsdrang und Disziplinierung, vornehmlich über Sport und die Herausbildung der Kriegsmaschine „Männlicher junger Körper“ realisiert, wird im Buch mit vielen Originalquellen genau beschrieben. Mit Erschrecken liest man, was unter ‚ganzheitlicher Erziehung‘ auch gemeint sein kann: Das ganze Lagerleben wird zur Bildungsveranstaltung; das implizite Wissen, das ‚im Körper‘ aufgebaut wird, haftet viel länger als das explizite Wissen durch Schulungen, die dementsprechend besonders in der Hitler-Jugend nicht im Vordergrund standen.

Erschütternd sind jene Passagen, die retrospektiv, besonders durch wörtlich wiedergegebene Interviewpassagen, den allmählichen Verlust der utopisch-regressiven Sehnsüchte Alois Hausers beschreiben: Seine Erfahrung des Partisanenkriegs, in dem er die in der Hitler-Jugend aufgebauten klaren Bilder vom Freund und Feind verliert; die drückende Sprachlosigkeit angesichts miterlebter Gewaltakte im Krieg; Erfahrungen mit sadomasochistischen Formen von Drill und Disziplinierung und das bleibende Gefühl der Entwürdigung.

Wie die Autorin dies mit der lakonischen Analyse von Alois Hausers weiterem Werdegang (in der Nachkriegszeit) kombiniert, mit der fraglosen Rückkehr in das frühere (utopie-lose) Leben, der erneuten bruchlosen Einfügung ins Elternhaus und Wiederaufnahme des geplanten Berufs bei der Eisenbahn, dies hinterlässt bei der Leserin Irritation und Befremden. Man möchte die Autorin zu Alois Hauser erneut befragen. – Ein gelungenes Buch.

Linz

Ulrike Greiner

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Gatz, Erwin (Hg.): Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biografisches Lexikon. Unter Mitwirkung von Franz Xaver Bischof, Clemens Brodtkorb, Anton Landersdorfer, Josef Pilvousek und Rudolf Zinnhobler. Duncker & Humblot, Berlin 2002. (592, 2 Übersichtskarten) Geb. ISBN 3-428-10684-9.

Der mittlerweile fünfte Band der gleichnamigen Reihe bietet die Lebensbilder beziehungsweise Biogramme aller zwischen 1945 und 2001 amtierenden Diözesanbischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare Deutschlands, Luxemburgs, Österreichs, der Schweiz und Südtirols. Hinzu kommen die Militärbischöfe und deren Generalvikare sowie die Sekretäre der Bischofskonferenzen. Hinter der trocken klingenden Aufzählung biografischer Daten stecken durchaus spannend zu lesende Lebensbeschreibungen von Bischöfen, die das Schicksal der europäischen Kirche des 20. Jahrhunderts maßgeblich mitbestimmt haben.

Die in diesem Band dargestellten Lebensbilder fallen, grob gesagt, in vier Epochen: Die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, die Ära des Nationalsozialismus, die Zeit vor/während des Zweiten Vatikanischen Konzils und die nachkonziliare Epoche. Dabei überraschen manche nationalen Unterschiede beziehungsweise die Eigenheiten zwischen den deutschsprachigen Bistümern. So besitzen die meisten deutschen Bistümer beziehungsweise deren Domkapitel auf Grund des preußischen (1929) bzw. badi-schen Konkordats (1932) das Bischofswahlrecht. Schweizer Bistümer haben – wie auch in Salzburg – dieses Recht auf Grund alter bestehender Diözesanrechte. Nur in Bayern und Österreich ernennt der Papst die Bischöfe frei.

Die Lebensbilder zeichnen zum Teil interessante Konturen der einzelnen Persönlichkeiten. Hineingestellt in die Wurzeln der persönlichen Herkunft und in die zeitgeschichtlichen Bezüge entfalteten sich viele imponierende wie berührende Lebensgeschichten. Dazu zählt der prominente Bischof Clemens August Graf von Galen (Münster) mit seiner adeligen Herkunft genauso wie der weniger bekannte Bischofskoadjutor Franz Jachym (Wien), der im Waisenhaus aufwuchs. Was die soziale Herkunft der Bischöfe im 20. Jahrhundert be-

Im Spagat zwischen personalem Gewissen und maximalem Gewinn



Uto Meier/Bernhard Sill (Hg.)
**Zwischen Gewissen
 und Gewinn**
**Werteorientierte
 Personalführung und
 Organisationsentwicklung**

512 Seiten, Hardcover
 € (D) 24,90/sFr 43,70
 ISBN 3-7917-1983-1

Wer heute davon spricht, Werte für die Gesellschaft zu erbringen, muss sich erklären. Die deutschen Führungskräfte – Wirtschaftsmanager und Regierungsmitglieder ebenso wie Leiter von Institutionen oder auch Schuldirektoren – werden an diesem vexierenden Begriff gemessen und schnell abgeurteilt. Ihnen werden alle Positionen zwischen den Polen „menschenverachtende Effizienzhörigkeit“ und „Kuschelführung“ zugetraut. Auch deshalb wird es im praktischen Führungsalltag immer wieder problematisch, den Spagat zu bewältigen: zwischen Gewissen und Gewinn, zwischen Mensch und Zahl, Humanität und Produktivität.

Die Herausgeber dieses Bandes haben Experten und Führungspersönlichkeiten der verschiedenen Bereiche mit eingebunden. Die Beiträge spannen den Bogen von empirisch erhärteten bis visionären Positionen zu einer werteorientierten Personalführung, die diesen Namen wirklich verdient.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

trifft, so deckt sie sich im Durchschnitt mit jenen Gesellschaftsschichten, aus denen auch die Priester kommen: bäuerliches Milieu, Kleingewerbe oder Beamte, selten Arbeitermilieu.

Bei der Lektüre der Lebensbilder fällt einige Male auch ein interessantes Licht auf die Vatikanpolitik. So wurde 1973 Bischof Wilhelm Kempf (Limburg) die in Aussicht stehende Kardinalswürde durch ein mehr als problematisches Agieren des deutschen Nuntius *de facto* verweigert. Wegen eines Berichtes zur Frage der „*viri probati*“ versuchte der Nuntius und spätere Kurienkardinal Corrado Bafale hinter dem Rücken des betroffenen Bischofs bei den römischen Stellen dessen Quasi-Amtsenthhebung zu erreichen.

Zieht man die Haltung der Bischöfe zum Nationalsozialismus in Betracht, so bestätigt sich, dass die Exzellenzen vor 1933 beziehungsweise 1938 vielfach positiv zum neuen System (gleich einem „noch unausgegorenen Wein“, Michael Buchberg, Regensburg) standen. Als die Verfolgung der Kirche mit voller Härte einsetzte, änderten sie ihre Haltung und traten mutig für die Kirche ein. Ausnahmen wie den Linzer Bischof Joh. M. Gföllner oder den Würzburger Bischof Mathias Ehrenfried, die von Anfang klar urteilten, gab es wenige. Die auf deutliche anfängliche Zustimmung ausgerichtete Haltung wichtiger Würdenträger wie der Erzbischöfe Innitzer (Wien), Gröber (Freiburg) u. a. sind ja bekannt. Weniger bekannt ist, dass der Widerstand des Bischofs Sproll (Rottenburg–Stuttgart) zur Vertreibung aus seiner Diözese führte. Sproll musste seinen Widerstand sogar gegen das eigene Domkapitel durchsetzen, ehe er 1945 in seine Bischofskirche zurückkehren konnte.

Die Haltung der Bischöfe zum Zweiten Vatikanischen Konzil begegnet dem Leser als überwiegend positiv, was einen breiten Grundkonsens zu den im deutschen Sprachraum längst anstehenden Reformen bestätigt. Viele Bischöfe haben sich in den Kommissionen aktiv zu verschiedenen Themen eingebracht. Es werden auch die Verdienste jener das Konzil prägenden Persönlichkeiten wie Kardinal Frings (Köln), die durch ihre Intervention erst die Mitbestimmung der Bischöfe erreichten, gebührend hervorgehoben. Auch die Kardinäle Höffner, Döpfner oder König, die den Reformansichten in den Formulierungen der Konzilsdokumente zum Durchbruch verhelfen, sind hervorzuhe-

ben. Nicht weniger interessant sind die Erfahrungen, welche die Bischöfe bei der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in den eigenen Bistümern machten. Große Reformen, aber auch erhebliche Spannungen waren die Folge. In Rottenburg „musste“ Bischof G. Moser auf die Entscheidung Roms hin dem Theologen Hans Küng die kirchliche Lehrerlaubnis entziehen. In Österreich sind manchen noch Bischof Ruschs Konflikte mit Sigmund Kripp u. a. in Erinnerung. In Graz führte die Entwicklung – auf dem Hintergrund nachkonziliarer Dynamik – gar zum Rücktritt von Bischof Schoiswohl. Die Priesterberufungen in den Bistümern sanken in den Folgejahren stark, die Zahl der laiierten Priester stieg sprunghaft an.

Ein eigenes Thema stellt das Schicksale der Bischöfe dar, die in jenen deutschen Bistümern beziehungsweise Bistumsteilen regierten, welche nach 1945 in der sowjetisch besetzten Zone beziehungsweise in der späteren DDR lagen. Die zunehmende Verselbständigung der im Osten gelegenen Bistumsteile war kirchenrechtlich ein oft nicht leicht zu lösendes Problem. Auch hier mengte sich die vatikanische Ostpolitik Papst Pauls VI. nicht immer konfliktfrei in die regionalen Prozesse ein. Innerhalb der Ost-Thematik ragen die Schicksale der Vertriebenen aus den Jurisdiktionsbezirken Branitz, Breslau, Danzig, Ermland, Glatz und Schneidemühl heraus.

Methodisch gesehen hält der Band die geplante standardisierte Darstellungsweise der Personen nicht ganz durch. Bei den lebenden österreichischen Altbischöfen schwankt der Umfang der Darstellung erheblich. Josef Gelmi äußert sich zu Altbischof Reinhold Stecher viel ausführlicher als Maximilian Liebmann zum (immerhin ehem. Vorsitzenden der österreichischen Bischofskonferenz) Altbischof Johann Weber. Auch bei den Biogrammen der regierenden Bischöfe wäre eine Darstellung, die über die karge Aufzählung von Fakten hinausgeht, interessanter gewesen. Ein positives Beispiel dafür ist der – wenn auch kurze – Hinweis auf die exponierte Rolle von Bischof Franz Kamphaus (Limburg) im Konflikt um die Schwangerschaftsberatung. Auch der wissenschaftliche Ansatz differiert unter den Autoren. Manche Lebensbilder sind eher der institutionengeschichtlichen Beschreibung verhaftet, andere bringen stärker die biografischen Besonderheiten der Amtsträger zum Klingen.

Vergleicht man die Reihen der jeweils aufeinander folgenden Bischöfe einzelner Bistümer, zeigt sich immer wieder das Phänomen eines längerfristigen Ausgleichs der Extreme. Auf „strenge“, eher distanziert agierende Bischöfe folgen oft volksnahe, offene Bischofspersönlichkeiten.

Interesse verdienen auch die Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare. Vor allem in der Zeit des Nationalsozialismus wurden sie oft in die politischen Auseinandersetzungen hineingezogen. Nicht selten erlitten sie oder andere Ordinariatsangestellte Verfolgung und Haft – stellvertretend für den Bischof, an den man sich nicht heranwagte.

Neben einem informativen Überblick über die deutschsprachigen Bistümer wird auch der/die österreichische Leser/in an einige „specials“ der österreichischen kirchlichen Zeitgeschichte beziehungsweise an kaum bewusste Gegebenheiten der österreichischen Kirche erinnert. Wer weiß, dass Bischof-Koadjutor Franz Jachym im Jahr 1950 während der Weiheliturgie den Stephansdom verlassen hat? Wer weiß eigentlich, dass drei von neun österreichischen Diözesen (Feldkirch, Innsbruck, Eisenstadt) sehr jung sind und erst in den 1960er Jahren gegründet wurden.

Aufs Ganze gesehen liest sich der Band, der zwar als Nachschlagwerk gedacht ist, für den kirchenhistorisch Interessierten auch als Gesamtwerk durchaus interessant. Der Herausgeber hat – neuerlich – ein verdienstvolles Werk für die Kirchenhistorie der deutschsprachigen Bistümer vorgelegt.

Linz

Helmut Wagner

♦ Gelmi, Josef: *Geschichte der Kirche in Tirol. Nord-, Ost- und Südtirol. Tyrolia, Innsbruck 2001. (640, 199 Farb- und 21 Schwarz-Weiß-Bilder, 19 Karten) Geb. Euro 49,90 (A)/sFr 87,-.*

Das vorliegende Werk stellt eine gründlich überarbeitete, stark erweiterte Fassung der 1986 erschienenen „Kirchengeschichte Tirols“ dar, welche ich seinerzeit ausführlich besprochen habe (ThPQ 136 [1988], 187). Die behandelte Materie ist sehr komplex, gehörten doch im Verlauf der Geschichte die Gebiete Tirols zu über einem Dutzend verschiedener Diözesen, von denen jede ihre eigenen Entwicklungen hatte. All dies zu berücksichtigen, stellte an den

Autor keine geringen Ansprüche. Professor Gelmi ist es auf Grund seines großen Wissens, seines didaktischen Geschickes und seines Sprachvermögens gelungen, die angedeuteten Schwierigkeiten souverän zu meistern. Es ging ihm vor allem darum, dem Leser das Werden und die Entwicklung der Kirche in Tirol zu erschließen und den Blick zu schärfen für Zusammenhänge und Gemeinsamkeiten, welche durch die „Ziehung der Brennergrenze“ in Gefahr geraten sind, heute übersehen zu werden. Das Buch stellt tatsächlich einen wichtigen Beitrag zum Verstehen der Gegenwart im Raum von Tirol dar.

Der reiche Inhalt der elf großen Kapitel kann hier nur stichwortartig angegeben werden.

Die Anfänge der Kirche in Tirol reichen in die Römerzeit zurück. Die Identifikation des in Mais verehrten hl. Valentin, des späteren Passauer Diözesanpatrons, mit dem in der Vita S. Severini erwähnten „Valentinus Raetiarum episcopus“ scheint mir allerdings fraglich zu sein. Ein ganz einschneidendes Ereignis war die Verlegung des Bischofssitzes von Säben nach Brixen im ausgehenden 10. Jahrhundert. Für die Gesamtkirche bedeutsam waren die Designation des Brixener Bischofs Poppo zum Papst (1047), der den Namen Damasus II. annahm, und die bekannte Synode von Brixen 1080, bei der Papst Gregor VII. abgesetzt wurde, was dem Ansehen der Bischofsstadt freilich schadete. Die Entstehung der Pfarrorganisation vom 11.–13. Jh. wurde vom Autor mit sicheren Strichen nachgezeichnet. Hervorgehoben seien auch die lebendig geschriebenen Abschnitte über den berühmtesten Brixener Bischof, Kardinal Nikolaus von Kues († 1464), sowie über dessen Nachfolger Georg II. Golser († 1488), der zum „Hexenunwesen“ seiner Zeit deutlich auf Distanz ging.

Reformation, Gegenreformation und Konfessionalisierung nahmen auch in Tirol den üblichen Entwicklungsgang. Die Täuferbewegung wurde durch Jakob Huter aus St. Lorenzen im Pustertal eindrucksvoll repräsentiert. Nachkommen seiner Anhänger kamen über Mähren, Siebenbürgen und Rußland Ende des 19. Jh. schließlich nach Nordamerika, wo es heute noch an die 30.000 „Tiroler Täufer“ gibt.

Das lebendige Frömmigkeitswesen der Barockzeit, das den Orden starke Impulse verdankt, konnte von der Aufklärung und Säku-

larisation keineswegs beseitigt werden. Die Restauration führte gerade in Tirol zur Ausbildung einer blühenden Volkskirche. Die Erschütterungen durch die Revolution von 1848 und die Auseinandersetzungen mit dem politischen Liberalismus blieben auch Tirol nicht erspart, ja es kam hier zu einem regelrechten „Kulturkampf“ (308), der schärfere Formen annahm als im übrigen Österreich. Nicht unerwähnt darf das Erste Vatikanische Konzil bleiben, da auf ihm der Brixener Bischof Vinzenz Gasser, „obwohl als Theologe nicht literarisch ausgewiesen“, eine wichtige Rolle spielte. Er war Mitglied der Glaubenskongregation und wirkte letztlich mäßigend auf die „Unfehlbarkeitslehre“ beziehungsweise deren Formulierung ein, was m. E. den Linzer Bischof Franz Joseph Rudigier, der das Unfehlbarkeitsdogma ursprünglich nicht für opportun hielt, veranlasst haben dürfte, für die Definition zu stimmen.

Die Ereignisse des 19. Jh. mündeten ein in den Untergang der Monarchie und damit auch in die Aufteilung Tirols. Die tiefen Spuren, welche diese Vorgänge in der Kirche hinterließen, seien durch die Schlagworte Faschismus, Option und Nationalsozialismus angedeutet. Mit kraftvollen Strichen hat der Verfasser auch die Nachkriegsgeschichte gezeichnet. Erwähnt sei hier nur die neue Diözesanregulierung (Diözesanerhebungen Bozen-Brixen 1964, Innsbruck-Feldkirch 1964, Feldkirch 1968).

Die Benützung des stattlichen Bandes wird dem Leser wesentlich erleichtert durch die reiche Ausstattung mit Karten und Bildern, die aufgenommenen Listen und Statistiken, die umfangreichen Verzeichnisse der Quellen und der Literatur sowie das sorgfältige Register.

Linz

Rudolf Zinnhobler

♦ Alexander Helmut/Kriegbaum Bernhard (Hg.), Bischof Paulus Rusch. Wächter und Lotse in stürmischer Zeit. Verlag Kirche, Innsbruck 2004. (152, zahlr. Abb.) Euro 17,90 (A).

Das Buch präsentiert sich als Gedenkschrift und als das Ergebnis eines Symposiums, das im Jahre 2003 anlässlich des 100. Geburtstages des Innsbrucker Bischofs Paulus Rusch (1903–1986) abgehalten wurde.

H. Alexander bietet eine nüchterne Bilanz des Lebens und Wirkens des Bischofs und ver-

schweigt auch die problematischen Aspekte nicht, so die nicht immer konsequente Verhaltensweise gegenüber dem NS-Regime. Er war offenbar nicht jener „Fels in der Brandung“, als der er öfter bezeichnet worden ist. Das soziale Engagement, durch das sich Rusch ausgezeichnet hat, wird von A. Fenzl geschildert; M. Kronthaler bietet die Daten über Paulus Rusch, welche eine Sichtung der Akten der Österreichischen Bischofskonferenz ergeben hat, und resümiert die nicht unmaßgebliche Rolle des Bischofs in der Konferenz. Den Bischof, Theologen und Prediger Rusch würdigt K. H. Neufeld, wobei nicht nur seine beachtlichen Qualitäten, sondern auch seine Grenzen sichtbar werden. Obwohl Rusch vor seinem Tod die privaten Aufzeichnungen über das 2. Vatikanische Konzil vernichtet hat, gelingt es L. Lies, hauptsächlich auf Grund der gedruckten Konzilsakten, den nicht unbeachtlichen Anteil des Bischofs am Konzilsgeschehen (zum Beispiel in der Frage der Kollegialität der Bischöfe) aufzuzeigen. Die komplizierte Vorgeschichte und Geschichte der Errichtung der Diözese Innsbruck, deren erster Bischof Rusch war, behandelt J. Gelmi in einem präzisen Überblick. Eigens hingewiesen sei auch auf die aussagekräftigen Kartenbeilagen. W. Kunzemann referiert über die Innsbrucker Diözesansynode 1971/72; zusammenfassend stellt er fest: „Bischof Paulus Rusch hat mit dem Ansatz und der Durchführung einer Diözesansynode ... die Tür zur Entfaltung der Kirche in unserem Land aufgestoßen“ (129). K. Egger schildert den Menschen und Seelsorger Paulus Rusch in einem sehr lebendigen Überblick, den er wie folgt einleitet: „Mehr als vierzig Jahre war Paulus Rusch Bischof. Dieses Amt hat er – gelegen oder ungelegen – mit erstaunlicher Konsequenz wahrgenommen und ausgeübt.“ Bei seiner Ernennung 1938 war Rusch mit 35 Jahren der jüngste Bischof der katholischen Kirche. In der NS-Zeit bewährte er sich vor allem als Seelsorger der Jugend, für die er auch im Untergrund wirkte, während er, wie wir schon gesehen haben, den Machthabern gegenüber auch nachgiebig war. Nach dem Krieg stieß Rusch mit autoritären Maßnahmen mitunter auf Widerstand. Vorhaltungen quittierte er mit dem Satz: „Ich bin nicht dazu da, beliebt zu sein, sondern das Rechte zu tun“. Ob das „Rechte“ auch immer das „Richtige“ war, ist eine andere Frage.

Der Band wird abgeschlossen mit der Predigt, die Bischof Maximilian Aichern anlässlich des Symposions gehalten hat. Auch er hält fest: Bischof Paulus war „auch ein unbequemer Bischof, stets bemüht, die Vorgänge der Zeit abzuwägen und rechtzeitig Stellung zu nehmen. Das führte ihn auch zu mancher provozierenden Äußerung oder harten Entscheidung, die heute als zeitbedingt“ erscheint.

Bedauerlich ist es, dass das Buch leider kein Register und auch keine Nachweise der Autoren enthält.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KUNST

♦ Dinkelbacher, Peter: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Visionen und Kunst im Mittelalter*. Primus Verlag – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002. (175, zahlreiche Farbbabb.) Euro 29,90 (D)/sFr 53,-. ISBN 3-89678-421-8.

Welche Beziehungen lassen sich zwischen Visionen und Erscheinungen einerseits und Zeugnissen der bildenden Kunst andererseits erkennen? Beide haben sie es mit dem ‚Bild‘ zu tun. Doch beruhen die einen auf einer subjektiven, meist individuellen Erfahrung und werden die anderen von einer breiten, mitunter heterogenen Öffentlichkeit betrachtet.

Der renommierte Mediävist Peter Dinkelbacher geht diesen Fragen anhand exemplarischer Zeugnisse schwerpunktmäßig im „katholischen Mittelalter“ nach und schreibt damit ein weiteres Kapitel innerhalb der immer noch lückenhaften, da letztlich nur interdisziplinär leistbaren, Text-Bild-Forschung. Eine umfangreiche (rund 30 Seiten umfassende) Einleitung benennt die Problemstellungen und verweist auf die Forschungsdiskussion, differenziert „Vision“ und „Erscheinung“ und fragt nach den wechselseitigen Abhängigkeiten und Anregungen von ‚Kunst‘ und ‚Schau‘. Dabei wird deutlich, dass auch das Ungewöhnliche nur in einem zeittypischen Zeichenvokabular erfahren und im jeweiligen Zeitstil kommuniziert werden kann – was nicht bedeutet, dass das historisch Einmalige nicht über Jahrhunderte hinweg mit je wieder neuer Faszination rezipiert wird.

54 Beispiele, wobei sich der zeitliche Bogen von der karolingischen Kunst bis in das Barock spannt und neben der Buchmalerei (der das Hauptaugenmerk gilt) auch Werke der Tafel- und Wandmalerei sowie der Plastik ausgewählt wurden, zeigen die Vielfalt künstlerischer Möglichkeiten ungewöhnliche und schwer fassbare Phänomene vor Augen zu stellen, die Grenzen zwischen „Himmel“ und „Erde“ durchlässig erscheinen zu lassen. Jeweils auf einer Doppelseite werden ein einführender Text, die visionäre Quelle, das Kunstwerk (durchgehend in farblicher Reproduktion) sowie eine Bildbeschreibung auf klare und ansprechende Weise präsentiert. Dabei ist lediglich zu bedauern, dass bei den Beispielen der Buchmalerei nur die Darstellung, nicht aber die ganze Manuskriptseite abgebildet wird – was bei der die Studie leitenden Frage des Text-Bild-Bezuges umso mehr überrascht.

Als positiv sei die sachlich klare und in der Interpretation zurückhaltende Darstellung hervorgehoben, die dem Leser und der Leserin vielfältige Zugangsweisen erlaubt. Das Buch eignet sich für die persönliche Lektüre ebenso wie für die Arbeit in Pastoral, Schule und Erwachsenenbildung und bietet darüber hinaus eine anregende und hilfreiche Ausgangsbasis für weitere wissenschaftliche Studien (letzteres nicht zuletzt durch den weiterführenden Anhang, der eine thematisch gegliederte Bibliographie, ein Glossar, den Abbildungsnachweis sowie ein Register umfasst).

Linz

Monika Leisch-Kiesel

♦ Durst, Michael/Münk, Hans J. (Hg.): *Christentum–Kirche–Kunst. Beiträge zur Reflexion und zum Dialog*. (Theologische Berichte XXVII) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2004. (230, farb. Bildtafeln).

Die jährlich erscheinenden „Theologischen Berichte“ stellen das gegenwärtig „hochaktuelle Problemfeld“ von „Christentum–Kirche–Kunst“ in das Zentrum des aktuellen Bandes.

Die Reihe der insgesamt sechs Aufsätze eröffnet Günter Rombold, Gründer des Instituts für Kunstwissenschaft und Ästhetik an der Theologischen Privatuniversität Linz. Er legt darin in einem „Galopp“ einige seiner wesentlichen, in Jahrzehnten des Forschens und des Engagements für diesen Dialog entwickelten

Thesen zu „Christentum–Kunst–Kirche“ dar. Rombold gliedert seinen Beitrag zur „theologischen Relevanz der Bild-Kunst“ chronologisch nach Kunstepochen. Diese veranschaulicht er – ausgehend vom Bilderverbot und Bilderstreit bis zum 20. Jahrhundert – mit zahlreichen Beispielen. Sein unmittelbares Ziel ist es dabei aufzuzeigen, „wie fruchtbar die Auseinandersetzung mit den Bildern alter und neuer Zeit für die Theologie sein kann“. (62) Rombold fordert das Einlassen „der Theologie“ auf die ganze Bandbreite der Kunst, vor allem auf jene Werke, die existenziellen Charakter haben. „Es wäre völlig falsch“, so Rombold in seinem Appell an die TheologInnen, „wenn sich die Theologie nur immer fragen würde, welche Werke unserer Gegenwart sich auf eine biblische Bildlichkeit zurückführen lassen oder einen Bezug zum christlichen Glauben aufweisen“.

Besonders erwähnenswert im Rahmen des vorliegenden Bandes ist der Beitrag des Schweizer Theologen, Germanisten und Kunsthistorikers Daniel Schönbachler, Abt des Benediktinerklosters Disentis. Seine „Pragmatischen Gedanken zum aktuellen Umgang der Kirche mit der Kunst“ entsprechen nur allzu sehr der Praxis. Auf die bezeichnende Überschrift „Alle möchten etwas Schönes“ folgt die logische Antwort „Doch was ist schön?“ Dabei werden Kernfragen, die im Rahmen von Gestaltungsprozessen in Pfarren immer wieder gestellt werden, thematisiert. Schönbachler beleuchtet insbesondere die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und geht dabei vor allem auch auf Fragen der Ästhetik, des „Gefühlswertes von Kunst“ und auf den „Zeichencharakter“ der Kunst ein.

„Kirche bauen“ nennt Heinz Tesar seinen kurzen Beitrag für den Band. „Kirchen“, so Tesar, sind „die Container der Seele“ (102) und „Anker der Transzendenz und Barmherzigkeit im Chaos der globalen Märkte“ (98). Er fasst dabei in Worte, was er ansonsten räumlich und gestalterisch ausdrückt. Als Beispiel stellt er den von ihm geplanten Kirchenbau, die Kirche in der Donaucity in Wien „Christus, Hoffnung der Welt“ (1997–2000), vor.

Albert Gerhards, der Verfasser des vierten Aufsatzes, zählt in den letzten Jahren sicherlich zu den Liturgiewissenschaftlern, die am meisten über dieses „hochaktuelle Problemfeld“ publizieren. Sein Beitrag unter dem Titel „Liturgie und Kunst-Zwischenbilanz einer schwierigen

Beziehung“ ist durch zahlreiche Erfahrungen und Beispiele anschaulich zu lesen. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bilden die Aussagen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bezug auf „Kunst“. Gerhards benennt die Probleme in diesem Spannungsfeld deutlich und ohne lange Umschweife. „Die räumliche Umsetzung der Liturgiereform ist zwar nahezu flächendeckend durchgeführt, oft aber mit geringer Sensibilität für den Raum und die in ihm stattfindende Vollzüge.“ (111)

Nach einem kurzen Blick auf den „Umgang mit alter Kunst“, bei dem er mehr Sensibilität für den Raum und interdisziplinäre Zusammenarbeit fordert, kommt der Autor zur zeitgenössischen Kunst im Kirchenraum. Dem Ist-Stand attestiert Gerhards wenig Mut für ein Vorwärtsgen: Derzeitig herrschende Tendenzen kirchlicher Ordnung gingen eher wieder in Richtung Orientierung am Alten. Innovatives sei weniger gefragt.

„Kirchbauprojekte“ bezeichnet der Autor zu Recht auch in vielen Fällen als „Katalysator latenter bestehender Probleme“ (125). Die Konflikte böten die Gelegenheit, offen damit umzugehen. Kirchlichen Entscheidungsträgern wirft er einen Rückzug auf formale Argumente vor. (125) Als wohl bekanntestes Beispiel hierfür nennt er den „Kreuzaltar“ von Eduardo Chillida in St. Peter/Köln, der auf kirchliche Anordnung im Frühjahr 2004 entfernt werden musste. Eine „Beziehungskrise“ zwischen Liturgie und Kunst, die leider wie oft zu Ungunsten der künstlerischen Qualität ausgegangen ist.

Nach der bildenden Kunst und der Architektur steht im fünften Beitrag die Musik im Zentrum. Alois Koch, Kirchenmusiker und Rektor der Musikhochschule Luzern, erörtert das Spannungsverhältnis der Kirchenmusik. In „Zwischen Tradition und Säkularisierung“ spannt er einen Bogen vom *Motu proprio* über die Erneuerung der Kirchenmusik im Jahr 1903 zum Zweiten Vatikanum und bis hin zu aktuellen Positionen. Der Sakralitätsbegriff in der Musik wird dabei ebenso thematisiert wie der im 19. Jh. einsetzende künstlerische Anspruch auf Spiritualität bis zur „latenten Tendenz zum Trivialen“ (147), die der überlieferten Kirchenmusik seit ihrem Bestehen – seit der Gregorianik – attestiert wird.

Josef Franz Thiel, Ethnologe und ehemaliger Direktor des Museums für Völkerkunde in

Frankfurt am Main, wirft einen Blick auf die Missionsgeschichte und den Umgang mit Kunst im Bereich der Verkündigung und Kirche. Thiel schreibt über die „Zentren christlichen Kunstschaffens“, die insbesondere in den 1960er und 1970er Jahren eine bedeutende Rolle innehatten; er wirft einen Blick in die Symbolik der Farben. Dabei bringt der Autor interessante Fakten zu Tage, wie beispielsweise, dass in der „neuen Missionsepoche“ – im 19./20. Jh. – zahlreiche Relikte von Kunstobjekten aus dem ausgehenden 15. Jh. – der so genannten „alten“ Missionsepoche – vorgefunden wurden. Auffallend war bei diesen Objekten, dass der Gekreuzigte wiederholt zweigeschlechtlich dargestellt wurde. Damit wird eine wichtige Idee der Weltanschauung Zentralafrikas künstlerisch verarbeitet: alles Große, Vollkommene und Heilige hat männlich und weiblich zu sein. (165) – Etwas irritierend erscheint bei den Ausführungen Thiels die Beschränkung auf die sogenannte „christliche Kunst“. Während dieser umstrittene „Terminus“ von ihm zunächst wenig differenziert verwendet wird, kristallisiert sich im Laufe seiner Ausführungen klar heraus, dass „durch jede Kunst christliche Wahrheiten darstellbar sein müssen“ (161).

Am Schluss des Bandes, im Anhang, finden sich u. a. Rückblicke zum 30jährigen Bestehen der Theologischen Berichte, ein Abdruck der Festansprachen aus dem Jahr 2002 sowie Perspektiven des Herausgebers Hans J. Münk.

Die „zerbrochene“ Beziehung zwischen Kirche beziehungsweise Theologie und Kunst – so der Umschlagtext – bedarf einer neuen fruchtbaren Begegnung in Form der Reflexion und des Dialogs. Beidem, so das hehre Ziel der Herausgeber, will der vorliegende Band den Weg ebnen. Die Frage, ob „eben“ mit glatt, widerstandslos gleichzusetzen ist, trifft einen Kernpunkt des besagten Spannungsfeldes. Die Lektüre dieser und vieler anderer ähnlich angelegter, durchaus begrüßenswerter Publikationen, die „etappenweise“ in stattlicher Anzahl erscheinen, scheint vor allem auch für den Kreis der lokalen Auftraggeber solcher Projekte von besonderer Aktualität zu sein. Neben der dadurch erlangten Weisheit sollten jene auf diesen Weg des Dialogs vor allem auch eine Prise Neugier und eine Portion Mut sowie die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mitnehmen. Die vorliegende Publikation bietet sich als

„Rüstzeug“ für diesen Weg der Begegnung von qualitativvoller Kunst und Kirchenraum an. Ein Weg, der nicht immer leicht zu gehen ist: Den Mutigen aber, der ihn beschreitet, sind lohnenswerte Aussichten versprochen.

Linz

Martina Gelsinger

LITURGIE

♦ Stuflesser, Martin/Winter, Stephan: Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? (Grundkurs Liturgie 1) Friedrich Pustet, Regensburg 2004. (116) Kart. Euro 13,90 (D)/14,30 (A)/sFr 25,10. ISBN 3-7917-1887-8.

♦ Stuflesser, Martin/Winter, Stephan: Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens. (GKL 2) Friedrich Pustet, Regensburg 2004. (115) Kart. Euro 13,90 (D)/14,30 (A)/sFr 25,10. ISBN 3-7917-1896-7.

„Liturgie ist die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen“ (SC 14). Damit sie diese Kraft entfalten kann, bedarf es einer breiten liturgischen Bildung, die zwar vom Konzil zur vornehmsten Aufgabe in der Seelsorge (vgl. SC 19) deklariert wurde, dennoch weithin ein Desiderat geblieben ist. Suchende können selten ausreichend auf ein entsprechendes (pfarrliches) Bildungsangebot zurückgreifen und scheitern im Selbststudium häufig an der schwierigen theologischen Fachsprache der angebotenen Spezialliteratur. Die zahlreichen Arbeitshilfen auf dem Buchmarkt hingegen erschließen kaum das gottesdienstliche Feiern und können so nicht der weit verbreiteten Unsicherheit im Verstehen von Liturgie begegnen, was des öfteren Grund für „liturgischen Wildwuchs“ ist.

Der insgesamt in sechs Teilbänden konzipierte Grundkurs Liturgie (GKL) will dem gegenüber theologisch fundiert und zugleich nicht nur für Insider gut verständlich und lesbar die existenzielle Bedeutung unseres gottesdienstlichen Feierns zugänglich machen. Voraussetzung und Ausgangspunkt ist die Erfahrung mit der gefeierten Liturgie (mystagogischer Ansatz). Zum Erläutern heutiger Feierformen und der Liturgie allgemein werfen die Autoren – didaktisch sehr hilfreich – jeweils

wesentliche Fragen auf; für deren Beantwortung werden die Leser/innen mit den biblischen Grundlagen sowie mit wichtigen Zeugnissen aus der Liturgiegeschichte vertraut gemacht, bevor daraus abgeleitete Erkenntnisse thesenartig gesichert werden. Die konkrete Gedankenführung mag Fachleute überraschen, wenn einzelne Inhalte nicht im herkömmlichen Zusammenhang dargestellt sind. Mitunter läuft man Gefahr, im zum Entwickeln der Antworten weit gespannten Bogen die Ausgangsfrage etwas aus dem Blick verlieren; die sammelnden Thesen führen zu diesen aber wieder gut zurück. Stets sind die Ausführungen mit (geistlichem) Gewinn zu lesen und geeignet, auch weniger Kundige mit auf den Weg zu nehmen.

Der erste Band widmet sich der grundlegenden Frage nach dem Wesen von Liturgie, das zentral als Begegnungsgeschehen zwischen „Himmel und Erde“ heraus gearbeitet wird; ausgehend von den anthropologischen Möglichkeitsbedingungen für den Dialog mit Gott, über die Begegnungsinitiativen Gottes in Jesus Christus anhand ausgewählter Stellen aus dem Mk-Evangelium und weiter geführt als Vergegenwärtigung im Heiligen Geist.

Der zweite Abschnitt erhebt wesentliche Kriterien für die Liturgie in einer biblisch-liturgiegeschichtlichen Annäherung (63–86), während das dritte Kapitel (87–107) zentrale Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgie bündelt, bevor abschließend die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Liturgiereform begründet ist (108–113).

Wünschen würde man sich in diesem Grundsatzband ergänzende Hinweise zu den unterschiedlichen Formen bzw. Charakteristika gottesdienstlicher Feiern (es findet sich lediglich ein knapper ausdrücklicher Hinweis, dass „natürlich nicht... Liturgie nur die Eucharistie umfasst“, 65), zumal dazu (vorerst?) nicht – wie etwa für die liturgischen Dienste – ein eigener Teilband geplant scheint.

Band 2 erörtert schwerpunktmäßig die Taufe, allerdings im konstitutiven Zusammenhang mit Firmung und Eucharistie. Taufe wird „als Hinnahme in die Gottessohnschaft Jesu Christi“ (9–47) erschlossen durch die Ausdeutung der Taufe Jesu und der wichtigsten Elemente der Tauffeier, bevor ein Blick auf die „Taufe in der frühen Kirche“ (48–74) v.a. den Katechumenat als Lebens- und Glaubensschule

vorstellt. Kapitel 3 (75–91) verdeutlicht exemplarisch an der Entwicklung hin zur Kindertaufe sehr anschaulich die grundlegende Verwobenheit liturgischen Feierns mit dem sozio-kulturellen Kontext (vgl. 77–82), um dann den geltenden Ordo der Kindertaufe zu besprechen, wobei zentral die „Anrufung Gottes über dem Wasser“ als anamnetisch-epikletisches Hochgebet des Taufsakraments erschlossen wird. Etwas missverständlich ist in diesem Zusammenhang festgehalten, dass in der Osterzeit „keine eigenständige Taufwasserweihe vorgesehen ist“ (87; vgl. auch 83).

Der vierte Abschnitt (92–106) diskutiert die aktuellen Probleme des Firmaments (richtiges Firmalter?) auf dem Hintergrund der engen Verbundenheit von Firmung und Taufe und plädiert als Lösungsansatz für die Wiederherstellung der ursprünglichen Reihenfolge der Initiationssakramente. Dass der Grundkurs außer grundlegenden Fragen auch aktuelle Problemstellungen pastoral weiterführend thematisiert, zeigen darüber hinaus etwa das Vorstellen unterschiedlicher verantwortbarer Zugangswege zur Kirche in nachchristlicher Gesellschaft (vgl. 90f) oder die Hinweise zur Stärkung des Taufbewusstseins (107–112), das für die Zukunft der Kirche von entscheidender Bedeutung ist.

Wie den ersten Band beschließt eine sparsame Auswahl an vertiefender Literatur die Ausführungen.

Trotz der kleineren Kritikpunkte empfiehlt sich der Grundkurs Liturgie bestens nicht nur für allgemein Interessierte, sondern auch als Zusammenfassung für Studierende und für Praktiker/innen in der Seelsorge – nicht nur als „Auffrischung“ zur persönlichen Lektüre, sondern auch als ausgezeichnete Grundlage für dringend notwendige Bildungsangebote, die ihnen das Konzil als zentrale Aufgabe überantwortet hat.

Weitere Bände des GKL (z. T. bereits erschienen): *Geladen zum Tisch des Herrn. Die Feier der Eucharistie* (Bd. 3); *Erneuere uns nach dem Bild deines Sohnes. Die Feiern des Taufgedächtnisses, der Umkehr und der Versöhnung* (Bd. 4); *Gefährten und Helfer. Liturgische Dienste zwischen Ordination und Beauftragung* (Bd. 5); *Gieße deine Gnade aus. Der Segen – die Feier des bleibenden Zuspruchs Gottes* (Bd. 6).

Linz

Christoph Freilinger

MORALTHEOLOGIE

♦ Arntz, Klaus: Sind Christen die besseren Menschen? Moral anders verkünden. Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (136).

Die Frage, die Klaus Arntz, Professor für Moraltheologie an der Universität Augsburg, im Titel stellt, beantwortet er bereits im Vorwort durch eine entschiedene Verneinung. Das Anliegen von Arntz ist die Aktualisierung einer menschlichen Moral aus dem Geist des Evangeliums. Sein Thema ist die kirchliche Moralverkündigung beziehungsweise ein Plädoyer für die Begründung von Moral entgegen der herkömmlichen „Bevormundung“. So hat die vorliegende Sammlung von Predigttexten selbst den Charakter einer kirchlichen Moralverkündigung, keiner wissenschaftlichen Argumentation.

Den Ansatzpunkt bilden die modernen Wertekonflikte, die ihren Ausdruck in divergierenden Ethiken, in einer tiefen Skepsis Autoritäten gegenüber und in der verbreiteten, modernen Ablehnung der kirchlichen Normen findet. Dieses Aufgreifen der ethischen Grundbefindlichkeit vieler Menschen – und damit auch der Zielgruppe: ZuhörerInnen der Predigten – spiegelt sich beispielsweise in einem populären Sündenbegriff oder der Kritik der kirchlichen Institution wider.

Die einzelnen Ansprachen sind grob thematisch geordnet: „Moral in einer pluralistischen Gesellschaft und Kirche“, „Gott und Moral“, „Geld und Moral“, „Nächstenliebe: Ernstfall der Moral“, „Die moralische Entscheidung des Christen“, „Markt und Moral“, „Moral an den Grenzen des Lebens“. Hilfreicher für die Praxis ist wohl das angefügte Verzeichnis von Bibelstellen.

Diese durchwegs originellen Predigten sind geeignet, die Vorbereitung zeitgemäßer, theologisch fundierter Ansprachen zu inspirieren.

Linz

Edeltraud Koller

PASTORALTHEOLOGIE

♦ Höfer, Albert: Von der Hoffnung der Liebenden. Beziehungskrisen und biblische Therapie. (Topos plus 387) Don Bosco, München 2001. (144) TB Euro 9,20 (A).

♦ Höfer, Albert: Erlösung will erfahrbar sein. Erlösungsvorstellungen und ihre heilende Wirkung. (Topos plus 417) Don Bosco, München 2002. (128) TB. Euro 9,20 (A).

Albert Höfer ist Priester und Psychotherapeut und war lange Zeit an der theologischen Fakultät der Universität Graz als Religionspädagoge und Pastoraltheologe tätig. Er entwickelte mit einer Reihe von MitarbeiterInnen „Gestaltkurse“, die ein Modell von Weiterbildung für Erwachsene darstellen, in dem Psychotherapie – vor allem Gestalttherapie nach Perls – Religion und Pädagogik verbunden werden. Im Folgenden werden zwei seiner in neuerer Zeit veröffentlichten Bücher vorgestellt, deren unverkennbares Stilmerkmal die oben erwähnten Gestaltkurse sind.

In dem Büchlein *Von der Hoffnung der Liebenden* geht Höfer davon aus, dass Beziehungen gelingen können, oft aber auch misslingen. Er stellt im ersten Teil (11–90) den Beziehungskrisen und dem möglichen Scheitern von Beziehungen biblische Bilder und Erzählungen entgegen. Die biblischen Beziehungsformen sind vielfältig, oft auch problematisch, drücken aber in den meisten Fällen Versöhnung, Heilung und Fülle aus. Im zweiten Teil (91–121) versucht Höfer, den reichhaltigen Schatz der Heilkraft der Psalmen und anderer Klagegebete zu heben. Er sieht sowohl strukturelle als auch inhaltliche Ähnlichkeiten zwischen den Heilungsschritten der Psalmen und der Psychotherapie: „Wenn die Kirche das Heil... auch erwirkt, dann haben alle ihre heilsamen und heilbringenden Begegnungen diesen therapeutischen Charakter, der sich gleicherweise im Verlauf der Klagepsalmen wie des Therapieprozesses ausdrückt.“ (112) Nach einigen Anleitungen zu Übungen im Umgang mit den Psalmen präsentiert Höfer im 3. Teil (122–143) Methoden und Inhalte seiner Kurse, in denen er darstellt, „wie schon seit Jahren die Kraft religiösen Helfens und Heilens“ (10) im Zusammenspiel von Psychotherapie, Religion und Pädagogik nutzbar gemacht werden können.

Im zweiten Büchlein *Erlösung will erfahrbar sein* versucht Höfer, „selbst erlösend über die Erlösung zu denken und zu sprechen“ (7). Er begibt sich auf die Spurensuche, wo in anderen Religionen oder Kulturkreisen Erlösungsmotive zu finden sind. Bei „Odysseus und der lange Weg vom Krieg zum Frieden“ (9) und beim altchinesischen Gleichnis „Der Ochse und

sein Hirte“ (35) findet Höfer zwei außerchristliche Erlösungsgleichnisse. Die biblisch-christliche Erlösungsgeschichte ist die des „ägyptischen Josef“ (47). Für die Arbeit mit Schulen oder Gruppen stellt der Autor Arbeitsunterlagen mit diesen drei Erlösungsgleichnissen zur Verfügung (116–126). Des weiteren zeigt Höfer kurz und prägnant die Entwicklung von der „patriarchalen zur mütterlichen Erlösungsvorstellung“ (64) auf und geht dabei auch auf die frühe Jesusbewegung ein. Die biblischen Zeugnisse geben seiner Ansicht nach beredtes Zeugnis über die verschiedenen Arten und Zeichen von Gottes erlösendem Wirken. Damit es aber nicht bei Erlösungsvorstellungen bleibt, muss laut Höfer Erlösung – wie es im Titel schon anklingt – „erfahrbar sein“ (86).

Wer Anregungen für die seelsorgliche Praxis oder für erfahrungsorientierte Beratung sucht, der findet bei Höfer eine brauchbare und über viele Jahre erprobte Hinführung. Wer aber eine wissenschaftliche und differenzierte Auseinandersetzung wünscht, der greife zu anderen und einschlägigeren Werken!

Linz

Helmut Eder

PHILOSOPHIE

♦ Löffler, Winfried (Hg.): Bernard Bolzanos Religionsphilosophie und Theologie. Beiträge zum Bolzano-Symposium der Österreichischen Forschungsgemeinschaft im Dezember 2000 in Wien. (Beiträge zur Bolzano-Forschung; Bd. 12) Academia Verlag, Sankt Augustin 2002. (392) Brosch. Euro 34,50 (A). ISBN 3-89665-232-X.

Der aus Böhmen stammende Bernard Bolzano (1781–1848) ist in den akademischen Kreisen als Wissenschaftstheoretiker und Mathematiker bekannt, weniger als Religionsphilosoph und Theologe. Um diese Einseitigkeit in der Wahrnehmung zu korrigieren, hat die Österreichische Forschungsgemeinschaft im Dezember 2000 in Wien die erste große Veranstaltung über Bolzano (B.) als Theologe und Religionsphilosoph organisiert. Der vorliegende Sammelband publiziert die zwölf Referate, die hier vorgetragen worden sind.

Eberhard Herrmann untersucht die Erkenntnisfähigkeit von B.s Glaubensbegriff aus der Perspektive der neueren analytischen Reli-

gionsphilosophie. Er zeigt, warum für B. religiöse Aussagen nur einen utilitaristischen Wert haben. Nicht aus der Moral, sondern aus der Frage nach dem guten Leben wird über die religiöse Wahrheit gesprochen. Auf Grund von „observationalen“ und „existenzialen“ Erfahrungen lassen sich an B.s Konzept die materialen Wahrheitsdefinitionen der analytischen Philosophie anschließen. Dem metaphysischen Realismus wird dabei ein Seitenhieb versetzt.

Edgar Morscher thematisiert B.s Logik der Religion. Es geht um die Frage, ob eine klare Position zur Bestätigung oder Leugnung des Wahrheitsanspruchs eines Glaubenssystems möglich ist. B. sieht hier weniger ein semantisches Problem, sondern betont mehr die Rolle der Sprachbenützer und die Pragmatik der Religion. Seinen Verzicht auf den Wahrheitsgehalt des Glaubens kompensiert er mit einem sittlichen Anspruch. Die Fragwürdigkeit dieses Kompromisses droht jedoch die Wahrheitssuche in eine Geschmacksfrage zu verwandeln.

Carsten Gieske beschäftigt sich mit der Hermeneutik B.s im 3. Band seiner „Wissenschaftslehre“. Das Ziel des Verstehens ist die Auslegung der „Zeichen Gottes“ und die Sinnfrage. B. macht eine klare Unterscheidung: Die Aussageabsicht des Autors einer Bibelstelle ist Sache der Gelehrsamkeit. Der Bibeltext gelesen als „Zeichen Gottes“ ist aber von Gott verursacht und hat den „höheren“ Sinn. Sorgfältig wird auf B.s Zeichentheorie und Sinnbegriff eingegangen.

Nach Peter Walter erfüllt B.s „Religionswissenschaft“ apologetische Aufgaben und bemüht sich, den Katholizismus von seiner inneren Glaubwürdigkeit her zu rechtfertigen. Zum Vergleich wird ein detailliertes Panorama zeitgenössischer theologischer Werke angeboten. Was die Struktur seiner Darstellung angeht, erweist sich B. als konventionell. Originell ist die trinitarische Beschreibung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen.

Die Verquickung von Biographie, Theologie und Tagespolitik analysiert Wolfgang Künne anhand der theologischen Gutachten und Verfahren gegen B. Die Beziehung zwischen kirchlichen Amtsträgern und Kaiserhaus wird auf dem Hintergrund des Spätjosephinismus verfolgt. Aus dem Verhältnis zwischen Religion und Staatsmacht wird verstehbar, warum ein Priester wie B. aus eigentlich untheologischen Gründen suspendiert wird.

Henning Graf Rewentlow arbeitet heraus, welche exegetischen Methoden B. in seiner Bibelwissenschaft anwendet. In seinem Dualismus zwischen aufgeklärtem Fortschrittsglauben und konservativem Lehrbegriff, die sein Verhältnis zur Bibel und ihrer Deutung bestimmen, ist B. Kind seiner Zeit und keineswegs innovativ.

Peter M. Schenkels tour d'horizon durch die Bibliothek von B. erschließt die theologischen und philosophischen Werke, die der Prager Professor für Religionslehre benutzt hat. Hier werden weniger einzelne Titel vorgestellt, sondern Rubriken nach Themen und Disziplinen behandelt. Die Betrachtung schließt auch B.s Randanmerkungen in seinen Büchern ein, die einiges von seinen Gedanken verraten. Dieser Katalog ist eine wichtige Hilfe zum Verständnis der Wissenschaft von B. Dabei wird deutlich, wie sehr in jener Zeit Theologie und Philosophie verzahnt sind.

Neues zu B.s Gottesbeweisen untersucht *Winfried Löffler*, indem er eine prädikatenlogische Formalisierung natursprachlich ergänzt. Der Unterschied zu bisherigen Darstellungen besteht im sparsameren Einsatz von „ontologischen Zusatzrahmen“. Geklärt wird die Eigenart der Gotteslehre. Mit Hilfe der modernen Logik und Wissenschaftstheorie wird begründet, dass die Gottesbeweise noch immer ein wichtiges Forschungsthema sind.

Andrej Krause reflektiert die Ansichten B.s über das Schicksal der Seele nach dem Tod. Es ist eine minutiöse Erläuterung seiner Unsterblichkeitslehre. In deren Zentrum stehen die Erinnerungsfähigkeit der Seele an ihre Zeit vor dem Sterben und die Ansichten über den zukünftigen Leib. Damit ist ein Beitrag zur europäischen Auffassung der Unsterblichkeit geleistet und eine Anregung für die Konfrontation einer aufgeklärten Leib-Seele Philosophie mit Aussagen der Bibel ausgesprochen. Umstritten in der B.-Forschung bleibt die Einfachheit der Seele als Substanz.

Mit der Dogmatik B.s befasst sich *Gottfried Hornig*. Hier strebt der Katholizismus nach Vervollkommenheit: Durch die Betrachtung der Vollkommenheit Gottes entwickelt sich der Mensch wissenschaftlich und sittlich. B. ersetzt Metaphern durch Abstraktionen, um die Vermenschlichung Gottes zu vermeiden. B. schätzt die Entwicklungsfähigkeit der Dogmatik gut ein, bleibt aber skeptisch bezüglich der

päpstlichen Infallibilität. Sein dogmatischer Diskurs überschreitet nicht den Rahmen seiner Zeit. Wie Sprache das Denken und Philosophie das Dogma beeinflussen, ist als innovativer Ansatz zwar vorhanden, die Überlegungen darüber werden aber von dem Unfehlbarkeitsdenken gestoppt.

Roman A. Siebenrock begutachtet noch genauer die Position B.s in der Unfehlbarkeitsdiskussion einige Jahrzehnte vor dem 1. Vatikanum. Das Novum hier ist die Differenz zw. „kollektiver“ und „distributiver“ Unfehlbarkeit samt den unterschiedlichen Bedeutungen derselben für die jeweiligen Bildungsstände. Sie wird einem sittlichen Nützlichkeitskriterium unterordnet – ein prophetischer Fingerzeig auf die Entschuldigungen des jetzigen Papstes. Undeutlich bleibt B.s Unterscheidung zwischen Wahrheit und Auslegungsinstanz.

Kurt Strasser verfolgt die äußere und innere Dynamik der Ansichten von B. Es wird geschildert, welchen Anteil er an die Strömungen seiner Zeit hat – Aufklärung, Romantik, Liberalismus und Nationalismus. Kritisch rekonstruiert werden seine Ansichten über Wirklichkeit, Wahrheit, Religion, Kirche und Übersinnliches. Schließlich wird seine geistige Ahnherrschaft von Grillparzer erklärt. Dieser Artikel schließt den Sammelband mit der Einladung an die Forschung, den philosophischen Einfluss von B. auf Robert Musil und Ludwig Wittgenstein zu untersuchen.

Kremsmünster

Hadrian Kraewsky

♦ **Gander, Hans-Helmuth:** Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. (Philosophische Abhandlungen, Band 80) Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2001. (XV + 402) Ln.

In dieser umfangreichen Studie, die im Wintersemester 1997/98 an der Universität Freiburg als Habilitationsschrift angenommen wurde, geht Hans-Helmuth Gander dem Zusammenhang von Selbsterfahrung, Weltverhältnis und Geschichtlichkeit nach. In einem ersten Teil (21–76) geht es vor allem um die Perspektivität des Verstehens. Auf dem Hintergrund der Überlegungen Gadammers deutet

Gander den Kontext der Lebenswelt „als Zusammenhang der vorgängigen wie aktuellen individuellen wie geschichtlich-gesellschaftlichen Verweisungsbezüge“ (50) eines Textes, dessen Interpretation allerdings keinen „Ursprungs- oder Letztsinn“ (46) voraussetzen kann. Der *zweite Teil* (77–166) setzt sich – auf der Basis von Descartes' Hermeneutik der Selbstvergewisserung – mit Husserls Phänomenologie der Lebenswelt auseinander; wie Gander in seiner Analyse herausarbeitet, „hat sich Husserl inmitten der Erfahrung der Krise seiner Zeit, die ihm durch die Gefahren des Naturalismus und Relativismus gezeichnet erscheint, diese cartesianische Gewissheit in der Konzeption einer transzendentalen Egoologie vermittelt, die vom Ansatz des transzendentalen Bewusstseins her die Frage nach dem menschlichen Sein in der Welt aufzuklären unternimmt“ (139).

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt schließlich im *dritten Teil* (167–357), in dem Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“ als Antwort auf die Aporien der Bewusstseinsphilosophie Husserls herausgearbeitet wird; dieser Neuansatz besagt „die Verabschiedung der nach Heidegger phänomenologisch gesehen illusionären Vorgabe, mit Blick auf die Sinnkonstitution das gegebene Erlebnis reflexiv als Bewusstseinsereignis im transzendentalen Bewusstsein des eidetisch ersichteten Ur-Ich letztbegründend auf- und ausweisen zu wollen“ (220). Heideggers Reflexion des Lebensweltlichen macht – gegenüber Husserl – deutlich, „dass Welt jetzt nicht mehr als Konstitutionsprodukt der Subjektivität aufgefasst wird, sondern als eine für den Menschen in seiner konstitutiven Offenheit für die Welt faktisch *unverfügbare Erschlossenheitsdimension*, in die er sich faktisch je schon versetzt findet“ (316). Der Ertrag dieser – auf den ersten Blick ziemlich subtil anmutenden – Reflexion lässt sich mit der These zum Ausdruck bringen: „Lebenswelt und Geschichte sind ... ebenso thematischer Horizont wie Möglichkeitsbedingung beziehungsweise Motivationsgrund der Selbstkonstituierung der Philosophie als phänomenologischer Hermeneutik der Faktizität“ (354).

Über den speziellen Bereich phänomenologischen Denkens hinaus gibt diese Studie wichtige Impulse zur Klärung hermeneutischer, ontologischer und geschichtsphilosophi-

scher Fragen und leistet somit (auch) einen Beitrag zur Aufarbeitung von Problemen, die der Theologie unweigerlich gestellt werden.
Salzburg Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

♦ Waldenfels, Hans: *Christus und die Religionen*. (Topos plus Taschenbücher, Bd. 433). Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (135) Kart.

Der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe *Hans Waldenfels SJ* hat in diesem Taschenbuch einige Aspekte der aktuellen Diskussion über den „Absolutheitsanspruch des Christentums“ beziehungsweise die „pluralistische Religionstheologie“ in verständlicher Weise dargestellt.

Zum einen geht Waldenfels auf die üblichen Problemfelder und theologischen Fragen ein, die der Pluralismus der Religionen mit sich bringt, wobei er sich ausdrücklich im Rahmen einer „*inklusionistischen*“ Argumentation bewegt; dies zeigt sich etwa an der Formulierung der Frage: „Gibt es nicht eine Wirksamkeit des Logos und des Geistes Gottes über die mit der Gestalt Jesu gegebene Wirksamkeit hinaus“ (51)? Zum anderen – und darin besteht der kreative Beitrag des Buches – bringt Waldenfels die Denkform „*negativer Theologie*“ ein; diese bedeutet – gerade auch im Zusammenhang des Gesprächs zwischen verschiedenen Religionen – „nicht eine nachträgliche eigenmächtige Verfügung des Menschen, sondern die grundsätzliche Offenheit für den *Deus semper maior*, den je größeren und darum auch menschliche Vorstellungen durchkreuzenden Gott“ (53). Eine solche Argumentationshaltung „*negativer Theologie*“, wie sie Waldenfels in der chalcedonensischen Christologie grundgelegt sieht (vgl. das berühmte „*unvermischt*“ und „*ungetreunt*“ [DH 302]), ist in anderen Religionen „*Spuren der Durchlässigkeit*“ Gottes (84) zu finden, das eigene Selbstverständnis mit „*diesem Je-Größeren*“ Gottes (87) zu konfrontieren, ja überhaupt die „*Gottesgeschichten*“ der eigenen Tradition als „*unabgeschlossen*“ (89) zu begreifen. Daraus resultiert die These: „*Radikale Selbst-Losigkeit, radikales Sich-Loslassen und Leben aus dem, was gerade darum das*

wahre Selbst ist, weil es nicht das kleine egoistische Selbst ist, stecken den Rahmen ab, in dem der Mensch im Ganz-Anderen seinen grundlosen Grund findet“ (90).

Auf diesem Hintergrund plädiert Waldenfeld für das Konzept einer „wechselseitigen Inklusivität“ (vgl. 101), aber gegen die Überzeugung der (inzwischen schon fast „klassischen“) „pluralistischen Religionstheologie“. Viele der hier vorgelegten Argumente und Überlegungen sind eingängig und führen in der Sache auch wirklich weiter. Was offenbleibt, ist die Frage nach der Vermittlung konkurrierender Wahrheitsansprüche; an manchen Stellen des Buches entsteht der Eindruck, Differenzen zwischen verschiedenen Religionen würden vorschnell in einem „Weg gemeinsamen Schweigens“ (108) oder im Modus einer bloßen „Einladung“ – und (angeblich) nicht als „Urteil über die anderen“ (118) – aufgelöst. Ganz im Sinn von Waldenfeld selbst, der „Nivellierungen der Heilsverständnisse“ (84) als nicht zielführend ansieht, muss darauf geachtet werden, dass der Argumentationsmodus „negativer Theologie“ nicht zu einer faktischen Vereinheitlichung irreduzierbarer Pluralität führt.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

♦ Marx, Reinhard/Schallenger, Peter (Hg.): „Wir haben Christi Sinn“. Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität. Bonifatius, Paderborn 2002. (218) TB. Euro 15,40.

Christliche Existenz wird heute in bedrängender Weise nach ihrer Sinnhaftigkeit und Lebbarkeit befragt. Wenn dann gar der Glaube die ausschließliche Grundlage einer bestimmten Lebensform, alleiniges Fundament einer sozial abgrenzbaren Gruppe ist, fällt es besonders schwer, die damit gesetzten Verbindlichkeiten dem (post-)modernen Lebensgefühl und seiner Denkweise verständlich, geschweige denn einsichtig zu machen. Die Orden tun sich da noch leichter, weil sie zumindest rudimentär in/aus einem symbolisch-rituellen Kosmos leben, der das humane Existenzial aller Kulturen und Zeiten ansprechen kann und für die gegenwärtige Jagd nach Sinn und mystischer

Erfahrung zumindest interessant erscheint. Die Stellenbeschreibung des Priesters dagegen kann kaum noch Plausibilitäten für sich beanspruchen. Selbst als sozialer Aktivist hat er mittlerweile Teil an der Identitätskrise der 68er Generation und läuft Gefahr, nur noch als vereinzelter Bürokrat einer überholten Institution und als routinierter Sakramentenspendender für ein Fassadenchristentum wahrgenommen zu werden.

Angesichts dieser Situation ist es vielversprechend, sich nicht bloß in übertriebenen Erwartungen oder erlittenen Enttäuschungen, in hochtrabenden Anforderungsprofilen oder weinerlichen Zustandsbeschreibungen zu ergeben, sondern das amtliche Priestertum vom gelebten Glauben unserer geistlichen Vorbilder neu ins Visier zu nehmen. Der geweihte Amtsträger könnte so wieder mit einer bestimmten Form christlicher Nachfolge in Verbindung gebracht werden, wie der Titel aus 1Kor 2,16 anzeigt: „Wir haben Christi Sinn“. Wie schwierig die Durchführung eines solchen Ansinnens ist, veranschaulicht der irreführende Untertitel „Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität“ in zweifacher Hinsicht. Zum einen geht es eigentlich um die priesterliche Existenz, die sich freilich aus einer Fülle an Formen christlicher Spiritualität speisen muss; der heute überstrapazierte Begriff der Spiritualität bezeichnet im langläufigen Sprachgebrauch kaum eine umfassende Existenzform und trägt in einem so heiklen Thema eher zur Verwirrung als zur Klärung und Fundierung bei. Zum anderen ist nur ein einziger der sieben Beiträge im strengen Sinn einem gewidmet, der für ein erneuertes Priesterverständnis Pate steht (nämlich Franz von Sales im einfühlsamen Artikel von F.J. Baur, 125–161).

Dennoch ist der Band insgesamt gelungen. K. Backhaus untersucht das paulinische Priesterbild und R. Marx die marianische Grunddimension der priesterlichen Lebensform. K. Baumann stellt psychologische Überlegungen zu einer stabilen und offenen priesterlichen Identität an. P. Schallenger gibt ignatianische Leitlinien für ein zukunftssträchtiges Priestertum, während E. Timmermann versucht, seinen Ordensvater Benedikt über das Proprium des Priesters zu befragen, dabei jedoch im zweiten Teil seines langen Aufsatzes sich in einem Zitatengeflecht zur benediktinischen Spiritualität zu verlieren droht. Eine echte Redimensio-

nierung des Priesterbildes unter heutigen Vorzeichen gelingt Th. Witt, der den priesterlichen Dienst und das priesterliche Dasein eng an die Liturgie bindet (183–216).

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

♦ Brown, Raymond E.: *Leben in Fülle. 7 Tage mit dem Evangelisten Johannes*. Verlag Neue Stadt, München 2002. (140) Geb.

Diese deutsche Ausgabe des Buches *A Retreat with John the Evangelist* will siebentägige Exerzitien mit dem Evangelisten Johannes anbieten. Der bedeutende amerikanische Bibelwissenschaftler Raymond Brown lässt Johannes zu sieben Themen selbst sprechen und fügt in Klammern ausdrücken und einem jeweils anschließenden Kommentar Anmerkungen zum besseren Verständnis des Johannesevangeliums an. Das Buch ist deshalb so originell, stellenweise sogar unterhaltsam, weil nicht bloß Auszüge aus dem Johannesevangelium die Rede des Evangelisten ausmachen. Durch den „Übersetzer“ Brown von den weiteren Entwicklungen in Kirche und Theologie informiert, spricht der Evangelist zu den Menschen heute auf der Grundlage seines Evangeliums. So maches rückt er ins rechte Licht, wundert sich über Fehlinterpretationen und kommentiert die anderen Evangelien, die er damals noch nicht kannte. Bei all dem bleibt Brown dem Johannesevangelium treu, fasst wichtige Stellen in eigene Worte und zitiert Schlüsselstellen. Seine Anmerkungen zu diesen Worten des Evangelisten an die Exerzitienteilnehmer versuchen behutsam, die Perspektive des Johannes einige Jahrzehnte nach Jesu Tod aus seiner Zeit und Umgebung heraus verständlich zu machen und sie mit heutigen Fragestellungen in Beziehung zu setzen. Der hervorragenden Übertragung aus dem Amerikanischen von Gudrun Griesmayer merkt man im Übrigen nicht an, dass sie eine Übersetzung ist.

Dieses Buch ist der gelungene Versuch, moderne Bibelexegese und Spiritualität zu versöhnen – ein Hauptanliegen des kürzlich verstorbenen Raymond Brown. Es will einsichtig machen, wer Jesus, was Glaube, wer der Paraklet für den Evangelisten und seine Gemeinde waren und dass sein Evangelium im Grunde ein Exerzitienbuch für alle Zeiten ist, dem fleischgewordenen Wort Gottes zu begegnen.

Wer die narrative Theologie nicht nur in ihrem theoretischen Konzept kennenlernen, sondern auch hautnah erleben möchte, findet im vorliegenden Buch ein Meisterwerk dieses Genres.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

♦ Rehbein, Franziska Carolina: *Ergriffen vom Geheimnis. Der Beter Arnold Janssen. („Steyler Quellen“, Hg. vom Arnold Janssen-Spiritualitätszentrum, 2) Steyler Verlag, Nettetal 2004. (152) Kart. Euro 10,10 (D).*

Am 5. Oktober 2003 wurde Arnold Janssen (1837–1909), der Gründer der „Steyler Missionare“ (Societas Verbi Divini: SVD), der „Steyler Missionsschwestern“ (Serae Spiritus Sancti: SSpS) sowie der „Steyler Anbetungsschwestern“ (Serae Spiritus Sanctae adoratione perpetua: SSpSAP) zusammen mit Josef Freinademetz, dem Südtiroler Chinamissionar, und Daniel Comboni, dem Afrikamissionar und ersten Bischof von Khartoum (Sudan), heilig gesprochen. Im Kontrast zu den vielen Lebensbeschreibungen und Darstellungen seines Missionswerk untersucht die Theologin und geistliche Begleiterin Franziska Carolina Rehbein SSpS einen Aspekt im Leben von Arnold Janssen, der bisher nur wenig Berücksichtigung fand, nämlich seine geistliche Formung und Orientierung.

„Was ist das Geheimnis dieses Mannes, das ihn befähigte, zum Gründer eines weltweiten Missionswerkes zu werden, das heute, keine 100 Jahre nach seinem Tod, mehr als 10.000 Mitglieder in allen Erdteilen, in etwa 70 Ländern der Welt, zählt?“ (7), fragt die Autorin. In elf Kapiteln geht sie der inneren und äußeren Entwicklung Arnold Janssens nach, der so gar nicht in das übliche Bild eines „Ordensstifters“ passt: Sein großes Interesse seit früher Jugend sind die Naturwissenschaften und die Mathematik, und sein Umgang mit Schülern und vielen anderen Zeitgenossen vermittelt wenig Faszinierendes: „Er ist kein Redner und nicht gewandt im Umgang. Nichts an ihm fällt in die Augen und ruft Begeisterung hervor“ (67). Was ihn aber im Innersten prägt – vor allem, als er 1875 das Missionshaus St. Michael in Steyl (Niederlande) eröffnete und mit viel Mühe und Auseinandersetzungen die „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“ gründete – war die Faszini-

Neue religiöse Sachbücher



Immer wieder suchen Menschen bei der Kirche Hilfe, die sich vom Bösen bedrängt oder gar „besessen“ fühlen. Wie kann ihnen geholfen werden? Ist der Große Exorzismus noch eine zeitgemäße Methode zur Befreiung vom Bösen? Wie stehen Kirche und Theologie überhaupt zu der Frage der Existenz von Teufel und Dämonen? Und welche Antworten haben die Humanwissenschaften?

In diesem Buch werden theologisch und humanwissenschaftlich verantwortbare Ansätze zur konkreten Hilfe für Menschen in tiefer psychischer und seelischer Not aufgezeigt.

Ulrich Niemann/Marion Wagner (Hg.)

Exorzismus oder Therapie?

Ansätze zur Befreiung vom Bösen

144 Seiten, kartoniert, ISBN 3-7917-1978-5

€ (D) 16,90/sFr 30,10



Woher kommen wir? Die Antworten wurden seit jeher von einer theologisch-religiösen und einer naturphilosophisch-naturwissenschaftlichen Seite her gegeben. Sind sie heute noch vereinbar?

Die Beiträge des Buches präsentieren aktuelle Standpunkte aus unterschiedlichen Perspektiven und verweisen auf praktische Anwendungsfelder in Religionspädagogik und Liturgie.

Hanspeter Heinz/Manfred Negele/Manfred Riegger (Hg.)

Im Anfang war der Urknall!?

Kosmologie und Weltentstehung.

Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch

224 Seiten, kartoniert, ISBN 3-7917-1979-3

€ (D) 15,90/sFr 28,50

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

nation des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes und eine ausgeprägte trinitarische Spiritualität. Franziska Rehbein weist in dieser geistlichen Biografie auf eine Reihe von Texten, Notizen und Gebeten hin, die Arnold Janssen sorgfältig verbarg, die aber ein bezeichnendes Licht auf seine Vision von Mission werfen. Er verfolgte nicht eine Strategie zur Verbreitung kirchlicher Institutionen, sondern war erfüllt von einer radikalen Erfahrung, die er bezeugen wollte: „Dass alle Menschen an diesem Leben der Liebe und Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes teilnehmen, das war der Motor, der Antrieb seines Lebens, seines restlosen Einsatzes für das Werk der Glaubensverbreitung“ (41). Diese zweifellos mystische Motivation fand ihren Ausdruck in einem Gebetsruf, der die Spiritualität der Steyler Orden bis heute prägt: „Es lebe der heilige dreieinige Gott in unsern Herzen und in den Herzen aller Menschen“ (141).

Das vorliegende Buch ist nicht nur eine bewegende Einführung in das Leben eines der bedeutendsten Ordensgründer der jüngeren Kirchengeschichte, sondern eröffnet auch einen interessanten Einblick in die Realität des 19. Jahrhunderts, dessen Vielfalt und Erneuerungspotenzial immer noch unterschätzt wird. Auch wenn die konkreten Ausprägungen des geistlichen Vermächtnisses von Arnold Janssen nicht unvermittelt in die Gegenwart zu übertragen sind, ist die Verbindung von Kontemplation und Aktion, von „Ergriffenheit“ und „Mission“, die er vorgelebt hat, ein unverzichtbarer Anstoß für die Gestaltung christlichen Lebens heute.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Federsel, Rupert Walter: *Der Mann ohne Schatten. Jesus – Revolution der anderen Art*. Verlag Denkmayr, Linz 2003. (228). Euro 14,40. Kart.

Der oberösterreichische Priester und Psychotherapeut Rupert Federsel ist in den vergangenen Jahren einem größeren Hörer- und Leserkreis bekannt geworden. Sein neuestes Buch, das 44 Predigten zu Evangelientexten aus dem Kirchenjahr enthält, versteht sich als Beitrag zum „Jahr der Bibel“, verbunden mit dem Wunsch, die LeserInnen mögen „wieder Mut

und Vertrauen fassen“, unserer gemeinsamen Welt ihre „Liebe und Solidarität zu schenken“ (227).

Die Option für Liebe und Solidarität, die Rupert Federsel anspricht, kommt in Texten zur Sprache, die sich „gewaschen“ haben: Mit kräftigen Strichen zeichnet der Autor ein Bild bestimmter Mentalitäten in Gesellschaft und Kirche nach und konfrontiert sie mit der Botschaft Jesu, die immer wieder neu die bedingungslose Liebe Gottes verkündet – gegen die „Schwerkraft der Verhältnisse“ und die „Trägheit unserer Gewohnheiten“ (83). Wer sich eine sorgfältige theologische Differenzierung oder „geistliche Auferbauung“ – im herkömmlichen Sinn – erwartet, wird mit Sicherheit enttäuscht; wer aber alltägliche Lebenserfahrungen, politische und soziale Fragen sowie Beziehungs- und Familienprobleme in unkonventioneller Sprache für den Glauben aufschlüsseln will, wird sich durch Federsels Predigten angesprochen erfahren. „Welcher Geist also treibt uns?“ (29); „Warum kann man Cola und Zigaretten rund um die Welt verteilen, nicht aber Brot?“ (79); „Ist es erlaubt, Gott nach Lust und Laune auf Taschenbuchformat zu schrumpfen, um dann nach Belieben mit diesem Zwergenidol liturgische und andere Machtspiele zu betreiben?“ (188) – Diese und ähnliche Fragen sind ungewohnt und anstößig; sie lesen die biblischen Texte „von hinten“ beziehungsweise „gegen den Strich“, um eingefahrene Überzeugungen in Frage zu stellen, aber auch ungeahnte Möglichkeiten freizulegen („Die Chance lebt, solange du lebst“ [138]). Dabei kommt auch der Humor nicht zu kurz, wie Federsels Wahrnehmung der Gottesdienste im Bierzelt (vgl. 182–183) zeigt. Bei aller Ironie, Kritik und auch Schwarz-Weiß-Zeichnung geht es immer um Menschen mit sehr konkreten Lebensthemen, die Ermutigung und Orientierung erfahren sollen.

Die Botschaft des Neuen Testaments formuliert Federsel auf zwei Linien, die in diesem Buch eine gewisse interne Spannung erzeugen: Zum einen werden biblische Texte in einer existenzial-archetypischen Weise vermittelt: so wird etwa die Geburt Jesu als „Geschichte eines jeden Menschen“ (19) angesehen; zu Lk 3,21–22 heißt es: „Mit den Ohren seiner göttlichen Seele hört der Mensch die Stimme aus seinem Himmel in ihm selber“ (25); und die Tochter des Jairus (Mk 5,41–42) „lebt und stirbt und

steht wieder auf, – in jedem von uns“ (122). Zum anderen werden geschichtliche (Unrechts)Situationen auf politisch-befreiungstheologische Weise interpretiert, wie zum Beispiel die Baumwollproduktion in Zimbabwe (vgl. 75), die Diskussion nach 1945 um Österreichs Anteil am Nationalsozialismus (vgl. 96–97) oder auch die Geschichte der Industrialisierung der Stadt Steyr (vgl. 113). Auf jeden Fall ist dieses Buch von Rupert Federsel ein markantes Beispiel dafür, wie ein Prediger den Leuten auf's „Maul“ und vor allem in die Seele schaut und auf erfrischend-irritierende Weise zum Denken und Glauben anstiftet.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

THEOLOGIE

◆ Bongardt, Michael/Kampling, Rainer/Wörner, Markus (Hg.): *Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation*. (Jerusalem Theologisches Forum, Band 4) Aschendorff-Verlag, Münster 2003. (236) Kart. Euro 37,00.

Die in diesem Sammelband vorgelegten Forschungsergebnisse gehen zum größten Teil auf das Projekt „Hermeneutik interreligiöser Kommunikation“ am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin im Jahr 1999 zurück. So unterschiedlich die Beiträge sind, sie bauen alle auf zwei Grundthesen auf, die im Vorwort expliziert werden: 1. Das interreligiöse Gespräch ist vom religiösen Glauben selbst gefordert. 2. „Nicht-Verstehen ist der Normalfall“ (7); ein umfassendes Verstehen der „Anderen“ ist wahrscheinlich unerreichbar.

In einem ersten Teil geht es um „philosophisch-sozialwissenschaftliche Vorklärungen“: Angesichts der vielfachen Erfahrung misslungener Kommunikation betont Markus H. Wörner (19–43) den Faktor der „Selbstinvolvierung“ (22) im interreligiösen Dialog, durch den erst „verständlich wird, dass und wie im Engagement des Anderen das eigene Selbst und wie im eigenen Engagement das Selbst des Anderen angesprochen und betroffen ist“ (29). Ricca Edmondson (45–79) arbeitet aus kultursoziologischer Sicht eine Reihe von Verstehensweisen heraus, mit denen der Alltag mehr oder weniger gut bewältigt wird; selten oder kaum

allerdings wird ein „Ethos hermeneutischer Vorzüglichkeit“ angestrebt – also das Ideal einer radikal kommunikativen Offenheit, das für die Menschen bedeuten würde, „sich so grundlegend aus der Fassung bringen zu lassen, dass sie möglicherweise alle ihre Ziele und Glaubensvorstellungen über Bord zu werfen haben“ (75). Noch konsequenter verfolgt Sebastian Lalla (81–111) den Gedanken, dass nicht-gelungene Kommunikation den „Normalfall“ darstellt; in Anlehnung an Wittgensteins Sprachspieltheorie spricht Lalla von einer „solipsistischen Hermeneutik“ und stellt die „Einsicht, den anderen in seiner Fremdheit immer eher verfehlen als erreichen zu können, als eine konstruktive Basis des interreligiösen Dialogs“ (111) vor.

Der zweite Teil trägt den Titel „christlich-theologische Orientierungsmarken“. Michael Bongardt (115–141) zeigt in seiner Auseinandersetzung mit Nikolaus von Kues und Ernst Cassirer, dass zwischen der unbedingten Anerkennung des eigenen Wahrheitsanspruchs und der Anerkennung fremder Freiheit kein Widerspruch bestehen muss, sondern dass der Weg offen steht, „auch in anderen, fremden Religionen und Bekenntnissen eine – möglicherweise ebenso – angemessene Antwort auf den Gott zu erkennen, der sich in Christus als der gezeigt hat, der er ist“ (141). Silvia Pellegrini (143–165) untersucht die Missionserfahrungen im Neuen Testament und kommt zur Schlussfolgerung: „Die Gemeinde versteht sich neu, wenn sie erfährt, dass der ‚Fremde‘ genau so geliebt und beschenkt ist von Gott, wie sie selbst. Der interkulturelle und -religiöse Kontakt gab dem christlichen Glauben seine erwachsene, katholische Form“ (156). Die Beziehung der christlichen Kirchen zum Judentum ist Thema des Beitrags von Rainer Kampling (167–177), der klar aufzeigt, „dass sich in der Begegnung mit Israel eine Selbsterschließung des Christlichen ereignet“ (171).

Der dritte Teil behandelt die „hermeneutische Praxis interreligiöser Verständigung“. Anand Amaladass (181–192) sieht – ausgehend von der Spannung zwischen der westlichen und der indischen Kultur – das Charakteristische einer „interkulturellen Spiritualität“ als „Freiheit, ein Grenzgänger zu sein, eigene Grenzen zu überwinden und die Fähigkeit, überall zu Hause zu sein“ (192). Matthias Blum (193–207) erschließt – auf dem Hintergrund jüdischer-

christlicher Begegnungen – den Begriff der „Konvivenz“ als „Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft“ (203). Und *Bernard Cullen* (209–224) zeigt in seiner Analyse der Konflikte in Nordirland auf, dass „Traditionen“ als „dynamische kulturelle Gebilde im Zustand konstanter Veränderung“ (218) zu verstehen sind. Eine wichtige Frage, die Cullen stellt, bringt zugleich das Grundanliegen dieses Buches zur Sprache: „Wie kann jemand die Welt durch die Augen eines anderen sehen – selbst zu einem begrenzten Grad?“ (212) – Wer darauf eine Antwort finden will, muss sein eigenes Verstehen „an die Grenze führen“ lassen, und zu diesem (erkenntnistheoretischen, aber viel mehr noch existenziellen) Wagnis gibt vorliegender Sammelband wertvolle Anregungen, sowohl durch grundsätzliche Reflexionen als auch durch konkrete Beispiele.

Salzburg

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. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Deutsche Regentenkonferenz (Hg.): *Priester für das 21. Jahrhundert*, Paderborn 2003. www.priesterseminare.org/download.php?file=docs/Optionen_Endfassung.rtf

v. Hänsel-Hohenhausen, Markus: *Vom Antlitz der Welt. Gedanken zur Identität im 21. Jahrhundert/The Countenance in the World. Thoughts on Identity in the Twentyfirst Century*. Frankfurter Verlagsgruppe Holding AG, Frankfurt u.a. 2005. (84) Geb.

Prenner, Karl/Heimerl, Theresia (Hg.): *Macht Religion Kultur. Können die Weltreligionen einen Beitrag zur Bildung einer Weltkultur leisten?* (ThKD 12) Tyrolia, Innsbruck 2004. (219) Brosch.

Senn, Felix (Hg.): *Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien“ in der Schweiz*. Edition Exodus, Luzern 2004. (149) Kart.

Winniger, Paul: *Aus der Mitte der Gemeinde. Ein Plädoyer für neue Wege zum Priesteramt*. Aus dem Franz. von Francois-Xavier Laufenbuchler; mit einem Vorwort von Peter Hünermann. Herder, Freiburg 2003. (155) TB. Euro 11,90 (D)/Euro 12,30 (A)/sFr 21,30.

BIBELWISSENSCHAFT

Krauss, Heinrich/Küchler, Max: *Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Abraham – Isaak – Jakob*. Paulusverlag, Freiburg, Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004. (265, zahlr. Abb.) Kart. Euro 21,90 (D)/sFr 35,–.

Ravasi, Gianfranco: *Hiob. Der Mensch im Leid*. Verlag Neue Stadt, München 2005. (127) Geb. Euro 14,90 (D)/15,40 (A)/sFr 26,80.

Saggs, Henry W.E.: *Völker im Lande Babylon*. Konrad Theiss, Stuttgart 2005. (222, zahlr. Abb., 8 farb. Bildtafeln) Geb. Euro 24,90 (D)/sFr 43,70.

ETHIK

Bohmeyer, Axel/Frühbauer Johannes J. (Hg.): *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*. (Augsburger Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3) Lit-Verlag, Münster 2005. (184) Kart. Euro 17,90 (D)/Euro 18,40 (A).

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Körner, Bernhard: *Gottes Gegenwart. Eine Entdeckungsreise zum Sinn der Eucharistie*. Tyrolia, Innsbruck 2005. (208) Kart. Euro 17,90 (D)/sFr 31,70.

Ruster, Thomas: *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*. Grünewald, Mainz 2005. (336) Kart. Euro 38,50 (D).

GESCHICHTE

Bocksch, Mechtildis (Hg.): *Hans Wölfel 1902–1944. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung*. Eigenverlag, Bamberg 2004. (392, Fotos) Geb.

KIRCHENGESCHICHTE

Schachenmayr, Alkuin Volker: Prägende Professoren in der Entwicklung des theologischen Lehrbetriebes im Zisterzienserstift Heiligenkreuz von 1802 bis 2002. Bernardus-Verlag, Langwaden 2005. (339, Abb. Kart. Euro 15,00.

Trautmann, Markus: Clemens August von Galen. Ich erhebe meine Stimme. (Topos plus 566) Lahn-Verlag, Kvelaer 2005. (128, Fotos) TB. Euro 7,90 (D).

LITURGIEWISSENSCHAFT

Dannecker, Klaus Peter: Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente. (LQF, Bd. 92) Aschendorff, Münster 2005. (585) Kart. Euro 72,00 (D).

Odenhal, Andreas: Die Ordination Cultus Divini et Caeremoniarum des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation (LQF 93), Aschendorff, Münster 2005. (VIII + 320) Kart. Euro 44,00 (D).

De Roten, Philippe: Baptême et mystagogie. Enquete sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome. (LQF Bd. 91) Aschendorff, Münster 2005. (XLV + 498) Kart. Euro 67,00 (D).

PASTORALTHEOLOGIE

Hirnsperger, Johann/Wessely, Christian (Hg.), Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Pfingstkirche Gemeinde Gottes und Mennonitische Freikirche. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven. (Theologie im interkulturellen Dialog 7b) Tyrolia, Innsbruck 2005. (154) Brosch.

Klein, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie. Kohlhammer, Stuttgart 2005. (317) Kart. Euro 25,00 (D).

Nauer, Doris/Bucher, Rainer/Weber, Franz (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs

zum 60. Geburtstag. (Praktische Theologie heute, Bd. 74) Kohlhammer, Stuttgart 2005. (464) Kart. Euro 39,80 (D)/sFr 69,20.

Vogels, Heinz-Jürgen: Zölibat – eine Gabe, kein Gesetz. Verlag Wehle/Bad Neuenahr 2004. (144) Kart. Euro 14,80 (D).

PHILOSOPHIE

Chateaubriand, François-René de: Geist des Christentums. Morus, Berlin 2004. (779) Geb. Euro 49,80 (D).

THEOLOGIE

Bendel-Maidl, Lydia: Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert. (Religion – Geschichte – Gesellschaft/Fundamentaltheol. Studien Bd. 27). Lit-Verlag, Münster 2004. (609) Brosch.

Föbel, Thomas: Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. (IST 70) Tyrolia, Innsbruck 2004. (1024) Brosch. Euro 88,00/sFr 145,-.

Honings, Bonifacio: Jura. (510) Brosch.; ders.: Theologica. (670) Brosch. Lateran University Press, Roma 2004.

Kappes, Michael/Litz, Raimund/Striet, Magnus/Wendel, Saskia: Grundkurs Theologie. Brennpunkte philosophischer Theologie. Band 2: Materialien. Butzon & Bercker, Kvelaer 2005. (222) Kart. Euro 19,80 (D).

Sanders, Wilm (Hg.): Beten für morgen. Das Gebet für die Nach-uns-Kommenden nach dem Vorbild des Betens Jesu. Bonifatius, Paderborn 2004. (154) Kart. Euro 14,90 (D)/Euro 15,40 (A)/sFr 26,80.

Sobiech, Frank: Herz, Gott, Kreuz. Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638–86). (WS 13) Aschendorff, Münster 2004. (392) Geb.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Aus der Fakultät – Studienjahr 2004/05

1. Rektorat

Rektorin:

Mag.^atheol. Dr.ⁱⁿtheol. 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

Em. Univ.-Prof. Dr. Franz Huemer,
Professor für Katechetik und Religions-
pädagogik, ist am 15.11.2004 verstorben.

3. Habilitation

Univ.-Ass.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Silvia Habringer-
Hagleitner wurde nach dem Abschluss des
Habilitationsverfahrens vom Magnus Can-
cellarius mit Dekret vom 07.06.2005 die
kirchliche Lehrbefähigung (*venia docendi*)
für den Fachbereich Katechetik/Religions-
pädagogik und Pädagogik erteilt.

4. Bibliothek

Mit 01.06.2005 wurde Dipl.-Theol.
Ingo Glückler in Nachfolge von Mag. Jo-
hannes Lackinger zum Bibliotheksdirektor
bestellt.

5. Sponsionen

Zum Mag.theol. wurden spondiert:
Karl Baresch: „Auferstehung im Tod“. Zum

Denkmodell der Vollendung des Men-
schen von G. Greshake und G. Lohfink
(*Dogmatik*);

Olga Degwerth: „Cantemus Domino“. Die
Linzer Domkapellmeister von der Enzykli-
ka „Annus qui“ zum Motu Proprio „Inter
pastoralis officii“ (*Kirchengeschichte*);

Dipl.-Ing. Karl Falkinger: Von der Land-
pastoral zu einer Umweltpastoral. Zu ei-
nem adäquaten Verhältnis zur Welt und
Umwelt mit Hilfe eines gewandelten Got-
tes- und Menschenbildes (*Pastoraltheolo-
gie*);

Andreas Golatz: Geschichte und Verände-
rung am Beispiel von Richard Rorty (*Phi-
losophie*);

Sigrid Barbara Hanneschläger: Die Gär-
ten und ihre Metaphorik. Untersuchung
zu den Gärten und ihrer Metaphorik im
Alten Testament mit besonderer Berück-
sichtigung des Weinstocks (*Altes Testa-
ment*);

Elisabeth Maria Hochleitner: Die Inszenie-
rung der Wunder Jesu. Kritische theologi-
sche Analyse moderner Jesusfilme (*Funda-
mentaltheologie*);

Gilbert Jaros: Die Begriffe „Welt“ und
„Sprache“ in Sein und Zeit (*Philosophie*);

Rebecca Mair: Die Umsetzung des Leitbil-
des der Nachhaltigkeit und seine theolo-
gische Begründung am Beispiel der Bene-
diktinerabtei Plankstetten (*Moraltheo-
logie*);

Veronika Marianne Pointner: Spuren der
Zuwendung Gottes im familiären Alltag.
Zur religionspädagogischen Bedeutung
von Gestaltungsdimensionen im Leben
von Familien mit Kleinkindern (*Kateche-
tik/Religionspädagogik und Pädagogik*);

Michaela Pröstler: Wie von Gott reden? Implizite und explizite Ansätze der Rede von Gott in der Praktischen Theologie/ Religionspädagogik im Vergleich (*Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik*);

Nikola Margarete Reumayr: Das identifizierte Böse. Eine theologische Kritik an Objektivierungen des Bösen in Gnosis und Nationalsozialismus (*Dogmatik*);

Werner Schachinger: Zur Geschichte der päpstlichen Patrimonien Winhöring, „Antesena“ und „Wolinach“ nach den schriftlichen Quellen des 9. bis 11. Jahrhunderts (*Kirchengeschichte*);

Mag.rer.nat. Oldrich Simek: Herzensgebet. Lässt sich eine vor allem in den östlichen Traditionen verankerte Gebetsform für die gegenwärtige westliche Spiritualität fruchtbar machen? (*Spirituelle Theologie*);

Jürgen Wiesner: Wenn der Dorfbrunnen ins Internet wandert. Internet – Vorhof gemeindlicher Versammlung? (*Pastoraltheologie*);

Bernhard Zopf: Jakobus, der Bruder des Herrn, und die Jakobusrede der Apg. Eine historisch-biographische und theologische Spurensuche (*Neues Testament*)

6. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 25. Jänner 2005 wurde DDr. Karl Kardinal Lehmann (Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz) eingeladen. Das Thema des Festvortrages lautete: „*Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution Gaudium et Spes*“.

7. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 18. November 2004 stand unter der Thematik „*Be-kämpfen – tolerieren – anerkennen? Die*

Religionen in der Öffentlichkeit“. Hauptreferenten waren Dr.ⁱⁿ Elisabeth Dörler (Feldkirch), Univ.-Prof. Dr. Gerhard Luf (Wien) und Univ.-Prof. Dr. Christian Troll SJ (Frankfurt).

8. Ringvorlesungen

Von Jänner 2004 bis Jänner 2005 haben die AssistentInnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz Ringvorlesungen zum Thema „*Denkraum Populärkultur. Theologie – Kulturwissenschaft*“ durchgeführt.

9. Ehrensenator/25 Jahre Theologische Fakultät

Am 13. Dezember 2004 wurde die Würde eines Ehrensenators an den Landeshauptmann von Oberösterreich, Dr. Josef Pühringer, verliehen. Im Rahmen dieser Feier erfolgte auch die Präsentation der Festschrift der Katholisch-Theologischen Privatuniversität anlässlich des Jubiläums „25 Jahre Theologische Fakultät“.

10. Ehrendoktorat

Am 16. März 2005 wurde die Würde eines Ehrendoktors an Caritaspräsident Franz Küberl verliehen.

11. 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 13.–15.07.2005 die Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster zum Thema: „*Mit Gott rechnen – die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie*“ statt. Folgende Persönlichkeiten konnten

als ReferentInnen bzw. als TeilnehmerInnen an der Podiumsdiskussion gewonnen werden; em. Univ.-Prof. Dr. Walter Thiring (Wien), Univ.-Prof. Dr. Rudolf Taschner (Wien), Univ.-Prof. Dr. Bernd-Olaf Küppers (Jena), em. Univ.-Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg (München), Univ.-Prof. Dr. Catherine Keller (Madison/N.J.), Univ.-Prof. Dr. Karen Gloy (Luzern), em. Univ.-Prof. Dr. Klaus Michael Meyer-Abich, Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber (Linz).

12. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie

Mit Dekret der Kongregation für das Katholische Bildungswesen vom 02.02.

2005 erfolgte die Errichtung des „Instituts für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis“ (IKP). Zum Praeses des Instituts wurde Univ.-Prof.ⁱⁿ DDr.ⁱⁿ Monika Leisch-Kiesl ernannt.

13. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe ist folgender Band erschienen:

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, 17. 11. 2005
14.00 – 21.30 UHR

Die neuen Tempel und ihre Kulte

Religion an säkularen Orten

Sportfans gehen heute nicht mehr in das Stadion, sondern pilgern zum Fußball-„Tempel“. Erholungsbedürftige zieht es nicht mehr ins schlichte Schwimmbad, sondern zur Wellness-Oase, deren Angebot weit über den sportlichen und gesundheitlichen Bereich hinaus reicht. Und auch die Architektur moderner Bankhochhäuser oder Einkaufszentren greift oft auf Inspirationen des klassischen Kirchenbaus zurück. Scheinbar profane Orte entwickeln zunehmend religiöse Funktionen und bieten den Menschen weit mehr als das, wofür sie eigentlich „zuständig“ sind.

Wie sind solche Entwicklungen der modernen Gesellschaft zu verstehen? Woher kommt es, dass religiöse Phänomene sich auf säkulare Orte ausdehnen? Und was bedeutet dies für Theologie und Kirchen? Solchen Fragen möchte der Dies Academicus 2005 nachgehen.

14.00 Uhr

Begrüßung

Rektorin Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ilse Kögler

Einführung in das Thema

Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger

14.15 Uhr

Die wundervolle Welt des Wohlfühlens. Ein Blick hinter die Kulissen der Therme Geinberg

Harald Schopf

Leiter Marketing, Qualitäts- und Personalentwicklung der Therme Geinberg

14.45 Uhr

Populäre Religion und ekstatische Kultur

Univ.-Prof. Dr. Hubert Knoblauch

Institut für Soziologie der TU Berlin

16.30 Uhr

Religion außerhalb der Kirche. Wahrnehmungen, Wertungen und Folgerungen der Theologie

Univ.-Prof. Dr. Hanjo Sauer, Fundamentaltheologie

Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand, Bibelwissenschaften

Univ.-Ass. Dr. Christoph Freiling, Liturgiewissenschaft

Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Moralthologie

Moderation: Univ.-Ass.ⁱⁿ MMag.^a Edeltraud Koller

20.00 Uhr

Kabarett

Gottesverlust und Verkehrsfunk und anschließende Erwägungen

Günther Paal alias Gunkl, Kabarettist

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 153. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktt Themen:

Die Kirche und ihr Publikum

Franz Gruber: Editorial	2
Gerhard Pirner: Werben unter Leidendruck	3–11
Thomas H. Böhm: Botschaft der Befreiung oder der Knechtschaft? Das Medienreligiöse in der (Post-)Moderne	12–22
Rainer Bucher: „... jetzt schauen wir in einen Spiegel“. Einige Kriterien für die „Öffentlichkeitsarbeit“ der Kirche	23–34
Franz D. Hubmann: Prophetie und Öffentlichkeit	35–46
Birgit Jeggle-Merz: „Die Kirche ist immer eine Kirche der Gegenwart“ (Johannes Paul II.)	47–56
Günter Rombold: Kirchenräume als Begegnungsorte	58–66

Gewalt in Religion und Gesellschaft

Franz Gruber: Editorial	114
Hans-Joachim Sander: „Ihr liebt das Leben und wir lieben den Tod“ – das Problem gewaltbereiter religiöser Identifizierungen mit Gott	115–124
Hans-Werner Bierhoff: Die gewaltbereite Gesellschaft	125–136
Andrea Lehner-Hartmann: Die alltägliche Gewalt gegen Frauen und Kinder: vom Kavaliersdelikt zum sozialen Problem	138–148
Norbert Lohfink: Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament	149–162
Bernhard Grom: Gott und Gewalt in religionspsychologischer Sicht	163–170
Christine Drexler: Den Gefangenen die Entlassung verkünden? Theologische und soziale Bedeutung von Gefängnis- und Seelsorge	172–183

Seelsorge in Bewegung

Franz Gruber: Editorial	226
Ottmar Fuchs: Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft	227–239
Leo Karrer: Seelsorger und Seelsorgerinnen im Schmelztiegel vieler Herausforderungen	240–248
Doris Nauer: Seelsorge in den säkularisierten Niederlanden	249–255
Hadwig Müller: Seelsorge im säkularisierten Frankreich	256–262
Christoph Jacobs: Mit Leidenschaft für Gott und sein Volk: Berufen zur Seelsorge in Zeiten pastoralen Wandels	264–276
Sebastian Schneider: Konkurrenz oder Kooperation?	278–285
Rainer Kampling: „Sorgt euch nicht um eure Seelen!“ (Mt 6,25)	286–296

Scheitern

Franz Gruber: Editorial	338
Peter Eicher: Scheitern	339–347
Franz Küberl: „Unten, draußen, weg vom Fenster“ – Scheitern in der Erfolgsgesellschaft. Erfahrungs- und Gedankensplitter aus dem Caritasmilieu	348–357
Józef Niewiadomski: Die Lust am Scheitern. Vom gnadenlosen Umgang mit dem menschlichen Versagen	358–366
Alfons Riedl: Scheitern dürfen. Zur moraltheologischen Spannung von Ideal und Wirklichkeit im menschlichen Lebensvollzug	367–375
Eva-Maria Faber: Zuspruch der Gnade im Scheitern	376–385

Abhandlungen:

Winfried Haunerland: Vom „Gottesdienst“ zur „Gemeindefeier“? Prinzipien und Herausforderungen nachkonziliarer Liturgiereform. Hans Hollerweger zum 75. Geburtstag	67–81
Ewald Volgger: Das Gedenken Florians und die Identität der Ortskirche – ein Beitrag aus der Liturgie	184–196
Gregor Maria Hoff: Gott am Ende? Zur Eschatologie der Gottesrede im Angesicht des Lagers	197–207
Karl Kardinal Lehmann: Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. 40 Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“	297–310
Markus Lehner: Sterben in Würde. Die Begleitung Sterbender durch Seelsorger und Ärzte	311–321
Oliver Reis: Systemtheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Geld	386–394
Josef Herberg: Lebensmacht über Todesnacht. Gedanken zu Halloween, Allerheiligen und Allerseelen	395–403

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe	82–87, 404–407
--	----------------

Autorenverzeichnis:

Alexander Helmut/Kriegbaum Bernhard (Hg.), Bischof Paulus Rusch. Wächter und Lotse in stürmischer Zeit (R. Zinnhobler)	424
Arntz Klaus, Sind Christen die besseren Menschen? Moral anders verkünden (E. Koller)	429
Babo Markus, Kirchenasyl Kirchenhikesie (M. Rosenberger)	332
Bachmann Michael, Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gotesepithetons pantokrator (W. Urbanz)	211
v. Balthasar Hans Urs, Das Herz der Welt (H. Steinhauer)	106
Becher Peter, Adalbert Stifter. Sehnsucht nach Harmonie (R. Zinnhobler)	408
Benke Christoph, Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte (M. Scheuer)	417
Bier Georg, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (B. Primetshofer)	94
Bongardt Michael/Kampling Rainer/Wörner Markus (Hg.), Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation (F. Gmainer-Pranzl)	437
Braun Karl-Heinz, Pugna spiritualis (R. Zinnhobler)	214
Brosseder Hubert (Hg.), Denker im Glauben. Theologische Wegbereiter für das 21. Jahrhundert (F. Gmainer-Pranzl)	414
Brown Raymond E., Leben in Fülle. 7 Tage mit dem Evangelisten Johannes (B. Eckerstorfer)	434
Dinzelbacher Peter, Himmel, Hölle, Fegefeuer. Visionen und Kunst im Mittelalter (M. Leisch-Kiesel)	425
Durst Michael/Münk Hans J. (Hg.) Christentum – Kirche – Kunst. Beiträge zur Reflexion und zum Dialog (M. Gelsinger)	425
Federsel, Rupert Walter, Der Mann ohne Schatten. Jesus – Revolution der anderen Art (F. Gmainer-Pranzl)	436
Fenzl Annemarie und Földy Reginald (Hg.), Kardinal Franz König: Unterwegs mit den Menschen. Vom Wissen zum Glauben (H. Sauer)	98

Gander Hans-Helmuth, Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger (F. Gmainer-Pranzl)	431
Gatz Erwin (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001 (H. Wagner)	420
Gaupp Otto, Bildmeditationen (B. Eckerstorfer)	221
Gelmi Josef, Geschichte der Kirche in Tirol. Nord-, Ost- und Südtirol (R. Zinnhobler)	423
Haunerland Winfried/Mittermeier Otto/Selle Monika/Steck Wolfgang (Hg.) Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (E. Volgger)	99
Herbststrith Waltraud (Hg.), Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen (F. Gmainer-Pranzl)	412
Höfer Albert, Von der Hoffnung der Liebenden. Beziehungskrisen und biblische Therapie (H. Eder)	429
Erlösung will erfahrbar sein. Erlösungsvorstellungen und ihre heilende Wirkung (H. Eder)	429
Hünemann Peter/Hilberath Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1 + Bd. 2 (H. Sauer)	209
Kannonier-Finster Waltraud, Eine Hitler-Jugend (U. Greiner)	418
Kessler Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht (F. Gmainer-Pranzl)	329
Klößener Martin/Kranemann Benedikt (Hg.), Liturgiereformen (C. Freilinger)	217
Knechten Heinrich Michael, Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina (B. Eckerstorfer)	103
König Kardinal Franz, Meine Lebensstationen (H. Sauer)	331
Leimgruber Stefan (Hg.), Gottes Geist bei den Menschen. Grundfragen und spirituelle Anstöße (B. Eckerstorfer)	416
Leisch-Kiesl Monika/Freilinger Christoph/Rath Jürgen (Hg.), Altarraum als Gemeinderaum C. Lienhardt)	215
Lewicki Thomasz, „Weist nicht ab den Sprechenden!“ Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief (J. Hintermaier)	326
Lezinsky Olaf, Der Laienbegriff in der katholischen Kirche. Eine Betrachtung aus historischer und dogmatischer Sicht (R. Zinnhobler)	331
Lohse Eduard, Paulus. Eine Biographie (H. Sauer)	412
Löffler Winfried (Hg.), Bernard Bolzanos Religionsphilosophie und Theologie (H. Kraewsky)	430
Marx Reinhard/Schallenberger Peter (Hg.), „Wir haben Christi Sinn“. Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität (B. Eckerstorfer)	433
Mikrut Jan (Hg.), Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs Bd. 11 (R. Zinnhobler)	330
Miotk Andrzej, Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika „Maximum illud“ (F. Gmainer-Pranzl)	218
Motté Magda, „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“ (M. Leisch-Kiesl)	216
Neuhold David/Neuhold Leopold (Hg.), Fußball und mehr... (A. Kreutzer)	212
Pittner Betram/Wollbold Andreas, Zeiten des Übergangs (J. Singer)	415
Prostmeier Ferdinand R./Wenzel Knut (Hg.), Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Bestandaufnahme – Modelle – Perspektive (J. Singer)	325
Ravasi Gianfranco, Hiob. Der Mensch im Leid (F. Hubmann)	411
Regensburg Domstiftung (Hg.), Dom im Licht. Licht im Dom. Vom Umgang mit Licht in Sakralbauten in Geschichte und Gegenwart (J. Rath)	97
Rehbein Franziska Carolina, Ergriffen vom Geheimnis. Der Beter Arnold Janssen (F. Gmainer-Pranzl)	434

Ries Barbara, Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhundert (R. Zinnhobler)	94
Rommel Birgit, Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas. Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott (A. Kreutzer)	327
Röm.-kath. Pfarramt Hartkirchen (Hg.), Ad multos annos. Zum 80. Geburtstag von Bischofsvikar Prälat HR Dr. Josef Hörmandinger (H. Wagner)	92
Salmann Elmar, Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute (B. Eckerstorfer)	323
Sander Hans-Joachim, nicht verschweigen. Die zerbrechliche Präsenz Gottes (A. Kreutzer)	93
Schaupp Walter, Gerechtigkeit im Horizont des Guten (E. Koller)	220
Schupp Franz, Geschichte der Philosophie im Überblick. Bd. 1: Antike; Bd. 2: Christliche Antike, Mittelalter; Bd. 3: Neuzeit (F. Gmainer-Pranzl)	104
Söding Thomas (Hg.): Eucharistie. Positionen katholischer Theologie (C. Freiling)	328
Striet Magnus, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik negativer Theologie (A. Halbmayer)	90
Stuflesser Martin/Winter Stephan, Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? (C. Freiling)	427
Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens (C. Freiling)	427
Waldenfels Hans, Christus und die Religionen (F. Gmainer-Pranzl)	432
Werbick Jürgen, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss (M. Udeani)	410
Winter, Elisabeth Thérèse, Weltliebe in gespannter Existenz. Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil (1909–1943) (H. Sauer)	106
Wüstenberg Ralf K., Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland (V. Straßner)	107
Zenger Erich (Hg.), Stuttgarter Altes Testament (J. Marböck)	88
Eingesandte Schriften	110, 222, 334, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Ökumene: Anspruch und Wirklichkeit“
Bernd Jochen Hilberath	Zum Stand der Ökumene aus katholischer Sicht
Hans Martin Barth	Ökumene in Bewegung
Maria Widl	Ökumene versus Patchwork-Religiosität?

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, E-Mail: verlag@pustet.de 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	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 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

Gottesdienste feiern mit kirchlich Distanzierten



Martin Lätzel (Hg.)
Räume öffnen
Gottesdienste feiern mit
kirchlich Distanzierten

158 Seiten, kartoniert
€ (D) 14,90/sFr 26,80
ISBN 3-7917-1976-9

Rituale sind gefragt wie nie zuvor. Obwohl die Bedeutung der Kirchen in der heutigen Gesellschaft scheinbar abnimmt, haben Feiern zu bestimmten Anlässen oder zu Festen im Jahreskreis großen Zuspruch.

Das Buch versammelt Beispiele von Gottesdiensten, die sich explizit an Menschen richten, die der Kirche üblicherweise fern stehen – Menschen, die oft kirchlich sozialisiert sind, aber den Kontakt verloren haben oder sich überhaupt für „religiös unmusikalisch“ (E. Tiefensee) halten. Die Gottesdienste fußen auf dem Schatz der tradierten Liturgie und möchten kirchlich Distanzierte zur Mitfeier einladen – sie möchten Räume öffnen.

Vom Martin Lätzel liegt im Verlag Friedrich Pustet außerdem vor:

Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten

234 Seiten, kartoniert, ISBN 3-7917-1883-5, € (D) 24,90/sFr 43,70

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Das Lehrbuch der Christlichen Sozialethik



Marianne Heimbach-Steins (Hg.)
**Christliche Sozialethik
Ein Lehrbuch
Band 2: Konkretionen**

320 Seiten, Hardcover
ISBN 3-7917-1924-6
€ (D) 29,90/sFr 52,20



Band 1: Grundlagen

328 Seiten, Hardcover
ISBN 3-7917-1923-8
€ (D) 29,90/sFr 52,20

Im zweiten Band des Lehrbuchs zur Christlichen Sozialethik stehen konkrete Themen sozialetischer Reflexion im Mittelpunkt. Am Leitfaden der Beteiligung/Partizipation und aus der Perspektive der Menschenrechte werden ethisch zentrale Spannungsfelder identifiziert und dargestellt:

- Demokratische Verantwortung und politische Partizipation
- Bildung und Chancengleichheit
- Wirtschaftliche Effizienz und soziale Gerechtigkeit
- Globale Entwicklung und Option für die Armen
- Natürliche Ressourcen und intergenerative Gerechtigkeit
- Konfliktüberwindung und Kultur des Friedens
- Personale Entfaltung und soziale Bindung in Lebensphasen und Lebensformen
- Gesundheitssicherung und Solidarität
- Mediale Öffentlichkeit und Beteiligung
- Subsidiarität und Partizipation in der Kirche

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de